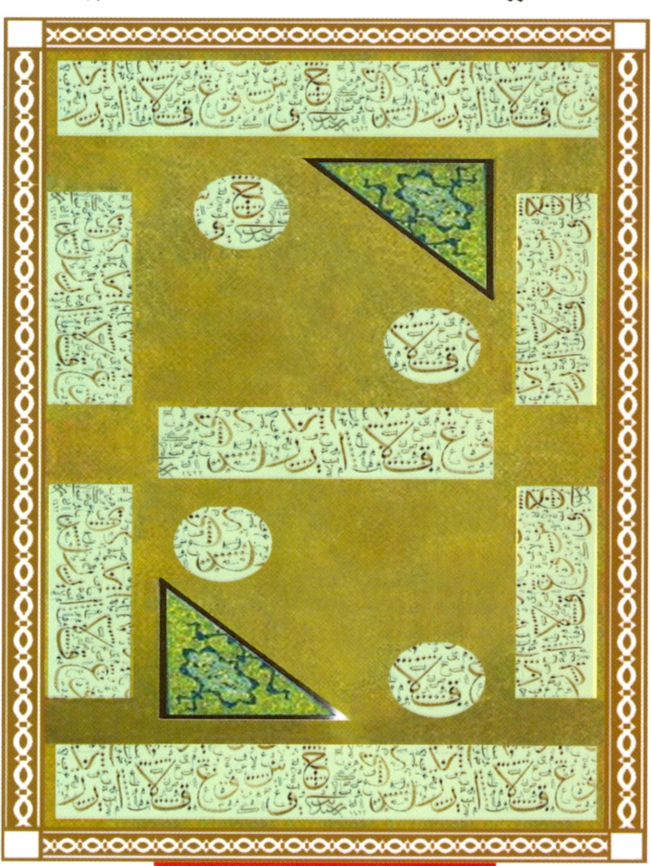
مايكل كوك

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي



الطبعة الثانية

ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له

الدكتور رضوان السيد

الدكتور عبد الرحمن السالمي — الدكتور عمار الجلاصي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مايكل كوك

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
في الفكر الإسلامي

مايكل كوك

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له

الدكتور رضوان السيد

الدكتور عبد الرحمن السالمي   الدكتور عمار الجلاصي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

كوك، مايكل

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي/ مايكل كوك؛ ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي.

٩١٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٨٣٥ ـ ٩١٠.

ISBN 978-614-431-010-6

١. الإسلام ـ تاريخ. ٢. الحياة الدينية (الإسلام). ٣. الحركات الإسلامية. أ. السيد، رضوان (مترجم ومراجع). ب. السالمي، عبد الرحمن (مترجم ومراجع). ج. الجلاصي، عمار (مترجم ومراجع). د. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــات

القسم الثالث: المعتزلة والشيعة

القسم الرابع: الفِرَق والمدارس الأخرى

قائمة الرموز

(ت ٢٣٠/ ٨٤٤ ت)	المتوفى تقريباً ٢٣٠هـ الموافقة لعام ٨٤٤م أو التالية .
ز	ازدهر .
٣٤٨ ب س ١٠ (للمخطوطات)	الورقة ٣٤٨ الظهر . السطر ١٠ (مع استخدام الحروف أبجد كذلك لترقيم جداول الجرائد والقواميس) .
ق ٣ : ١٠٤	الآية ١٠٤ من السورة ٣ (آل عمران) .

تقديم المؤلّف للترجمة العربية(*)

يشكّل واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مَعْلَماً بارزاً من معالم الإسلام. وكما ذكرتُ في فصلٍ لاحقٍ من فصول الكتاب؛ فإنّ هذا الواجب يملك ما يشبهُهُ في الديانات الأُخرى. لكنّ هذا المبدأ يبقى أقلَّ تطوراً بكثيرٍ هناك وهنالك بحيث تصعُبُ مقارنتُهُ مع هذه الفريضة الإسلامية، ثم إنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يلعب دوراً مشابهاً في حياة أتباع تلك الديانات. إنّ المعروف أنّ واجب الأمر بالمعروف يجدُ اشتراعاً له في النصوص التأسيسية للدين الإسلامي، وأعني بذلك نصوص الكتاب والسنة. والنصوص الشارعةُ هذه، سوف نتعرضُ لها بالتفصيل في الفصول الأولى من هذا الكتاب. بيد أنّ أهمية هذا الواجب تتصلُ أيضاً ببُعدَين آخرين من أبعاد الدين الإسلامي. وهذان الوجهان شديدا الظهور، إنما قد يكون من الملائم أن نقول شيئاً عن أهميتهما لموضوعنا.

الوجه الأول هو ما يمكن أن نسمّيه اليوم: «التضامُن الإسلامي». وهذا التعبير الحديث ذو اللون الباهت، تشير إليه الدثائر الإسلامية بلغةٍ حيةٍ وفاعلة. فنحن نقرأُ في القرآن: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ (ق ٤٩ : ١٠). وقال النبي محمد (ﷺ) مخاطباً أصحابه في آخِر حجةٍ حجَّها: «إعلموا أنّ المسلم أخُ المسلم، وأنّ المسلمين إخوة». وهذه النصوص والمواقف، إضافةً إلى تقريراتٍ أُخرى، تشكّل أساساً عقَدياً متيناً لاجتماع المسلمين وتضامُنهم. لكن هناك أيضاً سببٌ تاريخيٌّ يعلِّلُ ثبات هذا المبدأ

(*) كان المفروض أن يُنشر هذا التقديم في الطبعة الأولى للكتاب، وحال دون ذلك التسرع والنسيان. وقد ترجمها الأستاذ رضوان السيد وننشرها في الطبعة الثانية (٢٠١٣).

وتأكُّده في حياة المسلمين والإسلام. فبخلاف المسيح (عليه السلام) وبوذا كان النبي محمدٌ (صلى الله عليه وسلم) مؤسِّساً لدولة. وقد شارك أتباعُهُ معه في هذا المشروع السياسي الذي يتطلَّب ويشجّع التضامُنَ في هذا العالم وفي العالم الآخَر.

وبالطبع فإنّ كلَّ تضامُنٍ في أي جماعةٍ إنسانيةٍ يبقى ناقصاً؛ إذ قلةٌ من الناس وحسْب تكون غير أنانيةٍ تماماً. أمّا أكثر الناس فإنهم عاجلاً أو آجلاً يسعون وراء المغانم الفردية أو الفئوية، على حساب الجماعة العامة. ولذلك ليس من المفاجئ أنّ التضامُن الإسلامي ما حال دون اندلاع الحرب الأهلية في الجيل اللاحق على وفاة رسول الله. كما إنّ هذا التضامُنَ تخلخل أيضاً نتيجة النجاح الذي حققته الجماعة الإسلامية الأولى في حروب الفتوحات قبل الحرب الأهلية وبعدها. وهي الحروب التي مدَّت السيطرة الإسلامية ما بين إسبانيا وآسيا الوسطى ـ وهي مناطق وأقاليم ما اجتمعت تحت سلطة إمبراطوريةٍ واحدةٍ من قبل، كما إنها لم تجتمع تحت سيطرة أحدٍ من بعد. إنّ حقائق ووقائع الجغرافيا هذه عَنَت أنّ مناطق بهذا الاتّساع لن تستمر موحَّدةً من الناحية السياسية. وبالفعل، فإنه خلال قرنين أو ثلاثة انقسم العالم الإسلامي إلى عدة دول، وما عاد المسلمون موحَّدين ضمن مشروعٍ سياسيٍّ واحد. وهذا يعني أنه بالمقارنة مع سنيّ الإسلام الأُولى؛ فإنّ التضامُنَ الإسلاميَّ تضاءل ووصل إلى حدود انعدام التأثير ظاهراً. لكنّ هذا لا يعني أنّ روح التضامن الإسلامي الواحد قد اختفت، أو أنه ما عاد أكثر من مثالٍ لا تأثير له في الواقع. ولنذكر مَثَلاً عملياً على ذلك. فكل من يجمع ويقارن تقارير عن المجاعات في أنحاء مختلفة من العالم في أزمنةٍ مختلفة، يلاحظ ظاهرةً مفاجئةً تقترن بهذه المجاعات أو تنجُمُ عنها: المجاعات تقود إلى العبودية. فالبشر الجائعون يبيعون أنفسهم وأطفالهم وحتى نساؤهم، محاولين بذلك، وفي محاولةٍ يائسة لضمان أنّ الذين يحبونهم سيظلّون على قيد الحياة. وقد حدث ذلك بالفعل في الصين والهند، كما حدث في أوروبا، إلى أن اختفت مؤسسة الرق من الوجود. وعلى سبيل المثال؛ فإنّ المقريزي في تقاريره عن المجاعات في مصر في العصور الوسطى يذكر حالةً واحدةً للاستعباد نتيجة المجاعة وقد حدثت في اليمن وليس في مصر. إنّ بيع الأحرار هذا، كان مناقضاً لأحكام الفقه الإسلامي في نظر جمهور الفقهاء. وهو مناقضٌ بالطبع لأعرافٍ وقوانين أُخرى في ثقافاتٍ أُخرى ومواطن أُخرى، لكنه كان يحدث بكثرة. ونُدرة حدوثه في مناطق دار الإسلام، تدل على أنّ الأحكام الفقهية الإسلامية ظلّت مؤثّرةً بسبب سيادة مبدأ وروح التضامُن الإسلامي.

والتضامُن الإسلاميُّ هذا، أياً يكن عدمُ كماله في الواقع، ظلَّ أقوى إلى حدودٍ بعيدةٍ من مثائله ومشابهاته في الديانات العالمية الأخرى.

إنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو واجبٌ كان يُطبَّقُ بين الإخوة والأخوات. وهو بسبب قوته وقدراته الإلزامية والالتزامية عنى ويعني الإنكار على من يرتكب الخطأ أو يحاوله.

أمّا الوجه الآخر في الإسلام، والذي كانت له أهميةٌ تقع في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو غياب الهرمية الكهنوتية في إدارة الجماعة المؤمنة وعلائقها بالمقدس. فلدى الجماعات المسيحية الأُولى ما كانت هناك هرمية إلّا في الحدود الدنيا. إنما خلال القرون اللاحقة تطورت الأُمور إلى حدودٍ بعيدةٍ وقامت هرميةٌ كهنوتيةٌ شديدة الصرامة وهائلة السلطة. وهذا يصدق على كل الفِرَق في التقليد المسيحي قبل زمن الإصلاح (البروتستانتي). والمعروف أنّ بعض الشِيَع المسيحية حاولت العودة إلى زمن البساطة الأُولى للجماعات المسيحية. وما مضى هذا التطور للهرمية الدينية إلى الحدود القصوى، كما مضى لدى الكنيسة الكاثوليكية. فتنظيم هذه المؤسسة يبلغ من قوته أنه استمرّ في الحضور والتأثير الشديد في القسم الأكبر من الألفي عام الماضية. وفي القرون الأخيرة فإنّ تأثيره وفعاليته امتدا إلى قاراتٍ أُخرى. وقد كان لحضور هذه الهرمية تأثيره الكبير في الإحساس المسيحي بمعنى الجماعة. فالمسيحيون مثل المسلمين، يعبرون عن التضامن فيما بينهم مستخدمين اللغة المجازية للعائلة وعلائقها. إنما هناك فرقٌ واضح بين الدينين: فأهمُّ مرجعيات التعبير في هذه اللغة المجازية لدى المسيحيين، أنهم يتوجهون بالخطاب إلى كهنة المؤسَّسة بلقب: «أبونا» أو «آباؤنا». وهكذا فإنّ العلاقة المركزية في الدين تشبه العلاقة بين الآباء والأبناء، وليس العلاقة بين الإخوة والأخوات!

إنّ أهمية هذا التطور في المسيحية، لموضوعنا، بما في ذلك ظهور الهرمية الكهنوتية، يمكن تبيُّنُها من الملحق الذي وضعتُه في نهاية هذا الكتاب. ففي الملحق حديثٌ عن أُسقُفٍ مسيحيٍّ عاش بين المسلمين وعرف ثقافتهم وأدبياتهم الدينية، وحاول أن يستعير المبدأ الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يُدخِلَهُ مع التعديلات الضرورية ضمن عالم الثقافة المسيحية. لكنه ـ وتبعاً للتقاليد المسيحية السائدة ـ جعل واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوطاً بتلك السلطة الكهنوتية دون الجماعة المسيحية العامة. ولو أنّ تطوراً مُشابهاً حدث في الإسلام، وظهرت مؤسسةٌ

كهنوتيةٌ كتلك التي تبلورت في المسيحية؛ فإنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كان سيُعاني المصائر ذاتها التي عاناها في المسيحية!

إنّ هذين البُعْدين أو الوجهين يسهمان في تبيان أسباب صلابة وبقاء أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي والممارسة الإسلامية. وهذا بدوره يفسّر أسباب خلود هذا الواجب في الإسلام، وأنه ظلَّ حاضراً تجري العودة إليه شرحاً والتزاماً وتطويراً في الأدبيات الدينية الشاسعة على مدى العالم الإسلامي. وفي هذا الكتاب عدتُ إلى هذه المادّة الشاسعة وجمعْتُ منها بقدر ما استطعت. وقد كان طموحي أن أُغطّي كل أجزاء العالم الإسلامي، وكلَّ الحِقَب في التاريخ الإسلامي، وأن أدرس كل الآراء في المدارس الإسلامية المختلفة. ولا أحتاج إلى الاعتراف هنا أنه بقيت هناك ثقوبٌ ووجوه نقص في بحوثي هذه. وبعض وجوه النقص صغيرة وبعضها الآخر كبير. ولا شكَّ أنَّ تقدم الدراسات في هذا الحقل سوف يُسهم في المراجعة والتصحيح، كما إنه سيفتح المزيد من الآفاق التي استشرفتُها في هذا الكتاب.

وفي ختام هذه المقدمة الموجزة للترجمة العربية، يسرُّني، إلى أبعد حدّ، التعبير عن شكري للدكتور عبد الرحمن السالمي الذي كان صاحب فكرة ترجمة الكتاب إلى لغة الضاد. وعبد الرحمن السالمي هو حفيد العالم الجليل نور الدين السالمي الذي ذكرتُ جهوده في المجال المدروس في أحد فصول الكتاب. كما أودُّ أن أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ رضوان السيد الذي أمضى وقتاً طويلاً في الترجمة والمراجعة والتقديم. وكذلك السيد عمار الجلاصي الذي أسهم إسهاماً رائعاً في النقل والتعريب. إنه جهدٌ ضخمٌ ومشْرقٌ ذلك الذي قام به الزملاء الثلاثة، وأنا شديد الامتنان لهم جميعاً. .

٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧

في التمهيـــد

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: المقولة والتاريخ والفقه ومسائل الشأن العام

أولاً: القرآن: المفهوم وتحديداته

هناك ثلاثة أنواع من الآيات التي يذكر فيها مفردا «المعروف» و«المنكر» مقترنين أو غير مقترنين.

النوع الأول، وهو الذي يحصل فيه الاقتران، وهو موضوع البحث هنا، هو الأكثر وروداً في القرآن الكريم وبثلاث صيغ: **صيغة الخبر**؛ مثل ﴿**يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر...**﴾ (التوبة: ٦٧)، و**صيغة الوصف**؛ أي وصف المؤمنين المثاليين: مثل ﴿**كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ (آل عمران: ١١٠)، أو مثل ﴿**الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر..**﴾ (التوبة: ١١٢)، و**صيغة الأمر**؛ مثل ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر...**﴾ (آل عمران: ١٠٤)؛ ومن مثل ﴿**يا بُنيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانهِ عن المنكر واصبر على ما أصابك...**﴾ (لقمان: ١٧).

النوع الثاني، وهو كثير الورود في القرآن، ويُفرد فيه «المعروف» وحده بالذكر، وهو يعني بوضوح: الإجادة في المعاملة أو السلوك، والإحسان في العطاء. وذلك على مثل قوله تعالى: ﴿**فأمسكوهن بالمعروف أو سرّحوهن بمعروف**﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقوله تعالى ﴿**فلا جُناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف**﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وقوله تعالى ﴿**قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذى...**﴾ (البقرة: ٢٦٣)، وقوله تعالى ﴿**وعاشروهن بالمعروف**﴾ (النساء: ١٩). وكما يتضح مما أوردنا من آيات؛ فإن أكثر مرّات ورود مفرد «المعروف» على الانفراد ـ فضلاً عن تحدّد المعنى بالسماحة في القول والسلوك والتصرف ـ متعلّق بالمشكلات الأسرية، وطرائق التعامل مع المرأة في حالات النزاع أو الافتراق.

و**النوع الثالث** من أنواع ذكر مصطلحي «المعروف والمنكر» أو أحدهما، هو المختصُّ بذكر «المنكر» بمفرده، من مثل ﴿**كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه...**﴾

(المائدة: ٧٩). ومن مثل ﴿**تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر...**﴾ (الحج: ٧٢). ومن مثل ﴿**أئنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديكم المنكر...**﴾ (العنكبوت: ٢٩). ومن مثل ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغْي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾ (النحل: ٩٠). والواضح مما ذكرناه من الآيات التي ينفرد فيها «المنكر» بالذكر، أن معناه الشّر، بشتّى أنواعه وصيغه من مثل الكفر بالله، وارتكاب الفواحش العلنية، وقطع الطريق، والاعتداء على الناس... إلخ.

وبذلك يصبح معنيا المفردين «معروف ومنكر»، واضحين وللجهتين: **جهة السياقات القرآنية** التي يردان فيهما، و**لجهة المعنى اللغوي** المُتداول في المعاجم، قبل التعرّض للظلال والمعاني الثواني، التي يلجأ فيها اللغويون أيضاً للقرآن، وللشعر العربي القديم.

إنما ما هو المقياس في إنكار أو رفض هذا الأمر، واعتباره بالتالي منكراً، واستحسان الأمر الآخر، واعتباره معروفاً؟ أو من هي سلطة التحديد؟ أو بتعبير ثالث: ما مصدر اعتبار هذا الأمر معروفاً أو مستحسناً أو مشروعاً، واعتبار ذاك الأمر مكروهاً أو مُداناً أو منكراً؟

السياقاتُ القرآنية سواء في حالات الاقتران أو الانفراد ليست مؤكدة أو شديدة الوضوح. لكنّ المتبادر منها أنّ المصدر الأوليّ لمقاربة مسألتي الخير والشر أو المعروف والمنكر إنما هو الأعراف المستقرّة أو العقل الجمعيُّ. وقد اعتبر القرآن الكريم «الفطرة» الإنسانية أساساً لقيم الإيمان والخير ﴿...**فطرة الله التي فطر الناس عليها...**﴾ (الروم: ٣٠)، وفسّرها النبي (ﷺ) بهذا المعنى في حديث مشهور «كل مولود يُولد على الفطرة» - ثم جرى قرن أو ربط «الشريعة» لدى المفسرين بهاتين المقولتين: مقولة المعروف والمنكر على أساس الفطرة، ونواتجها في العُرف العام؛ بحيث يجري في أكثر الأحيان ومع استتباب التجربة الإسلامية التعبير عن المعروف بأنه ما صدر عن الشريعة أو ما كان شرعياً، وعن المنكر بأنه ما خالف الشريعة أو ما كان غير شرعي. والمعروف أن هذا المبحث في سلطة تحديد الخير والشر أو الحَسَن والقبيح (؟) تطور لدى المتكلمين بعد القرن الثالث الهجري. وظهر من قال بالاستحسان العقلي، ومن قال بالاستحسان الشرعي.

لكن عندما أقرأ الأمر على هذه الشاكلة بالنسبة للقرنين الهجريين الأولين؛ فليس معنى ذلك أنّ العمليات التفسيرية والفقهية والتجريبية الاجتماعية والسياسية، جرت على هذا الخط المستقيم والبسيط. إذ إنّ المفسرين الأوائل اختلفوا في تفسير آيات الاقتران بين المعروف والمنكر؛ فمنهم من اعتبرهما مقارنين للإسلام نفسه، ومنهم من اعتبر أنّ معناهما الملازم للإسلام هو الجهاد، أي أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، وإن تناول واجبات للمؤمن أو للمؤمنين ذات طابع داخلي؛ فإنه بالدرجة الأولى يتعلق بواجبات الأمة تجاه الخارج أو مهماتها بالخارج في نشر الدعوة بشتّى السبل ومنها الجهاد.

وقد كان واضحاً خلال القرنين بل القرون الهجرية الثلاثة الأولى أنّ الذي رجّح هذا التأويل ـ وليس التفسير ـ للآيات القرآنية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس السياقات القرآنية لتلك الآيات وحسب؛ بل الظروف التاريخية لقيام الدولة والفتوحات، ثم استمرار الجبهتين بين المسلمين وخصومهم، في المشرق مع الشعوب التركية، وفي بلاد الشام مع البيزنطيين. ويتضح ذلك من الاختلاف بشأن «فرضية» الجهاد بين علماء الشام، وعلماء الحجاز في مطالع القرن الثاني الهجري. فقد كان علماء الحجاز يرون أن الجهاد مستحسَنٌ أو مندوبٌ، في حين كان الشاميون، الذين يعانون من هجمات البيزنطيين عليهم في شمال بلاد الشام، يعتبرون الجهاد واجباً على سائر المسلمين. ثم ما لبث الجهاد ـ حوالى منتصف القرن الثاني الهجري ـ أن انفصل عن مقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لأن الدولة استأثرت به، واعتبرته من مهماتها وواجباتها ومسوّغات شرعيتها. وفي كتابَيْ **السير** لمحمد النفس الزكية (ـ ١٤٥هـ/ ٧٦٢م)، والأوزاعي (ـ ١٥٧هـ/ ٧٧٣م) آثارٌ باديةٌ للصراع بين الأمرين، أو التنافس بين المبدأين: مبدأ المهمة والمسؤولية الفردية، ومبدأ المهمة والمسؤولية الجماعية من طريق اعتبارات السلطة السياسية. ففي الكتابين اللذين وصلتنا نصوصٌ ومقتبساتٌ منهما، ترد عبارات مثل: «فإن خرج متطوعاً أو متلصّصاً فغنم. . .» ومثل: «ومن شتّى وحده في أرض العدوّ، أو عرض لداخلٍ إلى دار الإسلام. . .» ـ محتجاً في الحالتين بأنه إنما يمارس الجهاد باعتباره فريضةً فرديّةً، بمقتضى التمدح القرآني بالجهاد أو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن ذلك لا يُعتبر من «العمل الحسن». أما الدولة من جهتها فقد أوضحت وجهة نظرها في العهدين الأموي والعباسي. فعلى المسكوكات الأموية المعرّبة أيام عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٤ ـ ٧٠٥م) بين العامين ٧٥ و٧٩هـ/ ٦٩٤ ـ ٦٩٨م صورةٌ للخليفة الأموي يتأبط سيفه تحت آية قرآنية نصّها ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليُظهرَهُ على الدين كله**﴾ (التوبة: ٣٣)، وفي أسفل الدينار المسكوك: خليفة الله عبد الله عبد الملك بن مروان! فالمهمات العالمية للإسلام، وفي طليعتها حماية دار الإسلام والدفاع عنها هي من خصائص وامتيازات خليفة الله، وأمير المؤمنين. أما الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (٣٦ ـ ٥٩هـ/ ٦٥٦ ـ ٦٧٨م) فقد نظّم الأمر نهائياً في هذه المسألة حيث اشترط على «المتطوّعة» أفراداً وجماعات، ممن يريدون الجهاد، أن يجهزوا أنفسهم بأنفسهم، ثم أن ينضموا الى «أمير الصائفة» ويلتزموا بأوامره في الزحف والإياب وتوزيع الغنائم؛ ولذا نجد في الحملات العباسية إلى الجبهة مع البيزنطيين مرتزقةً (جنداً

نظاميين يقبضون مرتبات) ومتطوعين. أمّا الآخرون من سكان المناطق الحدودية، فقد صاروا جميعاً من موظفي الدولة ومرابطيها إلى أن انهارت الجبهة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي؛ لكنّ لذلك حديثاً آخر.

ثانياً: الأمر بالمعروف باعتباره واجباً فردياً ومسؤوليةً شرعيةً وأخلاقية

في الوقت الذي كان فيه الجهاد يتحول إلى واجب على الجماعة من خلال إمامها؛ كان مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ومن خلال الممارسة ـ تتطور إدراكاته بوصفه مسؤوليةً على الأفراد والجماعات، ثم يتطور إلى حق لأولئك الأفراد، وتلك الفئات. وعندما نقرّر ذلك، ونعتبر أنه حصل، وصار أمراً مستقراً في النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي؛ فذلك استناداً إلى القصص الكثيرة عن أفرادٍ كانوا يبادرون بالتصدّي للمفاسد الاجتماعية أو ما يعتبرونه كذلك، مستندين في ذاك التصدي إلى واجبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ واستناداً إلى برامج وممارسات المتمردين والثوار على السلطات منذ ثورة «القرّاء» مع ابن الأشعث (٨٢ ـ ٨٤هـ/ ٧٠١ ـ ٧٠٣م)، وإلى أواسط القرن الثالث الهجري ـ واستناداً أخيراً إلى حكايات تصدّي أفراد من المحتسبين للأمراء والخلفاء والسلاطين بقول ما يعتبرونه «كلمة الحق» التي يكون عليهم أنْ يصدعوا بها، مهما كلَّف الأمر.

هناك إذن ثلاثة مظاهر لارتفاع شأن تلك التبادلية بين الواجب والحق في الحقبة التأسيسية التي نتحدث عنها؛ وهي التي تُشعر بالترابط بين المسؤولية والمشاركة، أو بين الواجب والمسؤولية من جهة، وحق المشاركة من جهة ثانية، واللذين يستندان إلى دوافع دينية وأخلاقية عميقة: فهناك أفراد كثيرون، ومنذ أيام عمر بن الخطاب، الخليفة الراشدي الثاني، كانوا يعتبرون أن من واجبهم ومسؤوليتهم مكافحة المنكرات ومسائل الفساد في المجتمع. وقد ذكر مؤلف هذا الكتاب مايكل كوك (M. Cook) قصصاً كثيرة عن هذا الحماس للمحافظة الاجتماعية والأخلاقية، أو للإصلاح الاجتماعي والأخلاقي في فقرة «السِيَر» من كتابه. ومنذ البداية، وقبل التصادم بين حق الفرد ومسؤوليته في المجال الاجتماعي، وحق السلطة، ظهرت مشكلة صوْن الحياة الخاصة وحُرُماتها، تجاه السلطة والسلطان، وتجاه المتحمسين الدينيين والأخلاقيين أو الفضوليين. كما ظهر تباين أقل قيمة، وإن يكن ملحوظاً، ومرة أخرى في مفهومي المعروف والمنكر في المجال الاجتماعي. فإذا كان شرب الخمر، أو التعرض للنساء والأطفال والعجزة علناً وفي الشارع، منكراً يمكن أو يجب أن يُكافح، فماذا عن إلقاء الخطب في الشارع أو على أبواب المساجد، أو حمل بعض الآلات الموسيقية، أو التدخل لمنع حصول صفقة بين بائع ومشتر باعتبار الغرر في نظر الناهي عن المنكر؟! في هذه الحالات، هل

المقياس أعراف المصر والمكان، أم نصوص الشريعة إن وُجدت، أم الاجتهاد من جانب المتحمس المتدخل؟

لكن وكما هو المعتاد في سائر أنحاء العالم، وفي كل الثقافات، يظل الأبلغ والأكثر دلالة على المسؤولية والواجب والحقّ، والتبادُل أو الترابُط بينها: الشأن السياسي. والإحالةُ على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قضايا الشأن العامّ (السياسي) حدثت في الأغلب الأعم في التجربة الإسلامية بشكلين:

ـ أن يقوم محتسب (أي قاصدٌ وجه الله وثوابه) بالتعرض علناً لمسؤولٍ خليفةً كان أو أميراً أو والياً أو وجيهاً ذا شأن، نهياً له عن منكر يعتقد الناهي أنّ المسؤول ارتكبه، أو أمراً له بمعروف يعتقد الآمر أنه أهمله. وفي ذلك جاء الأثر النبوي المتعدد الصيغ والروايات وأشهر رواياته: «أفضل الجهاد كلمة حق عند أمير (أو سلطان) جائر»، وتضيف إحدى روايات الحديث: «يُقتلُ عليها». وفي تاريخنا السياسي مئات القصص عن هذا الأمر بهذا الشكل. وبقصة معبرة عن هذه الحالة افتتح مايكل كوك مؤلف هذا الكتاب فصول عمله الضخم، وهي قصة «صائغ مرو». تقول إحدى صيغ القصة: «روي أن إبراهيم بن ميمون الصائغ بمرو عاصمة خراسان ـ أتى أبا مسلم الخراساني داعية العباسيين عام ١٣١ للهجرة) فوعظه فقال له: انصرف إلى منزلك، فقد عرفنا رأيك! فرجع فتحنّط وتكفَّن وأتاه وهو في مجمع من الناس فوعظه وكلمه بكلام شديد فأمر به فقُتل وطُرح في بئر»[1]! وما كانت الأمور تصل إلى هذا الحد دائماً أو فيً أكثر الحالات فهناك عدة قصص عن مسؤولين أمويين وعباسيين تعرضوا للنكير علناً، فسَجنوا أو جادلوا أو غضبوا، لكنهم لم يقتلوا الصادع بالحق. بيد أن الأهم هنا ليس صنيع السلطة أو الأمير، بل دوافع الآمر أو الناهي، وهي في كثير من الأحوال استشهادية واحتسابية، ولا تأبه بالعواقب إما لأن المتطوّع المحتسب ضاق ذرعاً بالظلم النازل بالناس، أو لأنه أراد أن يثبت حق المسلم في محاسبة حاكمه. وفي حالة صائغ مرو تقول الروايات إن الرجل استشار الإمام أبا حنيفة (ـ ١٥٠هـ/ ٧٦٧هـ) قبل الإقدام، فناقش معه مسألة الجدوى، وليس حقه في الاعتراض، ونصحه بأن لا يفعل، لأن أبا مسلم جبار، ولن تكون النتيجة غير قتله، دون فائدة ترجى. والواضح من مآل الأمور أن الصائغ كان يغلّب مسألة المبدأ على الجدوى أو الفائدة المباشرة. والأمر نفسه يقال في حالة الحسن بن صالح بن حيّ، الفقيه الزيدي الكوفي والذي ثار مع عدد من المتمردين على العباسيين، ثم تابع العمل المُعارض بمفرده، لكنه مات على فراشه «لأن ابن حي استَصلب، ولم يجد أحداً يصلبه»! ولا شك أن هذا الروح الاحتسابي المصمم كان وراء

---

(١) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير أو المسمى الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر، مج ٩، ص ٣٧٤.

انتشار حديث «المنازل الثلاث» الذي اعتمدته سائر المذاهب الفقهية، وله مثل الحديث الأول عشرات الصيغ، وإنما أشهر صيغه: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

ولدينا في هذا السياق حدث تاريخي إيجابي ـ إذا صح التعبير ـ كانت دوافعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما ليس في مواجهة السلطة، بل في مواجهة الفوضى. فعندما تصارع الأمين والمأمون على السلطة بعد موت والدهما هارون الرشيد عام ١٩٣هـ/ ٨٠٨م، امتد الصراع على مدى خمس سنوات، إلى أن نجحت جيوش المأمون في قتل الخليفة الأمين عام ١٩٨هـ/ ٨١٣م، لكنّ المأمون المنتصر بقي بمرو، وما استطاع المجيء إلى بغداد حتى العام ٢٠٤هـ/ ٨١٩م. وبذلك بقيت بغداد سائبةً وبدون سلطةٍ على مدى خمس سنواتٍ ونصف. وباسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أقبل ثلاثة محتسبين هم: خالد الدريوش، وسهل بن سلامة، وأحمد بن نصر الخزاعي (متعاونين أو على التوالي؟)، على حماية الأحياء من اللصوص ومن الفوضى، وتنظيم إدارة المدينة ومعيشة سكانها بواسطة متطوعين من عقلاء المدينة ومدنييها، حملوا السلاح أيضاً. وانتهت هذه الإدارة واختفى القائمون عليها ـ وسط أسف السكان ـ بمجرد ظهور المأمون في المدينة!

ـ أما الشكل الثاني للتعرّض للسلطة والسلطان باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو باسم العودة للكتاب والسنة، أو تطلّب العدالة في قسمة الفيء، أو أخيراً وليس آخراً، للاعتقاد بعدم شرعية السلطان، لأنه وصل للسلطة بدون شورى، فهو التحرك ذو الطابع الجماعي المنظم من جانب فئة ذات دوافع دينية/ سياسية. ولا شك أن هذا كان هو الأخطر على مدى القرون الهجرية الثلاثة الأولى للتجربة الإسلامية. وكما في الحالة الأولى أي الصدع الفردي بالحق في وجه السلطة الجائرة؛ فإن حركات التمرد الشوروية أو الثائرة على المنكر أيام الأمويين والعباسيين الأوائل، ما وجدت نجاحاً بارزاً أو أنها بالتعبير القديم: فشلت في «تغيير المنكر»! والطريف أن حركة التغيير الأولى ذات الدوافع السياسية البحتة نجحت في الظاهر، وإن تركت نتائج مختلطة. والمعْنيُّ بذلك تحرك جماعات من أجناد مصر والبصرة والكوفة إلى المدينة المنورة عام ٣٥هـ/ ٦٥٥م لإرغام الخليفة عثمان بن عفان على الاستقالة. وقد حاصروه عدة أسابيع، وعندما رفض ترك السلطة، دخل بعضهم عليه فقتلوه، وبايعوا الإمام علياً بالأمر من بعده. بيد أن بعض أشد أنصار علي حماساً عادوا فانشقّوا عليه وقاتلوه وقتلوه، فكان ذلك سبب وصول معاوية للسلطة عام ٤١هـ/ ٦٦١م وبدون شورى، وباسم الخليفة الشهيد المظلوم عثمان بن عفّان!

والقصة بعد ذلك معروفة، فقد حدثت عشرات أحداث التمرد، وفي سائر أنحاء الدولة على الأمويين وما نجحت واحدةٌ منها في إيصال مرشحها للسلطة. أما العباسيون

الذين أسقطوا الأمويين عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م وأخذوا السلطة، فما فازوا باسم تغيير المنكر ولا إحلال الشورى، بل باسم حق أهل البيت! وقد ذُكر تغيير المنكر، وحق المحاسبة للسلطة، في ثلاثة تمردات ضد الأمويين على الخصوص: القُرّاء في تمرد ابن الأشعث ٨٢ ـ ٨٤هـ/ ٧٠١ ـ ٧٠٣م، وحركة الحارث بن سريج في خراسان ١٢٠ ـ ١٢٨هـ/ ٧٣٧ ـ ٧٤٥م، وثورة زيد بن علي بن الحسين ١٢١ ـ ١٢٢هـ/ ٧٣٨ ـ ٧٣٩م. وقد واجهت السلطات أحداث التمرد المذكورة هنا، وأحداث التمرد الكثيرة من جانب ثوار المحكّمة (الذين ينبُزُهُمُ المؤرخون والمتكلّمون بلقب الخوارج) بالمناهضة المسلحة أساساً، وبتطوير خطاب عام له عمادان: التحذير من «الفتنة» وسفك الدم، ونشْر محاسن «الطاعة والجماعة» (قارن بيانات الديوان الأموي في رسائل عبد الحميد الكاتب). وفيما عدا ثوار المحكّمة، الذين ما فلّ الفشل من عزائمهم؛ فإن النخب الدينية والسياسية الأخرى، شاع لديها خطاب «اعتزال الفتنة» و«الصبر على السلطة الجائرة». واحتاج الأمر إلى عدة قرون ليصل ابن حجر العسقلاني (ـ ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) إلى استخلاصاتٍ بشأن سواد سلوك «الاعتزال في الفتنة» بين العلماء إذ قال في **تهذيب التهذيب** إن الرأي في الخروج على الأئمة بالسيف لدفع الجور مذهبٌ للسلف قديم[٢]، لكن الأمر استقر على ترْكه لمّا رأوا أنه أفْضى إلى أشد منه! على أن الفقهاء، وفي العصر العباسي الأول (١٣٢ ـ ٢٤٨هـ/ ٧٤٩ ـ ٨٦٢م) ما استسلموا لهذا الفشل التاريخي، وحاولوا الاحتفاظ بحق الاعتراض، وحق التظلّم والمحاسبة، باشتراع «أحكام البغاة»، أي المعارضين السياسيين، أو كما قالوا «الذين لهم دعوى وتأويل» ـ تفرقةً بينهم وبين المحاربين من قُطّاع الطرق والعصابات المسلحة، والذين كان الأمويون والعباسيون يريدون إلحاق كل ثائر سياسي بهم ـ فرأوا أن للمعارضين هؤلاء حق التجمهر والاحتجاج وطلب رفْع الظلْم، دونما استعمال للسلاح. لكنهم حتى لو استعملوا السلاح؛ فإنهم في حالة الهزيمة أو إلقاء السلاح، يكون من الضروري على السلطات مصالحتهم، وعدم سجنهم أو مصادرة ممتلكاتهم، أو قتلهم أو محاكمتهم على ما ارتكبوه في «الفتنة»، وتحقيق ما يمكن من مطالبهم، ولو من طريق الاحتكام إلى القضاء، قضاء المظالم، أو القضاء العادي، وبذلك فقد اشترعوا مواصفاتٍ لما صار يُعرف اليوم بالجريمة السياسية. وقد ذكر الفقهاء ذلك في كتب «السِيَر» في القرن الثاني الهجري، ثم أثبت ذلك الإمام الشافعي (ـ ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) في بابٍ في كتاب **الأم**، وصارت تلك الممارسة عادةً لفقهاء المذاهب جميعاً في كتبهم الفقهية العامة إلى نهايات المرحلة الكلاسيكية في التجربة الفقهية والسياسية الإسلامية.

---

(٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م])، مج ٢، ص ٢٨٨.

ثالثاً: كتاب كوك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

تأثر المستشرق الكبير مايكل كوك بكلام الإمام الغزالي (ـ ٤٥٠هـ/ ١١١١م) في **إحياء علوم الدين**، في الفصل الذي عقده فيه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث قال في مطلعه إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل الإسلام، وجوهر الدين؛ فكان ذلك من دوافع إقدامه على بحث هذا الأمر في الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي المكتوب كله. وقد التزم كوك في عمله ظاهراً بالطرائق الفيلولوجية لاستشراق القرنين التاسع عشر والعشرين، فاستوعب كل ذكر لهذين المفردين في التراث الإسلامي الكلاسيكي، وعن طريق القراءة الهائلة، والتنظيم الدقيق، وقبل أن يسهّل الكومبيوتر والإنترنت الأعمال الاستقصائية. بيد أن إشكالية الكتاب العظيم هذا إشكالية شديدة الحداثة إذا صح التعبير. إشكاليته هي إشكالية المواطنة المعاصرة والتي تقول بحق الجميع في المشاركة والمحاسبة والمراقبة لمسائل الشأن العام، والإسهام في تحقيق الخير العام، والتدخل من أجل التصحيح والتغيير. وهو يرى أنها توافرت وبعمق ديني وأخلاقي في التجربة الإسلامية الكلاسيكية بسبب إصرار المسلمين عليها وما تزال لها تأثيرات في الإسلام الحديث والمعاصر، ولدى سائر الفرق والمذاهب.

بدأ المؤلف كتابه بقصتين، إحداهما في «التوطئة» والأخرى في «المدخل». في «التوطئة» ذكر قصة المرأة التي اغتُصبت في محطة قطار في شيكاغو عام ١٩٨٨، وما تدخّل عشرات المشاهدين لإنقاذها أو ردع الجاني، وماذا يعنيه ذلك في سياق المسؤولية الأخلاقية والقانونية والدينية العامة. ودون أن يصارح قرّاءه بالمقارنة أو التعليل، انتقل مرةً واحدةً في «المدخل» إلى قصة «صائغ مرو» الذي تصدى لأبي مسلم الخراساني، بطل الثورة العباسية، لردعه عن الظلم ففقد حياته استناداً لاعتقاده بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم انصرف كوك لتتبع هذا المبدأ في النص القرآني، ثم في نصوص المفسرين الأوائل. وعلى غير عادته، فإنه لم يُطل في هذا القسم، لاستظهاره أن المفسرين لم يكن لهم كبير تأثير في مجرى التجربة الإسلامية فيما يتعلق بهذا المبدأ على الأقل. وأطال أكثر في استعراض الأحاديث النبوية التي تذكر هذا المبدأ وضوابطه، وأهمها حديثا: التصدي للجائر لمنعه من الجور، والمنازل الثلاث. ثم انصرف إلى سلوكات المحتسبين المتميزين الأوائل الذين طبّقوا فردياً هذا المبدأ وما عانوه أو ما ترتب على ذلك من نتائج. وأقبل كوك بعد هذه التمهيدات لاستكشاف «قلب العمل»، أي تجليات هذا المبدأ في التجربة الكلامية والفقهية الإسلامية. اهتمّ اهتماماً خاصاً بالإمام أحمد بن حنبل وحركته الدينية/ الاجتماعية والسياسية، ثم بالحنابلة في بغداد ودمشق، ملْقياً ضوءاً على خصوصية ابن تيمية، ثم

الوهابية، والدول السعودية الثلاث حتى السبعينيات من القرن العشرين. واهتمّ ثانياً بالمعتزلة، ومعنى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أُصولهم الخمسة. وتفرّغ بتبسّط أكبر لفرقتي الزيدية (ذات الاهتمام الخاص بالمبدأ)، والإمامية؛ ملاحظاً أن الإمامية الإثني عشرية اهتموا بهذا المبدأ حديثاً أكثر مما اهتموا به في القديم. ولستُ أدري لماذا قدّم دراسة آراء الحنفية والشافعية خلال المرحلة الكلاسيكية على الإباضية. إذ المعروف أن الإباضية ـ مثل الزيدية ـ ذوو تأثير كبير في التطورات التاريخية الأولى لهذا المبدأ قبل قيام المذاهب. ثم أنهى قراءة المرحلة الكلاسيكية بفقرة متميزة عن الإمام الغزالي (الفقيه الشافعي الكبير، والصوفي البارز) لأهمية الفصل الذي عقده للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه الرئيس: **إحياء علوم الدين**، وتأثيراته على كل الفرق والمذاهب الإسلامية في القديم والحديث. وبعد تأملاتٍ متعجِّلةٍ بعض الشيء لبعض القضايا التي لم يعالجها من قبل مثل الأبعاد السياسية للنهي عن المنكر؛ ألقى نظرةً موجزةً أيضاً على التطورات في العصر الحديث لدى السنة والشيعة. وبحث بشيءٍ من الخَفَر والتردد إمكانية تأثير مبدأ النهي عن المنكر في ظهور الأصوليات الإسلامية المعاصرة: فهل يشكّل سلوك الإسلاميين المتشدّدين في العصر الحاضر، عودةً للربط بين «الجهاد» ومبدأ الأمر بالمعروف، كما استظهرتُ في بعض مقالاتي؟! ثم عقد مقارناتٍ بين الجاهلية والإسلام فيما يتصل بالمسؤولية الاجتماعية ودوافعها ـ ثم بين المسيحية أو المسيحيات في القديم والحديث من جهة، والإسلام من جهة ثانية، معتبراً ـ وعلى خلاف المتعارف عليه في الغرب ـ أن التجربة الإسلامية في المسؤولية الاجتماعية ذات الجذور الدينية والأخلاقية أبرز وأعمق معنىً. وكنت في كتابي: **سياسيات الإسلام المعاصر**[٣]، قد ناقشتُ مفهوم الـ«Berufung» أي الإحساس الرسالي أو الدعوي الذي لاحظه السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر (Max Weber) في أخلاق العمل (باعتباره نوعاً من أنواع العبادة) لدى الكالفينيين من البروتستانت على الخصوص (في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**)، ورأيت أن أفضل مفردٍ لترجمته إلى العربية مفرد: الاحتساب (وهو في الإسلام شعورٌ غلابٌ بضرورة أداء الواجب دونما انتظارٍ لفائدةٍ مباشرة، بل لوجه الله ورجاء أجره وثوابه واحتسابه عنده)؛ لكن فيما يبدو فإن الأستاذ كوك لا يرى لهذا المبدأ أثراً ظاهراً في البروتستانتية المعاصرة. وقد أزعج ذلك الأستاذ جون كلسي (الباحث المعروف في أخلاقيات الدين، ومحرّر كتاب: **الحرب العادلة بين المسيحية والإسلام**) فتتبع وجوه الإحساس بالمسؤولية بدوافع دينية وأخلاقية لدى اليهود والمسيحيين المُحدثين، معتبراً

---

(٣) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** ([بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

كوك متجنياً رغم عظمة كتابه. وما انتهى تعجب كوك وإعجابه عند هذا الحد، بل عقد ملحقاً آخر أوضح فيه أن المؤرخ المسيحي المعروف ابن العبري اقتبس نصه في «المسؤولية» (=الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من الإمام الغزالي! أي كأنّ المسألة برُمّتها ما كانت معروفةً لدى المفكرين المسيحيين في الأزمنة الكلاسيكية!

رابعاً: ترجمة الكتاب

كتاب الأستاذ الكبير مايكل كوك، لا يمكن تلخيصه في هذه العجالة، ولا بد من قراءته، بالتفصيل، وتدبره، أكثر من مرة. وقد قمت مع الزميلين الدكتور عمار الجلاصي والدكتور عبد الرحمن السالمي بترجمته خلال سنتين، وبذلْنا في ذلك جهداً كبيراً بالفعل. فالنص طويل وشاسع، والرجل يرجع إلى مئات المصادر المطبوعة والمخطوطة. وقد حاولْنا العودة إليها جميعاً، فكلّفنا ذلك جهداً كبيراً وهائلاً. وهناك خمس أو ست حالات فقط حيث لم نستطع الرجوع إلى مصدر فارسي أو تركي أو مخطوط فريد في إحدى المكتبات. وقد استغرب المؤلف نفسه أنّا تمكنّا إلى هذا الحد من الرجوع إلى المصادر. ولا بد أن أُثني في هذا الصدد وأنا والدكتور عبد الرحمن السالمي، على الزميل الدكتور عمار الجلاصي، الذي قام بالجهد الأبرز في البحث عن مصادر كوك. بيد أن الصعوبة الأخرى تمثّلت في اللغة الدقيقة لغوياً ومصطلحياً لكوك، والتي استغرقت منّا أكبر الجهد والوقت. يُقال إن الترجمة هي أيضاً تفسيرٌ وتأويل. وقد حاولنا أن لا تكون كذلك؛ بل أن تنقل جهد الأستاذ كوك نصاً وروحاً.

* * *

إن كتاب الأستاذ كوك: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي** لا يمثل وحسب استقصاءً واسعاً وشاملاً للتجربة الإسلامية في رؤية العالم والدور والمسؤولية فيهما وعنهما من جانب المسلمين؛ بل هو أيضاً قراءةٌ عميقةٌ ومستوعبةٌ لروح الإسلام كله، وكما سبق القول، من منظور إشكاليات المسؤولية بين الدولة والمواطن في التجربة العالمية المعاصرة.

وقد قام المؤلف بذلك كله بكفاية ومسؤولية عاليتي الوتيرة، وأضاف لذلك وداً بالغاً ـ أو لنقُل أُلفةً ـ ما عرفتُهما منه وله في أعماله السابقة عن هذا الإسلام، وهذه الثقافة الكبرى.

رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية ـ الجامعة اللبنانية
بيروت، يوم عيد الأضحى
٢٠٠٨/١٢/٨

توطئـــة

عشية يوم الخميس في ٢٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٨، اغتُصبت امرأة في محطة قطار فرعية في شيكاغو بحضور أشخاص عدة.

ظهر تقرير وجيز عن الحادثة يوم الأحد التالي في صحيفة **نيويورك تايمز**، يعتمد على بلاغ قدمته الشرطة يوم الجمعة[١]. اللافت في هذا التقرير هو أن أحداً لم يتحرك لمساعدة المعتدى عليها، أو يأبه لنداءاتها ـ ببساطة لأن الاغتصاب تم في ساعة الزحام. وعلى ما ذكر المفتش ديزي مارتن: رأى الحادثة أشخاص عدة، استنجدت المغتصبة بهم، بيد أن أحداً لم يسعفها.

كما ظهر يوم الأحد تقرير أطول في صحيفة **شيكاغو تريبيون**[٢]، أعطى صورةً عن الحادثة، مغايرة إلى حد بعيد. اعتمد التقرير الآخر على بلاغ أصدرته الشرطة يوم السبت، وأعلن ابتداءً أن ستة من الأشخاص الذين كانوا في الموقع، يستحقون التنويه باعتبارهم مواطنين يتحلون بالمسؤولية، وساعدوا الشرطة في التعرف إلى الجاني وإيقافه. وركز التقرير في القسم الذي تلا ذلك على ملابستين، لم يبرزهما بلاغ **التايمز**. **أولاهما** أن الحادثة وقعت في مكان من المحطة تمنع من ولوجه دوارة تسمح بالخروج فقط، و**الثانية** أن الأمور التبست على الحاضرين هناك، فقد قسر الجاني الضحية على الابتسام. ومع أنها صاحت مستغيثة في وقتٍ ما، بحسب الإفادات، فهي لم تفعل ذلك إلا بعدما لاذ الجاني بالفرار. فتصور المتفرجون، في البداية على الأقل، أن

(١) New York Times, 23/9/1988, p. 33.

(٢) بقية المعلومات عن الحادثة مستمدة من تقريره. انظر: Chicago Tribune, 25/9/1988, section 2,1.

المواقعة كانت تتم برضاها. لكن شاباً من بين الحضور، هو رندي كايلز، قال في نفسه: «هذا غريب حقاً»، إذ بدا له كأن في الموقف شيئاً مصطنعاً؛ لذلك لم يركب القطار لما أتى (بينما اشتبه آخرون في حقيقة ما يجري وركبوه). ولما صعدت المجني عليها الدرج وهي تصيح أن الرجل اغتصبها، جرى كايلز وراءه، ولوّح لسيارة شرطة، فكان هو الذي مكّن من إيقاف الجاني. فسّر كايلز لاحقاً عمله قائلاً: «كان علي أن أفعل شيئاً لمساعدة تلك المرأة. لم يكن ذلك عملاً صحيحاً، كان يمكن أن تكون أمي أو خالتي أو إحدى صديقات أمي»[٣].

لم تعتبر الصحيفتان، كما هو واضح من هذين التقريرين، حادثة الاغتصاب في محطة فرعية، خبراً يستحق الذكر بحد ذاته. وكان تصرف الحاضرين مركز اهتمام المحلل الصحافي ومركز اهتمام القارئ المتوقع. فقدم تقرير **التايمز** المعتمد على تصريحات المفتش ديزي مارتن يوم الجمعة صورةً غير مشرفة عن سلوك الحاضرين. فقد شاهدوا ما يحدث على الرغم من كثرتهم إزاء الجاني الذي كان بمفرده، وتركوه يحدث. ويستفاد من التقرير أن سلوكهم كان شائناً، وتثير الصورة استنكار القارئ. كيف كنا سنتصرف ـ أو على الأقل نرجو أنّا كنا سنتصرف ـ على نحو مختلف لو تصادف وجودُنا هناك[٤].

يوحي تقرير **التريبيون**، بالعكس، بأن بعض الحضور، على الأقل ـ وبالأخص الشاب كايلز ـ تصرفوا على نحوٍ يستحق التنويه، وكان لهم عذران لعدم التدخل في أثناء عملية الاغتصاب: مخطط المحطة ومظهر الرضا الذي أوحت به البسمة القسرية وإن لم تبد طبيعية. وقد تصرف كايلز بحزم وشجاعة لما اتضح الوضع. لقد أحس بأن من واجبه أن يفعل شيئاً لمساعدة المرأة ـ كما كنا سنحس نحن أيضاً لو وُجدنا في المكان نفسه، ونرجو أنّا كنا سنتصرف على نحو مشرف مثله في ظروف تلك الحادثة المشوبة بلبس لا يُنكر.

---

(٣) أدع جانباً أدوار الحضور الآخرين الذين سجلت الشرطة شهاداتهم، فأدوارهم غامضة بعضِ الشيء في التقرير.

(٤) لكن ماذا لو تبين أن الجاني كان يحمل مسدساً؟ لم يكن هناك ما يفيد ذلك، وإن لم يخل سجله من سوابق عنف. كان في السجن منذ شباط/ فبراير بعد نشل متاع امرأة شابة وكسر أنفها بقنينة، ولم يُطلَق سراحه إلا في الأسبوع السابق على الواقعة بسبب خطأ أحد صغار الموظفين. في أثناء الاغتصاب هدد الضحية كذلك بقنينة. لكن مواجهة رجل عنده قنينة صحيحة أقل خطراً بكثير من مواجهة رجل يحمل مسدساً.

ثمة إجماع أخلاقي واسع خلف هذين التقريرين، وخلف ملاحظات مارتن وكايلز[٥]. إذ لا يجوز للمرء أن يقف، ويشاهد بلا حراك امرأة ـ ولو غريبة ـ تُغتصب في مكان عام[٦]. يجب أن يفعل شيئاً، إلا إذا كانت له أعذار مقبولة لعدم التدخل. بعبارة أخرى، لدينا فكرة واضحة عن واجب لا يفرض علينا التصرف بنحو لائق إزاء الغير فقط، بل كذلك منع الآخرين من فعل ما فيه تعد واضح على الناس[٧]. مع ذلك، ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عامة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه. إن القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغةً متطورةً ومتكاملة. «لم يكن ذلك عملاً صحيحاً» ـ تلك هي الخلفية التي يقوم عليها تعليل كايلز لعمله، وتبين كلمة «صحيح» (Right) أو «حق» (Just) أنه لو طُلب منه تحديد دافعه بمزيد من الوضوح، لما وجد ما يقول: إما نفهم أو لا نفهم. والواقع أنّا نفهم تماماً، بل يمكن إذا دعت المناسبة أن يتكلم بعضنا في هذا الموضوع بالدرر؛ لكن ثقافتنا لا تمدنا بإطار يتيح لنا صياغة ذلك الإدراك.

(٥) لا حاجة هنا إلى طرح قضية مدى اتساع هذا الإجماع بين أفراد الشعب الأمريكي. هناك بالتحقيق حالات ـ كالواقعة المذكورة بحسب رواية **نيويورك تايمز** ـ يشاهد فيها الحضور ما يحدث ولا يحركون ساكناً. من السهل تأويل ذلك السلوك كانعكاس للامبالاة الجافية. من الأمثلة الشهيرة على ذلك التقاعس إزاء قتل كِتي جنوفيز في كوينز عام ١٩٦٤ بطعنات متتالية على مرأى من ٣٨ شخصاً. انظر: Morton Hunt, *The Compassionate Beast: What Science is Discovering about the Human Side of Humankind* (New York: Morrow, 1990), pp. 128 ff. and 132-135.

«حقاً صاح أحدهم: إليك عن تلك الفتاة»، لكنه لم يفعل شيئاً. . . بيد أن بحوث علم النفس الاجتماعي توحي بأن ذلك التراخي ناتج مما يدعى «عقلية المشاهد»: ذلك أن وجود عدد كبير من الحضور يثبط عزم كل منهم عن التقدم لمد يد المساعدة. هذا ولو شئنا معرفة مدى انتشار إجماع أمريكي بهذا الشأن لما كانت المسألة الأهم هل يفعل الناس شيئاً في تلك الحالات، بل هي بالأحرى هل يشعرون بالخجل إن لم يفعلوا شيئاً. و«أنا مدين لرودا هُوارد (Rhoda Howard) بإحالتي إلى هذا المسح ـ الذي هو في متناول القارئ العادي ـ للبحوث عن الإيثار».

(٦) من جهة أخرى لا يبدو أن الحضور، على الرغم من «دهشتهم وذهولهم»، شعروا بأي حرج وهم يشاهدون جماعاً في مكان عام، ما دام عنصر الإكراه غائباً [بادئ الأمر]. وليس ثمة ما يشير إلى أن شعوراً مختلفاً خالج المعلقين لاحقاً. لا تشترك كل الثقافات في هذا الموقف.

(٧) لم أتعرض هنا إلى تمييز دقيق لكنه مهم لفتتني إليه مارغريت جلبرت (Margaret Gilbert): هل باعث الواجب ارتكاب الجاني لسوء أم تعرض المجني عليها لإساءة؟ كايلز نفسه غير واضح تماماً بهذا الشأن: شعر أن عليه أن يفعل شيئاً لمساعدة المرأة، لكن ما قام به في الواقع لم يكن مساعدتها مادياً، بل تسليم الجاني إلى العدالة. سوف أعود إلى هذا التمييز في المحل المناسب، انظر الفصل العشرين من هذا الكتاب، الفقرة التي تتعلق بالإغاثة والنهي عن المنكر.

صحيح أن الحقوقيين والفلاسفة يتناقشون حول الشروط التي تحتم علينا واجب «الإغاثة»[٨]. لكن ذلك النقاش يتم ضمن نطاق ضيق بين أهل الاختصاص، ولا يمكن اعتباره ملكاً لثقافتنا في كليتها. لم يسمع رندي كايلز بذلك، ولا أنا شخصياً، والحق يقال، إلى أن انتبهتُ إليه عَرَضاً، بوصفه نتيجة جانبية لبحوثي في الإسلام.

يقدم الإسلام، في المقابل، اسماً ونظرية لواجب أخلاقي من هذا النوع، واسع المجال. لا يخلو المصطلح «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كترجمته الإنكليزية (Commanding Right and Forbidding Wrong)، من مشقة لطوله، فسأختزله للتبسيط إلى «الأمر بالمعروف» في ملاحظاتي، وهي موجهة بالدرجة الأولى إلى الدارس، وإلى من يلمس في نفسه استعداداً لاستقصاء مسألة كهذه. وسأشير إليه، في متن البحث حيث أحاول جاهداً إعفاء القارئ من الكلمات العربية التي قد لا يفهمها، بعبارة «النهي عن المنكر» (Forbidding Wrong)، فهي تبدو أقل غرابة في الإنكليزية من «الأمر بالمعروف» (Commanding Right)[٩]. ويدرك دارسو الإسلام جيداً وجود هذا

---

(٨) انظر مثلاً: Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1984-1988), vol. 1: *Harm to Others*, chap. 4., and *The Legal Enforcement of Morality*, compiled by Thomas C. Grey, Borzoi Books in Law and American Society (New York: Knopf, 1983), chap. 4.

(٩) يلح بعض الكتاب على التمييز بين «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر»، لكن تلك حالات استثنائية وليست القاعدة. مثلاً يستشهد المفسر الفارسي الميبدي (كتب في ٥٢٠/ ١١٢٦) بقول، لم يذكر مصدره، إن «النهي عن المنكر أوكد من الأمر بالمعروف». انظر: أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ١٠ ج (طهران: [د. ن.]٥٢٠، هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٣٩هـ.ش)، ج ٢، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٩، وذلك في تفسير الآية **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤]. وحول هذا الكتاب انظر: الفصل الثاني، الهامش رقم (٢٣). يميز كذلك الحنبلي أبو يعلى بن الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦) بينهما (انظر الفصل السادس، الهامش رقم (١٢٧)). كذلك تفرق بعض تحاليل الفريضة بين الجانبين لأغراض العرض، أو تكتفي بتناول أحدهما (انظر مثلاً: الفصل التاسع، الهامش رقم (١٢١) والفصل الحادي عشر، الهامش رقم (٦٩)). من جهة أخرى يلاحظ المفسر الإمام الطبرسي (ت ٥٤٨/ ١١٥٣) بخصوص الآية **﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ١١٢] أن «الأمر بالمعروف يشتمل على النهي عن المنكر كأنهما شيء واحد». انظر: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٣، ص ٧٦، السطر ٤. انظر كذلك الشافعي كمال الدين ابن الزملكاني (ت ٧٢٧/ ١٣٢٦م) في تحليل لغوي للآية ١١٢ من سورة التوبة ذكره تاج الدين السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠) =

الواجب وعموميته؛ وقد أولاه باحثون عدة إشارةً عابرةً، لارتباطه بهذه أو تلك من القضايا التي تناولوها. وقد خُصص له مقال وجيز، لكن ثري بالمعلومات القيمة، في **الموسوعة الإيرانية**(١٠). إن غرض هذا الكتاب إضافة لبنة إلى بنائهم، من خلال تقديم بحث مستفيضٍ مخصص له(١١). وهنا، يجب أن أبين منذ البداية أن اهتمامي ينصب على واجب الأفراد، وأنّي لا أهتم إلا عرضاً بدور الحكام في النهي عن المنكر أو «بالمحتسب والحسبة».

= في: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٦ - ١٩٦٤)، ج ٩، ص ٢٠٣، السطر ٢، والإمام الكركي (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤)، **فوائد الشرائع** (مخطوط برنستون، قسم المخطوطات العربية، المجموعة الجديدة ٦٩٥، الورقة ١٣٨ أ، السطر ١٥). وحول هذا المخطوط انظر: Rudolf Mach and Eric L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), p. 300, no. 1332;

نور الدين منلا علي بن سلطان محمد الهروي المعروف بالقاري، **شرح عين العلم وزين الحلم**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٥١ - ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٢ - ١٩٣٤م)، ج ١، ص ٤٣٣، السطر ٢٧، ورأي ابن تيمية المعروض أدناه في الفصل السابع، الهامش رقم (٦٩). حول الخلاف بين العلماء المتأخرين في جواز اعتبار عبارة النهي عن المنكر زائدة إذا اقترنت بعبارة الأمر بالمعروف، إذ الأمر بشيء نهي عن ضده، انظر: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، **شرح الزرقاني**، تحرير ط. أ. الزاوي (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩م)، ج ٣، ص ١٠٩، السطر ٩، ومحمد ابن محمد بن محمد العربي البناني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية محمد البناني**، ٤ ج (القاهرة: المطبعة الميرية، ١٨٨٥)، ج ٣، ص ١٠٩، السطر ١. يعود الدليل إلى إسقاط عبارة «النهي عن المنكر» عند خليل بن إسحاق (ت ٧٦٧/ ١٣٦٥). انظر: خليل بن إسحاق المالكي، **مختصر الخليل**، صححه وعلق عليه طاهر أحمد الزاوي (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ١١١، السطر ٥، انظر كذلك أدناه الفصل الرابع، الهامش رقم (١٧٨) قصة المحدث الذي حاول إنقاذ نفسه من ورطة بالتمييز بينهما.

(١٠) انظر: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater (London: [n. pb.], 1982), art. «Amr be ma'ruf,» by W. Madelung.

ليس هناك مقال عن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في النشرتين الأولى والثانية من **دائرة المعارف الإسلامية** ولا ملحقاتها إلى اليوم.

(١١) في الأساس يشمل اهتمامي كل تجليات هذه القيمة الأخلاقية في صيغها الإسلامية أياً كانت طريقة التعبير عنها. عملياً ركزت على ورود عبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في هذا السياق، وعروضها جاهزة من السهل مراجعتها في المؤلفات التي تخص الفريضة بباب مستقل، أما التي لا تتناولها في باب كامل، فيسهل البحث فيها عن تلك العبارة. هذا ولم أسقط عمداً في بحثي المادة التي ورد فيها مصطلح «غير» (انظر الفصل الثالث، الهامش رقم (٨) من هذا الكتاب)، لكن يصعب التنبه إليها في صفحة من نص عربي. ولم أعتن إلا قليلاً بالمادة التي لا تتضمن أياً من العبارتين. وهكذا فإن تطلعاتي المبنية على أساس مبدئي سليم لم تخدمها بوجه مرضي طريقتي العملية القائمة على البحث المعجمي.

إن هدف الكتاب الأول عرض هذا الواجب كما يظهر في كتابات العلماء المسلمين. وهذا عمل بسيط إلى حد ما. ويعرض نمطياً لهذه الفريضة، كما تناولها هذا الأدب، ببضع صفحات، وقلما يتصف بذلك التجريد الجاف للجدالات حول الذات والصفات، أو الطابع الفني المرهق لأحكام المواريث، «الفرائض». وإنما يشعّب البحث ويعقّد عرضه وجود العديد من تلك التحاليل، وتباين النظريات التي تقدمها ـ إذ إنها تختلف بحسب الزمان والمكان، وبين الفِرَق، ومن مدرسة فقهية إلى أخرى، ومن عالم إلى آخر ضمن المذهب الواحد. وكما تُظهر نظرة سريعة إلى قائمة المحتويات، اخترت أن أقدم معظم مادة الكتاب بحسب الفِرَق والمدارس الفقهية، وداخل كل منها، يتبع العرض ترتيباً زمنياً بالأساس. ليس لجميع القراء استعداد لقراءة مادة الكتاب كلها، لكن مَن يقرأها سيجد أنها، بمعظمها، وعلى الرغم من صعوبة بعض أجزاء منها، لا تستعصي حقاً على الأفهام.

وللكتاب أغراض أخرى تتجاوز هذا الهدف البسيط المتمثل في عرض تقليد فكري. وبوصفي مؤرخاً للفكر، من الطبيعي أن أحاول تفسير نشأة هذه النظرية في الإسلام، وسبب اختلافها بين وسط وآخر. وأود، بوصفي مؤرخاً اجتماعياً، أن أعرف ماذا يربط هذا التقليد الفكري بالمجتمع الذي ترعرع فيه وتأثيره في حياة الناس اليومية. ولا أحسب أن أحداً سيفاجأ إذا اكتشف محدودية إنجازي في هذا المجال. وهي تعود أحياناً إلى محدودية معرفتي. فما كنت مثلاً، سأُنهي هذا الكتاب قط، لو لم أقتصر عند قراءتي لكتاب ما على الفصل المخصص فيه للنهي عن المنكر ـ وذلك يعني بالتحقيق أنه ربما فاتني اكتشاف ملامح أخرى من فكر الكاتب ذات صلة بموضوعي. وأتت المحدودية، أحياناً أخرى، من المصادر ذاتها. فمن المعروف مثلاً أنّا بوجه عام نعلم كثيراً عن علماء العالم الإسلامي قبل العصر الحديث، ونزراً قليلاً عن غيرهم ـ في ما عدا الحكام[١٢]. فضلاً عن ذلك، نقصد «بالممارسة» في هذا الكتاب عموماً، تلك التي صورتها المصادر الإسلامية، وهنا تواجهنا محدودية نشأت عن غموض السببية التاريخية، حتى حيثما تكون المعلومات أوفر بكثير مما هي في جل فترات التاريخ الإسلامي.

(١٢) لذا ينبغي ألا يفاجئنا واقع أنّ كثيراً من النقاش في هذا الكتاب يدور حول العلاقة بين العلماء والحكام.

يجب النظر إلى مخطط الكتاب، في جملته، اعتباراً من وجود هذه الخلفية في أذهاننا. إن غرض **القسم الأول** وضع الأسس الوصفية، ولفصوله تحليل المادة المتوافرة في القرآن والتفسير والسُنّة، وأدب التراجم الذي تناول حياة المسلمين الأوائل. و**القسم الثاني** مخصص للحنابلة، ولا يبرر هذا العرض المطول أي توسع في تحليل للفريضة خاص بالمذهب الحنبلي، وإنما هو ببساطة في وفرة المادة التي يمكن استخدامها للربط بين النظرية والممارسة مقارنة بغيره. ويتناول **القسم الثالث** الفرقة التي تقدم أثرى مادة وثائقية في ما يتعلق بالتاريخ الفكري لهذه الفريضة، المعتزلة وورثتهم الزيدية والإمامية. ويجمع **القسم الرابع** بقية الفرق والمدارس الفقهية، وينتهي بفصل يوجز نقاش علماء العصر الكلاسيكي. و**القسم الخامس** أكثر طموحاً: إذ يبدأ بمسح عن موقع النهي عن المنكر في الإسلام الحديث، لكن مجاله محدود، لأني لا أقرأ من لغات المسلمين، في ما خلا العربية والإنكليزية، سوى الفارسية والتركية، وفي الفصلين الأخيرين منه، أتناول مسألة سوابق هذه الفريضة في ما قبل الإسلام، وأعقد مقارنات مع ثقافات أخرى، بما في ذلك الغرب الحديث.

لا نحتاج إلى الاعتذار عن بنية الكتاب بقدر ما نحتاج إلى الاعتذار عن طوله. ولقد راقبتُ اتجاه النص إلى الطول بقلق متزايد، خلال السنوات العشر منذ أن بدأت العمل بجد حول هذا المشروع، ولم تلق محاولاتي لاختزاله، في المراحل الأخيرة من مراجعته، غير نجاح محدود. ولا تشكل جهودي، في ظني، أطول كتاب أُلف عن النهي عن المنكر، فهذا الشرف يعود، حتى يومنا هذا، إلى العالم الدمشقي زين الدين الصالحي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٢)[١٣]. لكن كتابي قد يحافظ، لفترة طويلة، على ميزة أطول مؤلف بلغة غربية[١٤]. وأنا لا أنوي تأليف كتاب بهذا الطول مجدداً، فلعل هذا الاعتذار يشفع لي عند زملائي.

هناك في مفتتح قائمة المراجع بعض الملاحظات حول اصطلاحات كتابة

---

(١٣) انظر: الفصل السابع، الهامش رقم (١١٧). ويستغرق المؤلف ٨٥٤ ص في طبعة الرياض.

(١٤) هناك كتاب ضخم بالعربية ألفه مؤخراً الدكتور عبد العزيز أحمد المسعود لكن لم يصدر إلى اليوم ـ في ما أعلم ـ القسم الثاني منه الذي وعد به المؤلف. انظر: عبد العزيز أحمد المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمة** (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٣)، ج ١.

الكلمات العربية بالحروف اللاتينية والاستشهادات. وحيثما استشهدت بمقطع أورده باحث سابق في سياق ذي صلة بموضوعي، أشرت إلى ذلك في جلّ (لا كل) الحالات[١٥]. وإذا أحلت إلى ملاحظة هامشية، فالمقصود عموماً، النص الذي يسبق مباشرة موقع الإشارة.

لي أخيراً ملاحظة حول الجانب التقني. إذ سيتضح بمضي الوقت، أكثر فأكثر، إن هذا الكتاب نتاج فترة لم تكن فيها النصوص الإسلامية، المكتوبة بشكل إلكتروني، قد توافرت بأعداد كبيرة.

---

(١٥) لاحظْ مع ذلك أن إشارتي إلى استشهاد باحث سابق لا تعني بالضرورة أنه استمده من الطبعة نفسها التي رجعت إليها.

شكــر وتقديــر

بدأ البحث الذي أثمر هذا الكتاب عندما كنت أعمل في قسم التاريخ بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن. لكنّي أنجزت معظمه بعدما التحقت بقسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون عام ١٩٨٦، خصوصاً في أثناء الإجازات نصف السنوية. وتلقيت خلال هذه المرحلة من العمل، من لجنة الجامعة للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية منحاً عدة، صغيرة لكن معتبرة، سمحت بتمويل جوانب خاصة من بحثي. كما تلقيت طوال نصف سنة من الإجازة الكاملة في ربيع عام ١٩٩٠ منحة سخية من مؤسسة غوغنهايم، وفي عام ١٩٩٥ حصلت على المنحة الوطنية للدراسات الصيفية في الإنسانيات.

واعتمدت، مثل جميع الباحثين الذين يعملون في مثل هذا المجال، على عدد من مكتبات البحث في بلدان عدة، سواء في ما يتعلق بالكتب المطبوعة أم بشرائط مصورة من المخطوطات (وقد طُبع عدد منها فيما بعد خلال العمل على الكتاب). وأعبر، في ما يخص الشرائط، عن امتناني لمكتبة المتحف البريطاني، ومكتبة جامعة ليدن، ومكتبة الدولة في برلين، ومكتبة الفاتيكان، والمكتبة السليمانية في إسطنبول، ومكتبة الأسد في دمشق. استفدت كذلك من الاطلاع على الملفات ذات الصلة لمركز إسلام أرشتِرملاري مركزي بأُسكُدار، وأود شكر طوفان بُزبينار وأيهان أيكوت على مساعدتهما في هذا المجال، كما في غيره. لكن أكبر سند لبحثي كان مجموعة المخطوطات الإسلامية الرائعة في مكتبة فايرستون في برنستون، ومساعدة موظفيها (وأنا مدين بصفة خاصة لأزار أشرف على مساعدته القيّمة في الشؤون الفارسية).

أدين ببداية وعيي بأهمية النهي عن المنكر في التفكير الإسلامي لمحادثات مع فرتز تسمرمان، وبأول فرصة لجمع عدد من الأفكار حول الموضوع لروي متحدة، الذي نظم في ربيع عام ١٩٨٥ ندوة في برنستون حول «العدل والظلم في الفكر السياسي الإسلامي». واستخدمت، على مر السنين، كثيراً من مادة هذا الكتاب في محادثات ومحاضرات في أطر أكاديمية متنوعة. قدمت، بوجه خاص، صيغة أولى من القسم الخامس إلى الملتقى الخامس حول موضوع «من الجاهلية إلى الإسلام» الذي عُقد في القدس في تموز/يوليو عام ١٩٩٠[١]، وصيغة أولى من الفصل الرابع عشر إلى الندوة التي حملت عنوان «علم الدين والسلطة السياسية في الإسلام» والتي عُقدت في معهد الدراسات العربية بغرناطة في تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٩١. وأنا مدين لمنظمي الندوتين بإعطائي الفرصة لمناقشة مادة بحثي مع أهل الاختصاص.

ساعدني باحثون عدة بإحالتي على المصادر المتصلة بموضوعي والإجابة عن أسئلتي، وقد بذلت ما بوسعي للتنويه بهم في المحل المناسب. أدين بأولى مصادري لباسم مسلم، وبعدد كبير منها لنوريت تسفرير وماريبل فييرو. وعليّ دين خاص لزميلي شكري هاني أُوغلو الذي لولاه ما كنتُ لأستطيع الاطلاع على بعض مواد بحثي. قرأ عدد من الزملاء أجزاءً من هذا الكتاب في مراحل شتى من تحريره، وقدموا إليّ اقتراحاتهم وملاحظاتهم. قرأتْ إلّا لنداو ـ تاسيرون أولَ محاولة قمت بها لإعداد مقال جامع حول النهي عن المنكر، وقدمت نقداً مستفيضاً له. وقرأ إيتان كولبرغ وأوري روبين مسودة الفصل الثاني. وقرأ إيمانويل سيفان صيغة أولى بدائية من الفصل الخامس. كما قرأ نمرود هورفتز وفرانك ستيوارت وسارة سترومسا ونوريت تسفرير مسودات الفصول عن الحنابلة. وقرأ مسودة من الفصل الثامن فردْ دي يونغ، وأخرى من الفصل الثاني عشر شكري هاني أوغلو، وأخرى من الفصل الرابع عشر ماريبل فييرو، وأخرى من الفصل الثامن عشر هوشنك شهابي. واستفادت مسودتا التوطئة والفصل التاسع عشر من نظرة مارغريت جلبرت الفلسفية الحادة. وقرأ كل من باتريشيا كرون وجيرالد هاوتنغ وإيتان كولبرغ وإيفرت روسون مسودة البحث بكامله، وقدموا الملاحظات العديدة.

---

(١) عرضت ملخصاً من ذلك البحث وبعضاً من أفكاره في: C. Gilliot, «Islam et pouvoir: La Commanderie du bien et l'interdiction du mal,» *Communio*, vol. 16, nos. 5-6 (numéro spécial sur l'islam) (1991).

أدين بمثل ذلك أيضاً لزميلي حسين مدرسي الذي أحالني إلى كثير من المصادر، ودلّني على مواد كثيرة، لم أشر إلى فضله في لفت نظري إليها في مواضعها، وقدم مساعدة جلّى بالإجابة عن أسئلة متعددة، وبعونه فهمت أموراً كانت ستبقى من دونه مستغلقة عليّ. ولولا كل هذا، لكان الكتاب أفقر مما هو بما لا يقاس.

تلقيت كثيراً من التوجيهات القيّمة من أشخاص عدة في أثناء تأليفي الكتاب. أعلم أنّي لم أتبعها دوماً. وبخاصة عندما أشرف عملي على المنتهى، صرت بمثل زهد بيلاطس البنطي في مراجعة ما كتبت بنحو جذري. وإن كنتُ قد تماديت في الخطأ، فعليّ وحدي تقع مسؤوليته.

من ناحية عملية علي ديْن كبير لزوجتي كيم. فمن دون مساعدتها في نواح عدة، كان الكتاب سيتطلب مني ضعف الوقت الذي أمضيته لإنجازه، أو كان سيصل إلى منتصف ما وصل إليه (وهي نتيجة لا أخالها كانت ستأسف كثيراً عليها).

أخيراً وليس آخراً، أود التعبير عن شكري للنارت سندلين على قبوله بشجاعة فهرسة كتاب بهذا الحجم، ولقسم دراسات الشرق الأدنى على مساهمته السخية في نفقات نشره.



القسم الأول

مدخـــــل

الفصل الأول

صائـــغ مـــرو

كانت الثورة على الخلافة الأموية قد اندلعت في عام ١٣١/٧٤٨، وكان الجيش العباسي يزحف على العراق، بينما بقي مهندس الثورة، أبو مسلم (ت ١٣٧/ ٧٥٥) في مرو، ومنها كان يسيطر بفاعلية على خراسان. لكن سلطته تعرضت إلى تحد ـ معنوي على الأقل ـ من قبل صائغ من مرو، يدعى أبو إسحق إبراهيم بن ميمون[(١)]. دخل هذا الصائغ عليه وقال له، في ما قال:

---

(١) ناقش هذه الحادثة ودلالتها لأول مرة: W. Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» *Der Islam*, vol. 59 (1982), pp. 35 ff.

اعتمد مادلنغ في عرضه على: محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م)، ج ١، ص ٤٩، السطر ١٤، مستشهداً كذلك بـ: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٢، ص ١٩١٩. من بين إضافاته إلى هذا المقال لما أعاد نشره في كتابه، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprint; CS213 (London: Variorum Reprints, 1985), item III, 39a.

أشار إلى ورود رواية عن الحادثة عند ابن سعد (ت ٢٣٠/ ٨٤٥)، انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٧، ص ١٠٣، السطر ٦. في ما يلي وسعت توثيقه، وقد قادتني النتائج التي توصلت إليها إلى تحوير استنتاجات مادلنغ حول نقطة واحدة (انظر أدناه الهامش رقم (١٩)). أول من ذكر الصائغ هالم (Halm)، لكنه أخطأ في القول بأنه كان قاضي مرو. انظر: Heinz Halm, *Die Ausbreitung der šafi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, (Geisteswissenschaften); nr. 4 (Wiesbaden: L. Reichert, 1974), p. 88.

ناقش فان إس (Van Ess) المسألة مؤخراً في مؤلفه الضخم في تاريخ علم الكلام الإسلامي في طوره المبكر، مع بعض الإحالات الإضافية التي سنشير إلى أهمها في ما يلي. انظر: Josef van Ess, =

«ما أجد شيئاً أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك، فلأجاهدنك بلساني، ليس لي قوة بيدي، لكن يراني الله وأنا أبغضك فيه. فقتله أبو مسلم[٢]. وبعد قرون كان قبره في مرو لا يزال مزاراً معروفاً»[٣].

لا حاجة بنا إلى أن نشغل أنفسنا بأصل القصة أو تاريخيتها[٤]. يكفي أن

Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 548 ff, and Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997), pp. 71-72, notes 6-7. =

(٢) انظر: Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 35,

نقلاً عن: عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ١، ص ٥٠، السطر ٧.

(٣) أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ٨، ص ٢٦٧، السطر ٩. بالنسبة إلى «المدينة الداخلية» في مرو، انظر: G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate; Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1905), p. 398 ff.

يجب علينا ملاحظة أن ترجمة الصائغ التي قدمها السمعاني وصلت إلينا في روايتين مختلفتين تماماً. هناك صيغة موجزة استمدها السمعاني من ابن حبان، انظر: أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب الثقات**، طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، السلسلة الجديدة؛ ٤/ ١٦، ١ ـ ٩، ٩ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣)، ج ٦، ص ١٩، السطر ٧، مع إضافة تفسير نسبته وتفصيل حول قبره، ويمكن الاطلاع عليها في: Abd al-Karim Ibn Muhammad al-Samani, *Kitab al-Ansab*, «E.J.W. Gibb Memorial» Series; v. 20 (Leyden: E.J. Brill, 1912), p. 348b.15

وهناك صيغة ثانية مطولة أُدرجت فيها (من قِبل السمعاني نفسه على الأرجح) مادة غزيرة من مصدر آخر (لكن دون التفصيل عن القبر)، وهي الموجودة في مخطوط إسطنبول الذي استخدمه المعلمي أساساً لطبعته (انظر مقدمته للجزء الأول من طبعته، ص ٣٣).

(٤) توجد الرواية التي قدمها ابن أبي الوفاء قبله عند الجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١) في: أحمد ابن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٣٣، السطر ١٨، (مع إسناد كامل في ج ١، ص ٧٠، السطر ٢٢ لفتت انتباهي إليه باتريشيا كرون). أهم شخص في هذا الإسناد أحمد بن عطية الكوفي، وهو نفسه أحمد بن محمد بن الصلت الحِماني (ت ٣٠٨/ ٩٢١)، بخصوص ترجمته، انظر: Eerik Dickinson, «Ahmad B. al-Salt and his Biography of Abu Hanifa,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, no. 3 (July-September 1996), pp. 409 and 412-415 ff.

وبالنسبة إلى الاسم الآخر الذي عُرف به، كانت أوساط المحدثين قليلة الثقة بأمانته كعالم، خصوصاً في ما نقل عن مناقب أبي حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧ت) في مخطوط بالقاهرة، نُسب إليه بعنوان **فصل في مناقب أبي حنيفة**، انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, pp. 410 and 438, note 16.

إلا أني مدين لآدم صبرا بخبر غياب قصتنا منه. هناك رواية موازية لعلي بن حرملة أحد تلاميذ =

نعلم أن أبا مسلم قتل الصائغ أو أمر بقتله[٥]، وأن موقفه الديني السياسي هو الذي تسبب بقتله[٦]. ولا كذلك برؤية أبي مسلم للواقعة، إلا أن نلاحظ أننا

= أبي حنيفة الكوفيين أوردها ابن حمدون (ت ٥٦٢/١١٦٦). انظر: أبو المعالي محمد بن الحسن بن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، ١٠ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٦)، ج ٩، ص ٢٧٩، العدد ٥٢٩ (أدين بهذه الإحالة لباتريشيا كرون)؛ بالنسبة إلى علي بن حرملة، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١١، ص ٤١٥، السطر ٦. لا يبدو أن الواقعة استرعت انتباه المؤرخين. يذكر الطبري الصائغ فقط في سياق تاريخي آخر، سابق ولا صلة له بالواقعة (انظر الهامش رقم (١) أعلاه) ومرة راوية أخبار.

(٥) إضافة إلى المؤلفات المذكورة سابقاً، انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٤٤م])، ج ١، ص ٣٢٥، السطر ٦، العدد ١٠١٦، وعنه نقل: جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٢٢٤، السطر ٦؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م؟])، ج ١، ص ١٧٣، السطر ٣؛ أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠، ٣ ج (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٣٥٠، السطر ٨ (أشار إليه فان إس (Van Ess)؛ أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، عني بتصحيحه م. فلايشهمر، النشرات الإسلامية؛ ٢٢ (فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩)، ص ١٩٥، العدد ١٥٦٥، وأبو نعيم أحمد ابن عبد الله الأصبهاني، **ذكر أخبار أصبهان**، حرر عن مخطوطة ليدن سفن ديديرينغ، ٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٧١، السطر ٢٤ (أشار إليه أيضاً فان إس). يعرف ابن سعد رواية شبيهة بالتي ذكرنا في: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٠٣، السطر ١٢، لكنه يحبذ أخرى صائغنا فيها صديق لأبي مسلم، وعندما يعلن هذا الدعوة العباسية يرسل عوناً للتعرف إلى موقف الصائغ، فيتضح أنه يرى إهدار دمه، فيأمر أبو مسلم بقتله وفق رواية حفظها أبو حيان التوحيدي جُلد حتى الموت، انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق وداد القاضي، ٩ ج في ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨)، ج ٦، ص ٢١٣، العدد ٧٥٦.

(٦) تشير مصادرنا إلى أن سخط الصائغ على أبي مسلم لم يكن باعثه الولاء للأمويين. فقد اتضح أن طاعته للوالي الأموي نصر بن سيار لم تكن اختيارية، انظر: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، لجنة احياء التراث الإسلامي؛ الكتاب ١٧ (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٢٨٥، السطر ١٧؛ وتوحي رواية نقلها أحمد بن سيار المروزي (ت ٢٦٨/ ٨٨١) بأنه كان مناصراً للثورة اعتقد في البداية في وعود أبي مسلم بالحكم بالعدل وخابت آماله. يقول الجصاص إنه أنكر على أبي مسلم ظلمه وسفكه الدماء بغير حق، انظر: الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ١، ص ٧٠، السطر ٢٧، وأبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ٣ ج (حلب: دار الوعي، ١٩٧٦)، ج ١، ص ١٥٧، السطر ١٢، نقلاً عن:
Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, p. 72, note 7.

نفهم من جانبه شيئاً من الضيق ونفاد الصبر، فعلى ما تذكر المصادر كانت تلك ثالث مرة يأتيه الصائغ. لكن صورة إبراهيم بن ميمون كما تظهرها المصادر تستحق شيئاً من الاهتمام. كان من مرو[٧]، ومن أبناء الإسلام بالدرجة الأولى[٨]. لما سئل عن نسبه، أجاب بأن أمه من موالي همذان وأباه فارسي[٩]، وهو نفسه مولى الله ورسوله[١٠]. يمثل كذلك صورة نمطية في اجتماعيات الدين ـ صانعاً مشهوداً بأمانته وتقواه[١١] ؛ إذا سمع الآذان رمى بمطرقته[١٢].

---

(٧) في رواية أصله من إصبهان، انظر: أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان المعروف بأبي الشيخ الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**، دراسة وتحقيق عبد الحق حسين البلوش، ٤ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٤٤٩، السطر ٢، وعنه نقل: الأصبهاني، **ذكر أخبار أصبهان**، ج ١، ص ١٧١، السطر ٢٤ وص ١٧٢، السطر ٣، وعنه بدوره: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢، ص ٢٢٤، السطر ٨. يشير فان إس إلى هذين المصدرين في: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 549, note 16.

لكنه يقول في النص إن الصائغ أتى من الكوفة، مستدلاً بوجود كوفي باسم إبراهيم بن ميمون بين موالي عائلة الصحابي سمُرة بن جندب (ت ٥٩/ ٦٧٩) ذُكر في إسناد أورده: الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ٣، ص ٢٣٧، السطر ١. لكن هذا الأخير خياط كوفي. انظر مثلاً: البخاري، **التاريخ الكبير**، ج ١، ص ٣٢٥، العددان ١٠١٦ و١٠١٨، وليس هناك مسوغ وجيه لقوله إنه عين إبراهيم ابن ميمون الصائغ المروزي.

(٨) انظر اسمه وكنيته: أبا إسحاق إبراهيم؛ لكن خليفة بن خياط (ت ٢٤٠/ ٨٥٤ت) ذكر أن كنيته أبو المنازل، انظر: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **كتاب الطبقات**، حققه سهيل زكار (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٥٩٦، العدد ٣١٢٠.

(٩) يخبرنا مصدر أن أباه كان عبداً. انظر: السمعاني، **الأنساب**، ج ٨، ص ٢٦٦، السطر ١٣، كما يوحي اسمه ميمون.

(١٠) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس، ٤ ج (بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٣٧٩، العدد ٢٦٩٣. لهذا السبب ينعته البخاري بمولى النبي، انظر: البخاري، **التاريخ الكبير**، ج ١، ص ٣٢٥، السطر ٤؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الصغير**، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب؛ القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٢٧، السطر ١؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **موضح أوهام الجمع والتفريق: صحح عن النسخة القديمة الوحيدة المحفوظة [رقم ٣٣٩] في مكتبة المدرسة الأحمدية بحلب الشهباء**، السلسلة الجديدة؛ ١٤/ ١ ـ ٢، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠)، ج ١، ص ٣٧٥، السطر ١١، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١، ص ١٧٣، السطر ٥.

(١١) يخبرنا السمعاني بأنه اقتدى في حياته بمن أدرك من التابعين، انظر: السمعاني، **الأنساب**، ج ٨، ص ٢٦٦، السطر ٩.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٦، السطر ١٠؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٥، السطر ١١، وابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣، السطر ٥.

ولما ذهب إلى العراق منعه ورعه من تناول الطعام الذي قدمه له أبو حنيفة (١٥٠/٧٦٧ت) قبل أن يسأل عنه، وبعدما أجابه لم يبد راضياً تماماً عن جوابه[١٣]. كان منحاه السياسي منسجماً مع هذا الورع، ولم يكن مزاجه ليتقبل نصائح الحذر كما سنتبين بعد فقرة من نقاشاته مع أبي حنيفة. ولقد بدا موته شبيهاً بمهمة انتحارية، سلاحها الكلمة، بل إنه بحسب إحدى الروايات، أتى أبا مسلم وقد «تحنط وتكفن»[١٤]. كان الصائغ رجل مبدأ في حياته كما في مماته، ومبادئه تلك هي التي تهمنا هنا.

قام عمله الأخير، كما بدا لعيون اللاحقين، وربما له هو نفسه، على مبدأ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٥]. فقد عُرف بتفانيه في الأمر بالمعروف[١٦]، وكان أحدَ مواضيع حواراته مع أبي حنيفة[١٧]. بعبارة أوضح، يمكن اعتباره مسلماً أدى على الوجه الأكمل المثل الأعلى الذي يحض عليه

---

(١٣) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٣، السطر ٨، وعبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ١، ص ٤٩، السطر ١٦. لم يكن مثل ذلك التصرف من ضيف مقبولاً عند فقهاء الحنفية إلا إذا كان لديه سبب وجيه للشك في حِل الطعام. انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب الآثار**، نشر م. تاغ بهادر (لاكناو: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٥٥، السطر ٤ (باب الدعوة)، ذكر قول أبي حنيفة. ليس واضحاً إن كان سؤاله يتصل بمصدر الطعام أو بالمال الذي اشتُري به.

(١٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٠٣، السطر ١٣. في هذه الرواية «أمر به فقُتل وطُرح في بئر».

(١٥) كما أشار: Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 35.

بحسب رواية عن قتل الصائغ حفظها التميمي، دخل على أبي مسلم «فأمره ونهاه». انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٥، السطر ١١، وص ٢٨٦، السطر ٣. يؤكد مثله الخطيب البغدادي أنه قُتل وهو ينهى عن المنكر، انظر: الخطيب البغدادي، **موضح أوهام الجمع والتفريق: صحح عن النسخة القديمة الوحيدة المحفوظة [رقم ٣٣٩] في مكتبة المدرسة الأحمدية بحلب الشهباء**، ج ١، ص ٣٧٥، ص ٨.

(١٦) مثلاً يقول ابن حبان إنه كان من الآمارين بالمعروف، انظر: ابن حبان: **كتاب الثقات**، ج ٦، ص ١٩، السطر ١٠، و**مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، ص ١٩٥، العدد ١٥٦٥. يذكر أحمد بن سيار تفانيه في الأمر بالمعروف، انظر: التميمي الداري، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، ج ١، ص ٢٨٦، السطر ١٢.

(١٧) Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 35,

حيث استشهد بـ: عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ١، ص ٤٩، السطر ١٧، والجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٣، السطر ٩.

هذا الحديث: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر يقولها فيُقتل عليها». ورد هذا الحديث بروايات متنوعة، غالباً من دون الإشارة النهائية إلى موت المنكِر، في **الصحاح** كما في جوامع أخرى[١٨]. لكنّا نجده أيضاً بروايته هو

---

(١٨) بالنسبة إلى الجوامع الكلاسيكية، انظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/[١٨٩٥م])، ج ٣، ص ١٩، السطر ١٦، ص ٦١، السطر ٢٤، وج ٤، ص ٣١٤، السطر ٢٨، ص ٣١٥، السطر ٢، وج ٥، ص ٢٥١، السطر ٨ وص ٢٥٦، السطر ١٨؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ ج (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٧٢)، ص ١٣٢٩، العدد ٤٠١١ و١٣٣٠، العدد ٤٠١٢؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود**، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (حمص: [د. ن.]، ١٩٦٩-١٩٧٤)، ج ٤، ص ٥١٤، العدد ٤٣٤٤ (ومنه استمده الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٤، السطر ١٥)، ومحمد بن عيسى الترمذي، **صحيح الترمذي**، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٧، ص ١٦١، السطر ٧ (ولم يورده البخاري ولا مسلم). أما الجوامع الأخرى، انظر: أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، **المسند**، حقق أصوله وعلق عليه حبيب الرحمن الأعظمي (القاهرة؛ بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٣٣١، العدد ٧٥٢؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، **المعجم الكبير**، حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، ١٠ ج (بغداد: مكتبة التوعية الاسلامية، ١٩٨٤-١٩٨٦)، ج ٨، ص ٢٨١، العددان ٨٠٨١ و٨٠٨٠ (أدين بهذه الإحالات لإتيان كولبرغ)؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤-١٣٤٢هـ/[١٩١٥-١٩٢٣م؟])، ج ٤ ص ٥٠٦، السطر ٧؛ أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، **مسند الشهاب**، حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٢٤٧، الأعداد ١٢٨٦-١٢٨٨، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٩٣، العدد ٧٥٨١، و**السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤-١٣٥٥هـ/[١٩٢٥-١٩٣٦م؟])، ج ١٠، ص ٩١، السطر ٣. نُقل الحديث عن عدة صحابة بأسانيد كوفية وبصرية متنوعة. للمداخل إلى هذا الحديث في كشافات الجوامع الكلاسيكية الموضوعة في العصور اللاحقة، انظر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد القادر الأرناؤوط (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩-١٩٧٣)، ج ١، ص ٣٣٣، العدد ١١٦؛ نور الدين علي الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٢-١٣٥٤هـ/[١٩٣٣-١٩٣٥م؟])، ج ٧، ص ٢٧٢، السطر ٢؛ جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: **الجامع الصغير** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٤٩، السطر ٢٠، و**جمع الجوامع** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٠)، ج ١، ص ١١٥٥-١١٥٧، الأعداد ٣٧٢٤، ٣٧٢٨ و٣٧٣٤، وعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع =

تحديداً عن أبي حنيفة، كاملاً مع الإشارة إلى موت المتكلم(١٩). وتوضح

= فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الاسلامي، ١٩٦٩-١٩٨٤)، ج ٣، ص ٦٦، الأعداد ٥٥١٠-٥٥١٢ و٥٥١٤، ج ٣، ص ٨٠، العدد ٥٥٧٦. لا يتضمن أي من هذه المراجع الإشارة النهائية إلى موت المتكلم (وهي نقطة لفتني إليها في ما يتعلق بالجوامع الكلاسيكية كيث ليفنشتاين)؛ إلا أنها تظهر في رواية للحديث بإسناد شامي أورده: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ٩ ج (المدينة؛ بيروت: [دار العلوم والحكم]، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ١١٠، العدد ١٢٨٥، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٢٨٤، السطر ٢٥ وص ٢٨٤، السطر ٢٧. فضلاً عن ذلك يبدو أن المفسر المعتزلي الرماني (ت ٣٨٤/ ٩٩٤) في تفسيره للآية ﴿**إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٢١] استشهد برواية للحديث، منقولة عن الحسن (البصري) تتضمنها. انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، صححه ورتبه وعلق حواشيه أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير، ١٠ ج (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧-١٩٦٣)، ج ٢، ص ٤٢٢، السطر ١٧، وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٤٢٣، السطر ٣٢ (كليهما في تفسير الآية ٢١ من سورة آل عمران)؛ وتظهر الصيغة نفسها لهذا الحديث في تفسير المعتزلي الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤/ ١١٠١) استشهد به: عدنان زرزور، **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ١٩٥، السطر ٣. ليس الحديث شيعياً، لكن يوجد تقليد إمامي يرفعه إلى جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)، الذي يريد التخفيف من انعكاساته «في المجال العملي». انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح: قوبل بعدة نسخ خطية عتيقة ثمينة، تحقيق ع. أ. غفاري (طهران: دار الكتب الاسلامية، ١٣٧٥هـ/ [١٩٥٤م؟])، ج ٥، ص ٦٠، السطر ٧، العدد ١٦؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان، ١٠ ج (النجف: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨-١٩٦٢)، ج ٦، ص ١٧٨، السطر ٦، العدد ٩؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، تحقيق ع. الرباني و م. الرازي (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٦-١٣٨٩هـ/ ١٩٥٦-١٩٦٩م)، ج ٦، ص ٤٦٨، السطر ٨، العدد ٩. لكنه معروف للإباضية، انظر: الربيع بن حبيب (الإمام)، **الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب**، ج ٢، ص ١٧، العدد ٤٥٥. وقد ربطه صريحاً بفريضة الأمر بالمعروف شارحان **للجامع الصغير** للسيوطي. انظر: عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **التيسير بشرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير** (بولاق: [د. ن.]، ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م)، ج ١، ص ١٨٢، السطر ٩، وعلي ابن محمد العزيزي، **السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير**، ٣ ج (القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، ج ١، ص ٢٦٠، السطر ٢٠.

(١٩) السمعاني، **الأنساب**، ج ٨، ص ٢٦٧، السطر ١، بإسناد حنفي نمطي. انظر: النعمان ابن ثابت أبو حنيفة، **مسند أبي حنيفة** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ٣٧٠ السطر ٦، من دون عبارة «يُقتل عليها». هذا الحديث، بحسب السمعاني، هو الوحيد الذي نقله إبراهيم الصائغ عن أبي حنيفة. إذا أضفنا إلى هذه النقطة تحفظاته على طعام أبي حنيفة ومناقشته له مناقشة الند للند، لا يمكن أن نصنفه بثقة تامة كأحد أتباعه. يعني هذا بدوره أنه لا يوجد ما يحمل حقاً على تصنيفه كأحد المرجئة. خلافاً لـ: Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of =

رواية أخرى، نقلها هو أيضاً عن أبي حنيفة، العلاقة بين الجهاد والنهي عن المنكر، وربط مصدر آخر بين ذلك وقتلِه[20].

كما ذكرنا، ناقش الصائغ قبل الواقعة هذه المسألة مع أبي حنيفة[21]. واتفقا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة من الله. ثم إنه أعطى النقاش منحى عملياً مخيفاً: فقد عرض إذ ذاك على أبي حنيفة: «مد يدك لأبايعك» - يعني الخروج على السلطان. وما كان أبو حنيفة، كما نتوقع، ليقبل عرضه. ولم ينكر أن الصائغ دعاه إلى حق من حقوق الله. لكنه نصحه بالحذر. فذلك فرض إن قام به رجل واحد قُتل ولم يصلح للناس أمر، ولكن إن وجد عليه أعواناً صالحين ورجلاً يرأس عليهم مأموناً على دين الله لا يحول[22]. وظل الصائغ، في زياراته اللاحقة، الصائغ يعود إلى تلك المسألة، وأبو حنيفة يكرر رأيه: إن «هذه الفريضة ليست كالفرائض مما يقوم له الرجل وحده، ومتى أمر به الرجل وحده أشاط بدمه وعرّض نفسه للقتل، وأخاف أن يعين على قتل نفسه، بل ربما ثبط فعلُه غيرَه، ولكن ينتظر، والله يعلم ما لا نعلم»[23]. ولما

Hanafism,» p. 35, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 548. =

(٢٠) روى أبو حنيفة أنه نقل إلى إبراهيم الصائغ الحديث: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى أمير جائر فأمره ونهاه، فقتله». انظر: الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٤، السطر ١٧، وج ١، ص ٧٩، السطر ٢٤؛ عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ١، ص ١٩٣، السطر ٣، والتميمي الداري، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، ج ١، ص ٢٨٥، السطر ١٣. يظهر هذا الحديث أيضاً عند: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**، ج ٣، ص ١٩٥، السطر ٧؛ الخطيب البغدادي، **موضح أوهام الجمع والتفريق: صحح عن النسخة القديمة الوحيدة المحفوظة [رقم ٣٣٩] في مكتبة المدرسة الأحمدية بحلب الشهباء**، ج ١، ص ٣٧١، السطر ٢٠، والهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦٦، السطر ٣، و٢٧٢، السطر٤. يؤكد الكوفي الأعمش (ت ١٤٨/ ٧٦٥) أن هذا الحديث دفع الصائغ إلى الاستشهاد، انظر: ابن حبان، **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ١٣، أورد قوله: Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, p. 72, note 7.

بل هناك صيغة لذلك الحديث فيها تلميح مقنع إلى الصائغ، انظر: ابن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، ج ٩، ص ٢٨٠، العدد ٥٣٠. (أنا مدين بهذه الإحالة لباتريشيا كرون).

(٢١) في ما يلي أعتمد على نص الجصاص وأترك في معظم القصة رواية ابن أبي الوفاء (عبد القادر القرشي).

(٢٢) لا يورد ابن أبي الوفاء عبارة لا يحول «: لا يستحيل، لا يمتنع= يجوز» التي وردت في رواية الجصاص.

(٢٣) يستشهد أبو حنيفة بالآية ﴿**إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا** =

وافى نعي الصائغ أبا حنيفة بعد مدة وجيزة أحزنه من دون أن يفاجئه.

لم يكن أبو حنيفة ـ كما يظهر من علاقاته مع الصائغ ـ من النشطاء السياسيين. وقد عبر عن موقفه الحذر من البعد السياسي للنهي عن المنكر بعبارات شبيهة بنص حنفي مبكر على الأرجح[24]، يبدأ بعقيدة بندها الثاني النهي عن المنكر[25]. وفي فقرة لاحقة منه سأل أحد أبا حنيفة: ما تقول في من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك أناس فيخرج على الجماعة، هل ترى ذلك؟ قال: لا. فقال: ولِم وقد أمر الله تعالى ورسوله (ﷺ) بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا فريضة واجبة؟ فقال: هو كذلك، لكن ما يفسدون من ذلك «من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاب الأموال» أكثر مما يصلحون[26]. إن الاعتراض الذي يقدمه هنا أهم بكثير من الذي رفض بمقتضاه اقتراح الصائغ. فليس إصلاح العالم مهمة لا يقوم بها الرجل وحده فحسب، بل وحتى جماعة. وقد تكون نسبة نزعة الموادعة هذه إلى أبي حنيفة

= **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمد ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠] التي تورد احتجاج الملائكة لما أنبأهم الله أنه جاعل في الأرض خليفة، ذلك أن الإنسان «يُفسد في الأرض» ويسفك الدماء، فأسكتهم بأن قال لهم إنه يعلم ما لا يعلمون.

(٢٤) النعمان بن ثابت أبو حنيفة: **الفقه الأبسط**، نشر محمد زاهد الكوثري، و**العالم والمتعلم** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م)، ص ٤٤، السطر ١٠.

(٢٥) أبو حنيفة، **الفقه الأبسط**، ص ٤٠؛ أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، **شرح الفقه الأكبر** (حيدر آباد الدكن: [د. ن.] ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م)، ج ٤، السطر ١، و A. J. Wensinck, *The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1932), p. 103, art. 2.

لتحليل بارع للعلاقة بين هذه النصوص الثلاثة يظهر الطابع الوهمي لما دعاه ونسنك «الفقه الأكبر ١»، انظر: J. van Ess, «Kritisches zum Fiqh Akbar,» *Revue des études islamiques*, vol. 54 (1986), p. 331 ff.

لتحليل أوجز، يمكن الرجوع إلى: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 1, pp. 207-211.

هناك إمكانية لا يعتبرها فان إس هي أن البنود ١ ـ ٥ قد تكون مدسوسة في نص **الفقه الأبسط**. يبدو تمييز أبي حنيفة بين الفقه في الدين والفقه في الأحكام (مع اعتبار الأول أكبرهما: إثر المقطع مباشرة)، بنحو مريب، رداً منه على رغبة التلميذ في تعلم **الفقه الأكبر** (قبل المقطع المذكور مباشرة). نشر الشرح المنسوب إلى الماتريدي المذكور أعلاه مع تحقيق هـ. ديبر (H. Daiber)، الذي يبين أن كاتبه هو أبو الليث السمرقندي (ت ٣٧٣/ ٩٨٣). انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب، الهامش رقم (٢٢)، وبالنسبة إلى مقطعنا، انظر: الهامش (٢٤) أيضاً على التوالي.

(٢٦) أبو حنيفة، **الفقه الأبسط**، ص ٤٤، السطر ١٠.

صحيحة تاريخياً، وقد لا تكون(٢٧). وهناك أيضاً روايات كثيرة عن رضاه باستخدام السيف(٢٨) وتعاطفه مع الثوار العلويين(٢٩)، وليست النزعة الحركية السياسية مستبعدة بالنسبة للخلفية المرجعية للمذهب الحنفي(٣٠). لكن حتى إن

---

(٢٧) في النص نفسه يؤكد أبو حنيفة أن واجبنا، إذا لم ينفع الأمر والنهي، قتال الفئة الباغية مع الفئة العادلة: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ٩]. حتى إذا كان الإمام جائراً. يميل فان إس إلى نسبة نزعة الموادعة النسبية التي تسم هذا النص إلى أبي مطيع البلخي (ت ١٩٩/ ٨١٤)، تلميذ أبي حنيفة الذي نقل أجوبته عن الأسئلة المطروحة. انظر: Ess, «Kritisches zum Fiqh Akbar,» pp. 336 ff, and *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 1, p. 210.

قد يكون هذا صحيحاً، لكن يجب أن نلاحظ أن الحنفية في أوائلها في بلخ، وربما في كامل شمال شرق إيران عموماً، كانت تتصف بموقف سلبي، لا يخلو أحياناً من غلظة وجفاء، تجاه السلطة القائمة. انظر: Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 37.

(٢٨) أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، ٢ ج (الدمام: دار ابن القيم، ١٩٨٦)، ص ١٨١، العدد ٢٣٣، ص ١٨٢، العدد ٢٣٤، ص ٢٠٧، العدد ٣٢٥، ص ٢٢٢، العدد ٣٨٢ وص ٢١٧، العدد ٣٦٣)؛ الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ٢، ص ٧٨٨، السطر ١٣؛ عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، دراسة وتحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، ص ٥٠٦، العدد ١٣٣١؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ١، ص ٧٠، السطر ١٩ (أدين بهذه الإحالة لباتريشيا كرون)؛ أبو تمام (ازدهر في النصف الأول من القرن ٤ ـ ١٠)، انظر: Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography The «Bab al-shaytan» from Abu Tammam's Kitab al-shajara*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 23 (Leiden; Boston, MA: Brill, 1998), p. 85.

حول أتباع أبي حنيفة (هذه المادة مأخوذة على الأرجح من كتاب لأبي القاسم البلخي «الكعبي» (ت ٣١٩/ ٩٣١)، انظر مقدمة والكر أعلاه ص ١٠ ـ ١٢؛ لفتت انتباهي إلى هذين المقطعين ومقاطع أخرى من مؤلف أبي تمام باتريشيا كرون). الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١٣، ص ٣٨٤، الأسطر ٦، ١١، ١٧، ٢٠، ص ٣٨٥، السطر ١٩ وص ٣٨٦، السطر ١ و٦. في هذا الأثر الأخير يخالف أبو يوسف (ت ١٨٢/ ٧٩٨) موقف أستاذه «أبي حنيفة»؛ قارن بالأحاديث الستة ذات الاتجاه الموادع التي يوردها: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/[١٩٣٣م؟])، ص ٩، ومنها الحديث الذي يأمر بطاعة من وُلّي على المسلمين ولو كان حبشياً مجدعاً.

(٢٩) انظر مثلاً: Cornelis van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, traduction française par Jacques Ryckmans, publications de la Fondation de Goeje; no. 18 (Leiden: E. J. Brill, 1960), pp. 307 and 315; Ess, «Kritisches zum Fiqh Akbar,» p. 337, and Khalil Athamina, «The Early Murji'a: Some Notes,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 1 (1990), p. 109, note 1.

(٣٠) انظر: Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study* (Cambridge, MA: New York: Cambridge University Press, 1981), chap. 6. =

كان أبو حنيفة ناشطاً سياسياً، فإن ما له دلالة في النصوص التي بين أيدينا ليس ما ينفي على المستوى العملي، بل ما يُقر على المستوى النظري: فهو يوافق الصائغ وسائلَه في النص الحنفي المبكر على أن النهي عن المنكر فريضة من الله تعالى، ولا يمكن إنكار أبعادها السياسية بنحو مطلق. ويحتل الصائغ درجة رفيعة على المستوى الأخلاقي، حتى وإن بدا موقفه خاطئاً.

نرى هنا وجود مبدأ راديكالي بدرجة لافتة ـ إن لم نقل مقلقة ـ في الفكر الإسلامي بتياره الأكثري، هو أن كل مسلم أوتي حق تنفيذ شريعة الله. بحيث لا يجوز فقط للمؤمن الفرد، وفق هذا التصور، بل يجب عليه كذلك، الصدْع بأوامر لتطبيق الشريعة وفعل ما يستطيع لتنفيذها. بل قد يوجه تلك الأوامر إلى من هم أعلى منه رتبة في سلم النفوذ الاجتماعي والسياسي القائم. لم يَحُلْ سوى حذر أبي حنيفة دون هذا المبدأ ودعوة الصائغ إلى الخروج على السلطة القائمة. وإذا غاب ذلك الحذر، فربما أدى القيام بتلك الفريضة، كما في حالة الصائغ، إلى الاستشهاد. ولا غرابة إذاً في روغان أبي حنيفة لما أراد مخاطباه استخلاص نتائج ذلك المبدأ.

لكن وُجد مفكرون لم يكونوا يسلمون بأن أمثال صائغ مرو شهداء. فقد حفظ الزبير بن بكار (ت ٢٥٦/ ٨٧٠) رواية مثيرة عن مواجهة بين الخليفة المأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨/ ٨١٣ ـ ٨٣٣) وعابد متزمت لم يذكر اسمه[٣١]. إذ

= وانظر عرض كوك (Cook) لكتاب: فان إس (ESS)، **علم الكلام** *(Theologie und Gesellschaft)*، في: *Bibliotheca orientalis*, vol. 50 (1993), col. 271 to 174.

للاطلاع على رأي مختلف عن الموقف السياسي للمرجئة الأولى، انظر: Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism.» pp. 32 and 115-130.

لكن انظر موقفه، في: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: London: Brill, 1960-). art. «Murdji'a',» p. 606a.

ناقش المسألة كذلك عثامين وقد راجع حولها كماً ضخماً من الوثائق؛ بيد أنه لا يأخذ بالاعتبار الشهادة التي تضمنتها سيرة سالم بن ذكوان، ولا تبدو القرائن التي قدمها مؤيدة لاستنتاجه عن وجود تيار موادع إلى جانب آخر حركي بين المرجئة الأولى، انظر كذلك الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب، الهامش رقم (٥).

(٣١) أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٥١ ـ ٥٧. استشهد بالمقطع كاملاً: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠، ومنه علمت بالواقعة. هناك شهادة موازية في: ابن عساكر (ت ٥٧١/ ١١٧٦)، أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق علي شيري (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨)، ج ٣٣، =

كان الخليفة في غزوة، على الأرجح في المصيصة، فبينما هو يسير مع أحد قادته[٣٢]، طلع عليه رجل متحنط متكفن[٣٣]، وقصده، فلم يسلم عليه واتهمه بإفساد الغزاة بإطلاق بيع الخمر في عسكره، وإظهار الجواري في العماريات وقد كشفن شعورهن، والنهي عن الأمر بالمعروف[٣٤]. فرد المأمون على التهمة الأخيرة فوراً: أما الذي يأمر بالمنكر فإني أنهاه، وأما الذي يأمر بالمعروف بالمعرفة فإني أحثه على ذلك وأحدوه. ثم رد على التهمتين الأخريين. تبين أن ما عده خمراً خل وعصير مطبوخ، فرفع المأمون رأسه إلى السماء وقال: اللهم إني أتقرب إليك بنهي هذا وأمثاله عن الأمر بالمعروف[٣٥]. أما إظهار الجواري فكان تدبيراً دبره كي لا يتوهم العدو وجواسيسه أنهن بنات المسلمين وأخواتهم، فيجدّون في قتالهم. وهكذا فإن الأمر بالمعروف (من دون معرفة) أدخله في أعظم المنكر[٣٦]. ثم تحول الخليفة إلى الهجوم، فسأل الرجل: أرأيت لو أنك أصبت فتاة مع فتى في هذا الفج على حديث ما كنت صانعاً بهما؟ قال: كنت أسألهما: ما أنتما؟ قال المأمون: كنت تسأل الرجل فيقول امرأتي، وتسأل المرأة فتقول زوجي، ما كنت صانعاً بهما؟ قال: كنت أحول بينهما وأحبسهما. قال: حتى يكون ماذا؟ قال: حتى أسأل عنهما. قال: ومن تسأل عنهما؟ قال: أسألهما من أين أنتما؟ قال: سألت الرجل من أين أنت؟ فقال من أسفيجاب[٣٧]، وسألت المرأة من أين أنت فقالت من أسفيجاب، ابن عمي تزوجنا وجئنا، كنت حابساً الرجل والمرأة لسوء ظنك وتوهمك الكاذب إلى أن يرجع الرسول من أسفيجاب، مات الرسول أو ماتا، إلى أن يعود رسولك؟ قال: كنت أسأل في عسكرك هذا. قال: فلعلّك لا تصادف في عسكري هذا من أهل أسفيجاب إلا رجلاً أو رجلين، فيقولان لك لا نعرفهما

= ص ٣٠٢ ـ ٣٠٥ (أنا مدين بهذه الإحالة لمايكل كوبرنس). سأعود إلى هذه لاحقاً في الفصل السابع عشر من هذا الكتاب.

(٣٢) يجعل حضور عجيف بن عنبسة غزوة ٢١٥/ ٨٣٠ لبلاد الروم مسرحاً محتملاً للقصة. انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١٠٣، السطر ٢.

(٣٣) يجب تصحيح متخبط متكفن إلى متحنط متكفن كما في المقطع الموازي من كتاب ابن عساكر. انظر الهامش رقم (١٤) أعلاه.

(٣٤) الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، ص ٥٢، السطر ١٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٤، السطر ١٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٥، السطر ٩.

(٣٧) تقع أسفيجاب بعيداً على أطراف بلاد ما وراء النهر.

على هذا النسب. (يا صاحب الكفن ما أحسبك إلا أحد ثلاثة: إما رجل مديون أو مظلوم وإما رجل) تأولت في حديث (أبي سعيد الخدري): إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر[٣٨]، فجعلتني جائراً وأنت الجائر. وفي موقف أخير ينم عن ازدرائه له رفض ضربه، واكتفى بأمر مرافقه بخرق كفنه (وإلقاء ثياب بيض عليه). لقد دلت لهجة الخليفة على الغضب مع ضبط النفس وعلى الازدراء: فهو، وليس الساعي إلى الشهادة من يحتل هنا الدرجة العليا على الصعيد الأخلاقي.

أن تفضي الأبعاد السياسية للنهي عن المنكر إلى جدل هو تماماً ما يمكن أن نتصور. مع ذلك لم يتمثل أسلوب المأمون في مواجهة مخاطبه في إظهاره خارجاً على السلطان، وإنما شنع عليه تحويل النهي عن المنكر إلى مظهر من الجهل والحكم بالشبهات، وعزز موقفه بالهجوم: فلم يظهر المتزمتَ، من أجوبته عن الأسئلة التي طرحها عليه حول تلك الحالة الافتراضية، بوصفه البطل المجابه للجبابرة فحسب، بل باعتباره فضولياً يتدخل بغير وجه حق في الشؤون الخاصة للمسلمين كافة. وبوجود أمثاله، لا يستطيع زوجان سعيدان السفر إلى فج جبلي من دون التعرض لمضايقة متزمتين جفاة.

قد يساعدنا المآلان المختلفان، على الصعيد الأخلاقي، للصائغ المروزي والمحتسب المتزمت النكرة على رسم حدود المنطقة التي يُفترض أن تمارَس داخلها فريضة الأمر بالمعروف. في طرف منها يفصل خط دقيق بين النهي عن المنكر والخروج على السلطان. وفي الطرف المقابل، لا يبدو الخط الفاصل بين النهي عن المنكر والتعدي على حرمة الحياة الخاصة أكثر صلابة.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٦، السطر ١٢. حول الحديث، انظر الهامش رقم (١٨) أعلاه.

الفصل الثاني

القــرآن والتفسيـــر

أولاً: القرآن (مجرداً من تأويلات المفسرين)

خاطب الله (تعالى) في دعوة المؤمنين إلى الوحدة في ما بينهم: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[1]. ورد هذا الربط بين «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» في سبع آيات أخرى ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾ ﴿**يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين**﴾؛ ﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون**﴾؛ ﴿**والمؤمنون**

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤. تتبع كل الآيات النص المصري «قراءة عاصم برواية حفص»، وقد اعتمدت على ترجمة أربري (Arberry) مع مخالفتها في كثير من الأحيان. انظر: Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Allen and Unwin, 1964).

أستخدم في كامل النص Right وWrong لترجمة معروف ومنكر. هناك مناقشة لبعض المسائل التي نتناولها في هذا القسم في: A. A. Roest Crollius, «Mission and Morality,» *Studia Missionalia*, vol. 27 (1978), pp. 258-273.

(لفتت انتباهي إليه نهى بكر (Noha Bakr)).

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾؛ **﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين﴾**؛ **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾**، و**﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر وأصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور﴾**[2]؛ وتكاد العبارتان لا تردان منفصلتين[3]. فمن الواضح أن عبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ثابتة الجذور في النص القرآني. لكن ماذا يمكن أن نقول عن هذه الفريضة بالاعتماد على نص القرآن وحده؟ من يقوم بها؟ من تستهدف؟ ما هو مضمونها؟

أما من يقوم بها فيبدو واضحاً إلى حد ما في الآية **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**. إذ يدعو سياق الآية إلى وحدة أمة المؤمنين ويشير، للتمييز، إلى الأمم السابقة[4]. كما يجب، بحسب هذه الآية، أن يكون المؤمنون (أو على

---

(٢) القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآيتان ١١٠ و١١٤؛ «سورة الأعراف،» الآية ١٥٧؛ «سورة التوبة،» الآية ٧١ و١١٢؛ «سورة الحج،» الآية ٤١، و«سورة لقمان،» الآية ١٧. نجد كذلك في الآية **﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٦٧] قلب العبارة إلى **﴿يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف﴾** في وصف المنافقين [والمنافقات] وهي تقابل الآية ٧١ من سورة التوبة التي تذكر المؤمنين [والمؤمنات].

(٣) هناك إشارة محتملة إلى الأمر بالمعروف في **﴿من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١١٤]. يترجم أربري هنا «معروف» بكلمة honour التي يترجم بها تلك الكلمة عادة. ورد في آيتين النهي عن الفساد والمنكر **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾**. **﴿اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون﴾**، و**﴿أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فانه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء والله سميع عليم﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠؛ «سورة العنكبوت،» الآية ٤٥، و«سورة النور،» الآية ٢١]. سنناقش في ما يلي الآية **﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٧٩]. انظر أيضاً الهامشين ١١ و١٢.

(٤) **﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب﴾**. **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل** =

الأقل طائفة منهم) أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. وتدعو آيات أخرى، تتناول تلك الفريضة، إلى تأويل مماثل ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾. ﴿**يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين**﴾ و﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم**﴾. ويبدو، بعبارة أخرى، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة تقوم بها جماعة المؤمنين[٥]. لكن يوحي سياق الآيتين ﴿**التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين**﴾. ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور**﴾ بأن القائمين بتلك الفريضة هم المؤمنون الذين يتولون الجهاد (وليسوا إذاً جميع المؤمنين)؟ في **الأولى** إشكال نحوي، لكن ذُكر في الآية السابقة أن المؤمنين يقاتلون في سبيل الله[٦]. أما الآية

= **الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾ [القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآيتان ١٠٥ و١١٠].

(٥) في الآية من ١١٠ من سورة آل عمران يصف الله المؤمنين، مع مقابلتهم بأهل الكتاب: ﴿**كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾؛ بينما يذكر في الآية ١١٤ من السورة نفسها أن من أهل الكتاب أمة قائمة ﴿**يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾. في الآية ٦٧ من سورة التوبة يقول عن المنافقين [والمنافقات]: ﴿**بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف**﴾، وفي الآية ٧١ من سورة التوبة أيضاً يقابل بهم المؤمنين [والمؤمنات]: ﴿**بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾. في الآية ٤١ من سورة الحج يقول عن المؤمنين: ﴿**إن مكناهم في الأرض... أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾.

(٦) تصف الآية ١١٢ من سورة التوبة المؤمنين بسلسلة من النعوت أتت في صيغة أسماء فاعل في حالة الرفع ﴿**التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله**﴾. لا يوجد فيها مسند إليه مرفوع بين، لذلك من الوارد اعتبارها مسندة إلى اسم ذُكر سابقاً. فعلا تذكر الآية السابقة «المؤمنين» لكن في حالة الجر: ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون**﴾ الآية ١١١ من سورة التوبة. تحل الإشكال الإعرابي قراءة أتت فيها تلك النعوت مجرورة رُويت عن ابن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢ت) وأبي بن كعب (ت ٢٢/ ٦٤٢) والأعمش (ت ١٤٨/ ٧٦٥). انظر: Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Quran: The Old Codices* (Leiden: E. J. Brill, 1937), pp. 45, 134 and 319.

نسب تلك القراءة إلى: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، **معاني القرآن**، بتحقيق أحمد يوسف =

الثانية فالظاهر أنها تعيد إشارة سبقت إلى الذين ﴿**يقاتلون بأنهم ظُلموا**﴾[(٧)].

هناك أيضاً آيتان يظهر فيهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارهما فريضة يقوم بها آحاد المؤمنين: في الآية ﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون**﴾ يقوم بها الرسول النبي الأمي، وفي ﴿**يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر وأصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور**﴾ يوصي بها لقمان ابنه.

من تستهدف الفريضة؟ الآية الوحيدة التي توضح ذلك هي الآية ١٥٧ من سورة الأعراف حيث يأمر الرسول النبي الأمي وينهى الذين اتبعوه. لا نجد حالة واحدة يظهر فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجهاً إلى شخص معين أو إلى أشخاص معينين. ولا توضح الآيات هذا الأمر بوجه عام.

فيمَ تتمثل الفريضة؟ لا تحمل أي آية من الآيات التي ذكرنا إشارة إضافية، تسمح بتحديد طبيعة الأنشطة الخاصة التي تندرج في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قد يدفعنا ذلك إلى التفكير بأننا إزاء فريضة عامة ذات مضمون أخلاقي موجهة إلى الأمة الإسلامية، أو إلى الناس قاطبة، لكن هذا غير واضح مطلقاً.

يمكننا أن نحاول إلقاء مزيد من الأضواء على المفهوم القرآني للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالنظر إلى بعض المعاني القرآنية ذات الصلة.

أولاً، تظهر كلمة «المعروف» في مواضع عدة أخرى من القرآن غالباً، لا

= نجاتي [وآخرون]، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٤٥٣. كذلك تسند مصادر إمامية هذه القراءة إلى محمد الباقر (ت ١١٨/ ٧٣٦) وجعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥). انظر: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٣، ص ٧٤، السطر ١٢، و**جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**، ٢ ج (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٦٣٣، السطر ١. انظر أيضاً: أبو النصر محمد بن مسعود العياشي، **كتاب التفسير**، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه هاشم الرسولي المحلاتي، ٢ ج (قم، ايران: جابخانه دانشكاه، ١٣٨٠هـ/ [١٩٦٠م؟])، ج ٢، ص ١١٢، العدد ١٤٠.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية ٣٩. يمكن كذلك أن يكون ﴿**الذين آمنوا**﴾ في الآية ٣٨. ما يربط من الناحية البيانية كامل المقطع هو سلسلة أسماء الموصول في الآيات ٣٨ ـ ٤١.

دائماً، في سياقات شرعية الآيات ١٧٨، ١٨٠ و٢٢٨ ـ ٢٢٩... إلخ من سورة البقرة[٨]. لكن ليس ثمة ما يشير إلى أنها مصطلح فني أو حتى شرعي. الظاهر أنها تشير بالأحرى إلى القيام بعمل مشروع أو غيره على نحو كريم؛ يؤيد ذلك استخدام كلمة «إحسان» بالمعنى نفسه، كما توحي بعض الآيات ١٧٨، ٢٢٩ و٢٣٦ من سورة البقرة. أما فيمَ يتمثل ذلك السلوك، فلا يفصله القرآن في أي آية. يبدو إذاً أنّا إزاء مصطلح أخلاقي، يحيل إلى معايير سلوكية معروفة قائمة.

ثانياً، توجد عبارات في مواضع أخرى من القرآن على صيغة «الأمر بكذا» و«النهي عن كذا»، حيث المأمور به والمنهي عنه مصطلحان أخلاقيان واسعا المدلول[٩]. تقوي هذه العبارات الموازية الانطباع بأن المفهوم القرآني للنهي عن المنكر مبهم وعام.

ثالثاً، تجدر بالملاحظة المواضيع التي تقترن بالأمر بالمعروف: إقامة الصلاة (الآيتان ٧١ و١١٢ من سورة التوبة؛ الآية ٤١ من سورة الحج، والآية ١٧ من سورة لقمان)، إيتاء الزكاة (الآية ٧١ من سورة التوبة، و٤١ من سورة الحج)، الإيمان بالله (الآيتان ١١٠ و١١٤ من سورة آل عمران)، طاعته وطاعة رسوله (الآية ٧١ من سورة التوبة)، حفظ حدوده (الآية ١١٢ من سورة التوبة)، تلاوة آياته (الآية ١١٣ من سورة آل عمران)، الدعوة إلى الخير (الآية ١٠٤ من سورة آل عمران)، المسارعة في الخيرات (الآية ١١٤ من

---

(٨) [ملاحظة الرمز المستخدم (ق ٣: ١٠٤): يعني الآية ١٠٤ من السورة ٣ من القرآن أي سورة آل عمران].

يظهر عادة كاسم ولماماً كنعت: نُعت به قول (في ق ٢: ٢٣٥ و٢٦٣، ٤: ٥ و٨) وطاعة (ق ٢٤: ٥٣). منكر أندر خارج العبارة (ق ٢٢: ٧٢؛ ق ٢٩: ٢٩ وق ٥٨: ٢). كمدخل إلى الكلمتين، انظر: Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Quran*. McGill Islamic Studies; 1, rev. ed. (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1966).

وللكتاب ترجمة عربية، انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

(٩) ورد معنى الأمر مقروناً بالبر (ق ٢: ٤٤) والقسط (ق٣: ٢١، وانظر ٧: ١٩٩) والعدل والإحسان (ق١٦: ٩٠) والتقوى (ق٩٦: ١٢) «وصدقة أو إصلاح بين الناس معطوفين على معروف في ق ٣: ١١٤»، أو بالعكس بالسوء (ق١٢: ٥٣ «منسوباً إلى النفس») أو الفحشاء (ق٢٤: ٢١ ـ «الشيطان» «والمنكر ٩: ٦٧ و٢٤: ٢١ إلى المنافقين وإلى الشيطان». وورد معنى النهي عن السوء (ق٧: ١٦٥) والفحشاء (ق٢٩: ٤٥) والفحشاء والبغي (ق١٦: ٩٠) والهوى (ق٧٩: ٤٠). والآية الوحيدة التي اقترن فيها الأمر بخلق والنهي عن آخر هي (ق ١٦: ٩٠). وذُكر في حالتين فقط مفعول أمر أو نهى ق ٢: ٤٤ (الناس) وق٧٩: ٤٠ (النفس) «فضلاً عن الضمير هم للمؤمنين في ق ٧: ١٥٧».

سورة آل عمران)، صبر المؤمن على ما أصابه (الآية ١٧ من سورة لقمان)[١٠]. ولا نجد مرة أخرى ما يحصر مفهوم هذه الفريضة.

أخيراً، هناك مقطعان يستحقان اهتماماً خاصاً. **أولهما** الآية ٧٩ من سورة المائدة. بعدما ذكر (الله تعالى) أن الذين كفروا من بني إسرائيل لُعنوا على لسان داوود وعيسى على معاصيهم، أخبر أنهم ﴿**كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه**﴾. هذا هو الموضع الوحيد الذي استُخدم فيه فعل «تناهى» في القرآن. ويمكن أن نفهم الصيغة بمعنى المشاركة، فيكون المعنى أن بني إسرائيل لم يكونوا ينهون بعضهم بعضاً عن المنكرات، فيكون لدينا هنا أساس قرآني لفهم النهي عن المنكر باعتباره عملاً يقوم به المؤمن تجاه المؤمن. لكن لا يبدو أن هناك شهادةً عن استخدام الفعل بهذا المعنى، باستقلال عن هذا السياق[١١]. إذ يرادف «تناهى» في العربية المتداولة «انتهى» الذي ورد أكثر من مرة بمعنى أقلع وكفّ (كما في الآيتين ق ٢: ٢٧٥ و٨: ٣٨). إذا أخذنا بهذا التأويل، صار المعنى ببساطة أنهم كانوا لا ينفكون عن فعل المنكرات. وفي الواقع ورد هذا التأويل للآية في بعض القراءات، حيث أتى اللفظ «ينتهون» بدلاً من

(١٠) أدع جانباً هنا المعاني المختلفة شيئاً ما التي تظهر في الآيتين ٧: ١٥٧ (حيث ذُكر أن الرسول يأمر بالمعروف) و٩: ٦٧ (حيث جاء أن المنافقين يأمرون بالمنكر).

(١١) يتضمن فهرس ألفاظ الحديث لفنسنك ستة أحاديث وردت فيها الصيغة السادسة من الجذر «نهي» [: تفاعل، هنا تناهى]. انظر: A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vol. (Leiden; New York: Brill, 1936-1988), vol. 7, p. 13b.51.

لا تحمل في أي منها معنى «نهى بعضهم بعضاً»، ويغفل مجمعه حديثاً مشهوراً ورد فيه «تناهى» وهو يحمل بوضوح ذلك المعنى؛ لكن في هذه الحالة يبين السياق أن لفظ الحديث مستمد من النص القرآني (انظر أدناه الهامش ٦٨، والفصل الثالث، الهامش ٤٠) لحديث استُخدم فيه تناهى بوضوح بمعنى أقلع، انظر أيضاً: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ٦١، العدد ١٨، وانظر استخدام فعل «انتهى» في رواية للحديث نفسه أوردها: أحمد ابن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٣٣، السطر ٢٧، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٨٩، العدد ٧٥٧٠. أشكر أبراهام حكيم على مدي بنسخة من كتاب ابن أبي الدنيا المذكور. يحوي مجمع ألفاظ الشعر الجاهلي والأموي بالجامعة العبرية بالقدس على عشرات من الأبيات ورد فيها «تناهى»، لكن هنا أيضاً لا نجده بمعنى «نهى بعضهم بعضاً». أنا مدين لإيتان كولبرغ بنسخ هذه المداخل لي، وأشكر كذلك لألبرت أرازي وأندراس هاموري مساعدتهما الإضافية.

«يتناهون»[١٢]. فإذا قرأنا «ينتهون» أو فهمنا «يتناهون» بالمعنى نفسه، فقدت الآية أهميتها بالنسبة إلى موضوعنا[١٣].

المقطع الآخر هو الآيات (ق ٧: ١٦٢ ـ ١٦٦) التي تروي عقاب الله للمعتدين في السبت من بني إسرائيل في قرية كانت حاضرة البحر، إذ كانوا يصيدون في ذلك اليوم خلافاً للشريعة الموسوية. والمفهوم من السياق أن قسماً من القوم أنكروا على المتعدين، بينما سأل آخرون (أمة كما جاء في الآيات) المنكرين لِم يعظون قوماً سيبعث الله عليهم عقابه قريباً. وفعلاً، عذب الله المسيئين وفي الوقت نفسه نجّى الذين نهوهم عن السوء. نجد هنا أيضاً مفهوماً للنهي عن المنكر باعتباره ممارسة يقوم بها الأفراد، كل نحو الآخر؛ ونجد لأول مرة مثالاً لممارسة هذه الفريضة من واقع الحياة اليومية.

مع ذلك لا تتصل أي حالة منهما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بنحو لا لبس فيه. إذ لا ترد في الآيات عبارة «الأمر بالمعروف». مسألة اتصال الآية ٥: ٧٩ بالنهي عن المنكر مرهونة بمعنى فعل «تناهى» الذي لا يقبل تأويلاً واحداً (ناهيك بوجود قراءة بديلة)، والآية ٧: ١٦٥ تذكر النهي عن «السوء» بدلاً من النهي عن «المنكر». لذا فالتوضيح الذي تستطيع هذه الآيات أن تقدمه لمفهوم هذه الفريضة غير ثابت بصفة قطعية، إذ لا يوجد ما يدل على أنها تتحدث عنها أصلاً. باختصار لا يقدم لنا القرآن إلا القليل عن فريضة النهي عن المنكر، في ما عدا التسمية طبعاً.

ثانياً: التفسير

ماذا يقول المفسرون عن معنى الآيات المذكورة؟ اهتم المفسرون، كما سيظهر في أكثر من موضع من هذا الكتاب، بإبراز أفكار مذاهبهم حول المسألة أكثر من إيضاح ما ورد حولها في القرآن. ويقوم أبو حيان الغرناطي

(١٢) تُنسب هذه القراءة إلى ابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن علي (ت ١٢٢/ ٧٤٠) انظر: Arthur Jeffery: *Materials for the History of the Text of the Quran: The Old Codices*, pp. 40 and 129, and «The Quran Readings of Zaid bin Ali,» *Rivista degli studi orientali*, vol. 16 (1937), p. 258.

(١٣) ليكون نقاشنا أوفى يجب أن نضيف أن الآية ق ٦٥: ٦ تقدم الصيغة الثامنة من «أمر» [: افتعل، هنا ائتمر] مقترنة بكلمة معروف: «وأْتمروا بينكم بمعروف». موضوع الآية التعامل الكريم في الطلاق وإيتاء المطلقة أجرها إذا أرضعت ولد مطلقها. ترجمها أربري: consult together honourably [: تشاوروا بكرامة]، وهي ترجمة معقولة؛ وليس في الآية ما يوحي «بالأمر بالمعروف».

(ت ٧٤٥/ ١٣٤٤) في شرحه للآية ٣: ١٠٤ استثناء عن هذه النزعة العامة، بشرح الصدر: لاحظ أنها لا تخبرنا بشروط هذه الفريضة، وتفاصيل أخرى عنها، وأحال القارئ إلى المراجع المناسبة حول هذه المسائل[١٤]. وأنا آخذ برأيه وبدوري أحيل القارئ بخصوص كل تلك التفاسير ـ بما فيها التفسير الإمامي بتأوله المذهبي اللافت المميز ـ إلى أبواب قادمة. نرى كذلك أن كثيراً من التفسير يركز على نقاط شائكة تطرحها تلك الآيات، لكنها لا تؤثر كثيراً في فحوى النهي عن المنكر، لذلك سوف لا ننظر في تلك الشروح. ما هي إذاً أجوبة المفسرين عن الأسئلة التي طرحناها، عندما فحصنا في الفصل السابق المعطيات القرآنية حول المسألة؟

ركز المفسرون، بخصوص من يقوم بتلك الفريضة، على لبس يوجد في الآية ٣: ١٠٤. هل تعني «منكم» أن الفريضة تقع على جميع المؤمنين أم على طائفة منهم فقط[١٥]؟ أخذ بعض المفسرين بالمعنى الأول. كتب اللغوي الشهير الزجاج (ت ٣١١/ ٩٢٣): «لتكن منكم أمة أي لتكونوا كلكم أمة»[١٦]. لكن قلةً من المفسرين أخذوا بهذا الرأي[١٧]. والرأي الأكثر شيوعاً هو أن الله أمر بأن

---

(١٤) محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠م])، ج ٣، ص ٢١، السطر ٤.

(١٥) أو بلغة المفسرين هل يعني حرف «من» التبيين أم التبعيض؟ انظر مثلاً: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ٨ و٣٩٧، السطر ١؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٣، السطر ٢٥؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ٨، ص ١٧٧، السطران ٤ و١٩، وأبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٣٥.

(١٦) أبو إسحق إبراهيم الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ٥ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، ج ١، ص ٤٦٢. يستشهد لتأييد رأيه بالآية ٣٠ من سورة الحج ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ حيث الأمر لا يعني اجتناب بعض الأوثان دون بعض. ثم يورد بيتا لأعشى باهلة. انظر: R. Geyer, ed., *Gedichte von Abu Basir Maimun Ibn Qais Al-Asa nebst Sammlungen von Stucken anderer Dichter des gleichen Beinamens* (London: [n. pb.], 1928), p. 267, verse 17.

استخدم فيه «من» للمفرد ولا يمكن إذاً أن تعني فيه التبعيض، ويجد كذلك في الآية ١١٠ من سورة آل عمران ما يؤيد رأيه.

(١٧) مع ذلك أخذ به العالم الإمامي المشهور، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، صححه ورتبه وعلق حواشيه أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير، ١٠ ج (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٥٤٨، السطر ٥، الذي =

تتجرد طائفة (فرقة بحسب تعبير الزجاج) من المؤمنين للقيام بالفريضة[١٨]. وهذا خلاف جوهري نابع من كيفية فهم الآية: فيبدو كأن الرأي الثاني يؤسس لتقسيم للأمة، بحصر النهي عن المنكر في نخبة ذات أهلية وكفاية.

في الواقع هناك ثلاثة أنواع من الحصر في أدلة أصحاب هذا الرأي.

= عرض الرأيين موضحاً انحيازه إلى رأي الأقلية. انظر أدناه الفصل ١١، الهوامش ١٥٦ ـ ١٦١. ذكر الطوسي أن المعتزلي الجبائي (على الأرجح أبو علي، ت ٣٠٣/ ٩١٥ت) يذهب إلى ذلك الرأي (لكن انظر أدناه، الفصل ٩، الهامش ٣٣). يأخذ بهذا المعنى كذلك الماتريدي (ت ٣٣٣/ ٩٤٤)، والواحدي (ت ٤٦٨/ ١٠٧٦)، والبغوي (ت ٥١٦/ ١١٢٢). انظر: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، **تأويلات القرآن** (مخطوط بالمكتبة البريطانية، رقم ٩٤٣٢، و٤٤ب س١٥) حيث يعرض الرأيين، لكنه يؤيد الرأي المذكور محتجاً على ذلك بنصوص؛ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ٢ ج (بيروت؛ دمشق: الدار الشامية، ١٩٩٥)، ص ٢٢٦ تفسير الآية ١٠٤ من سورة آل عمران؛ **التفسير البسيط**، (مخطوط إسطنبول، نور عثمانية، ٢٤٠، ١، و٤٣٢أ. س٢). (أنا مدين للطف مايكل بونر بكل الإشارات إلى هذا المخطوط)، و**الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض وأحمد محمد صيرة، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٤٧٤، السطر ١٦؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل في التفسير والتأويل**، تحقيق م. ع. النمر [وآخرون] (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٨٤، السطر ٢٢.

(١٨) الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ١، ص ٤٦٣، السطر ٣، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧. (مع ذكر الرأي الآخر بإيجاز)؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ١٦٥؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٢، ص ٢٠، السطر ٦ وج ٣، ص ٢٠؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: [د. ن]، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٨٦، السطر ١٧؛ الهامش محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، صححه وقدم له وعلق عليه حسين الأعلمي (مشهد: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٣٣٨، السطر ٢١. موقف الطبري غير واضح، إلا إن استنتجنا من شرح أمة بمعنى جماعة القبول برأي الأكثرية. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/ [١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م؟])، ج ٧، ص ٩٠؛ (وأبو حيان يذكر أن الطبري يقول بهذا الرأي)؛ فعلا تفسيره ١٠٤ من سورة آل عمران مقتضب بدرجة توحي بأن النص كما وصل إلينا قد يكون تلف قسم منه. لا يزيد مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/ ٧٦٧ت) عن تفسير أمة بعصبة. انظر: أبو الحسن مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، تحقيق عبد الله محمود شحاتة ٥ ج (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢٩٣. يقدم فخر الدين الرازي عرضاً مستفيضاً للرأيين المتنافسين (التفسير، ٨: ١٧٧ س١٤)، لكنه يختتم النقاش بقوله: «الله أعلم». انظر: الرازي **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ٧٨ و١٧٧. يكتفي البيضاوي بعرض الرأيين. انظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٥.

أولاً، يلحون على لازمة لهذا الرأي (أو على الأقل نظرة وثيقة الصلة به) هي أنه «فرض على الكفاية» بهذا المعنى الاصطلاحي: إذا قام به أحد المؤمنين سقط عن الآخرين[19] **ثانياً**، ذُكر أحياناً أنهم ينفون عن بعض المؤمنين، كالنساء والعجز، القدرة على أدائه[20] **ثالثاً**، ينكرون أن يكون جميع المؤمنين مؤهلين للقيام به، فهو يتطلب مثلاً (أو قد يتطلب أحياناً) علماً لا يتوافر للجميع، وقد يرتكب من يقوم به عن جهل شتى الأخطاء[21]. لا يقتضي الأمر، انطلاقاً من هذا التقييد، سوى خطوة صغيرة لاعتباره فرضاً على

---

(١٩) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٨؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ١٦٥؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٥، وأبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٠، السطر ١٣؛ بالنسبة إلى الرماني، انظر أدناه الفصل ٩، الهامش ٣٨. انظر كذلك عرض هذا الرأي في هذه التفاسير: الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ١، و٤٣٢أ، السطر ٨؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٨، والطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٣، السطر ٢٣.

(٢٠) انظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **الكشف والبيان في تفسير آي القرآن** (مخطوط بالمكتبة البريطانية، المجموعة الإضافية، ١٩، ٩٢٦، و٦٧أ س٣)؛ الرازي **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٨؛ نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٢ - ١٩٧١)، ج ٤، ص ٢٨، السطر١٠. قد يستغرب القارئ وضعه النساء مع العجز بما أن الله ذكر المؤمنات بين الناهين عن المنكر في الآية ٧١ من سورة التوبة. حول النساء والنهي عن المنكر، انظر أدناه الفصل السابع عشر.

(٢١) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ٩، والطبرسي، **جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**، ج ١، ص ٢٣٠، السطر ٢٠ (فقرة لا توجد في المجمع، وواضح أنها مستمدة من الكشاف)؛ الرازي **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٨؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٥، السطر ٨؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٠، السطر ٧، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٩. يقدم الزجاج حجة شبيهة في عرض هذا الوجه من المسألة: تتحدث الآية عمن يدعون إلى الخير مشيرة بذلك إلى الدعاة إلى الإيمان الذين لا بد أن يكونوا علماء بما يدعون إليه وذلك لا يتوافر في جميع المؤمنين. انظر: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ١، ص ٤٦٣، السطر ٣. لكن يلاحَظ أن ممن يقدمون هذه الحجة من يؤكدون في الوقت نفسه عموم الوجوب (انظر البيضاوي، ج ٢، ص ٣٥، والزمخشري، ج ١، ص ٣٩٨، حيث يؤكد أن على كل مؤمن أن ينكر على تارك الصلاة).

العلماء[٢٢]، أو حتى قصره عليهم كمهمة خاصة بمنزلتهم[٢٣]. تطغى على هذا

(٢٢) يقول كلاماً من هذا القبيل فخر الدين الرازي في المقطع الذي أوردناه (ولا يمثل بالضرورة رأيه الخاص): الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب مختص بالعلماء. انظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٨. كذلك يقول القرطبي يجب أن يكون الآمرون بالمعروف علماء. انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٧٤ و١٦٥. ويفسر ابن قتيبة أمة في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران بأنها جماعة العلماء. انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٥٤])، ص ٣٤٥. يعتبر الإمام المقداد السيوري (ت ٨٢٦/ ١٤٢٣) الأمر والنهي من «وظائف العلماء». انظر: جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري، **كنز العرفان في فقه القرآن**، علق عليه محمد باقر (شريف زاده)؛ أشرف على تصحيحه وأخرج أحاديثه محمد باقر البهبودي، ٢ ج في ١ (طنطا: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤هـ/[١٩٦٤م؟])، ج ١، ص ٤٠٧، السطر ٣. (تفسير الآية ١٠٤ من سورة آل عمران)، تبعه في ذلك: فتح الله الكاشاني، **منهج الصادقين** (بالفارسية)، (طهران: [د. ن.]، ١٣٣٦ ـ ١٣٣٧ (بالتقويم الهجري الشمسي)، ج ٢، ص ٢٩٤، السطر ٢٣ (كذلك تفسير الآية ١٠٤ من سورة آل عمران). انظر كذلك عرض هذا الرأي عند: الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ١، و٢٣٢أ س ٧ (في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران، ويذكر تخصيص العلماء والأمراء والذين هم أعلم في الأمر بالمعروف). لكن ربما ينبغي ألا تُحمل اللهجة الحصرية في تلك الأقوال محمل الجد. فالقرطبي مثلاً ذكر قبل ذلك (في تفسير الآية ٢١ من سورة آل عمران أن الأمر بالمعروف عام في جميع الناس؛ وبوجه عام يمكن أخذ كلمة علماء بمعناها «الأصلي»: «من يعلمون» وليس أولئك بالضرورة علماء الدين المتخصصين. ولا نجد عند المفسرين أي نزعة إلى حصر الأمر بالمعروف في «العلماء» (بالمعنى الأخير). انظر: Khalil Athamina, «The Early Murji'a: Some Notes,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 1 (1990), p. 122f.

(٢٣) مثلاً أول الآية ابن عطية (ت ٥٤١/ ١١٤٦) (في عرض أحد الرأيين) والثعالبي (ت ٨٧٣/ ١٤٦٨ت) (من دون تقييد) كأمر من الله بأن يكون في الأمة علماء فيتبعهم عامتها، لأن الفريضة تقتضي علماً غزيراً. انظر: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بفاس والمجلس العلمي بمكناس، ١٦ ج (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٥ ـ ١٩٩١)، ج ٣، ص ١٨٦ ـ ١٨٨ (أشكر هنا ماريبل فييرو التي مدتني بنسخ من أجزاء هذا الكتاب التي لم يتح لي الاطلاع عليها)؛ عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق عمار الطالبي، ٥ ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٣٥٤، السطر ١٣؛ وانظر رأيهما في دور كل من الأمراء والعلماء والعامة بناء على ذلك التأويل (ابن عطية والثعالبي)؛ ويقصر كلاهما ذلك التقسيم على حالات التمادي في المنكر). ذهب مفسر فارسي كتب في ٥٢٠/ ١١٢٦ إلى رأي مماثل حول النقطة الأخيرة (أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ١٠ ج (طهران: [د. ن.]٥٢٠، هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٣٩هـ.ش)، ج ٢، ص ٢٣٤ السطر ١٦)؛ ويورد الرأي القائل بأن الآمرين بالمعروف هم العلماء وأهل النصيحة (نصيحة ـ كوندكان) بينما الناهون عن المنكر هم المحاربون (غازيان) والعلماء والسلطان العادل. حول هذا المؤلف، انظر: Gilbert Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, études linguistiques, 2 (Paris: C. Klincksieck, 1963), pp. 110 and 119, note 54.

حول دور العلماء والأمراء والعامة، انظر أدناه الفصل السادس، الهامش ١٦٦. لكن يلاحَظ أن =

الرأي الأخير نزعة نخبوية مغالية، وهو نادر. وكيفما فهم المفسرون من شتى المذاهب هذه الآية، لا نجد لديهم في الحقيقة نزعةً إلى حصره في فئة قليلة.

لا يقدم تفسير آيات أخرى لهذه المسألة عناصر ذات بال. ويناقش المفسرون في الآية ٣: ١٠٤ مثلاً، جملة من الآراء حول المخاطَبين بقوله (تعالى): «﴿**كنتم خير أمة أُخرجت للناس**﴾[٢٤]. بمقتضى أحدها ـ يُنسب إلى الضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥/ ٧٢٣) ـ يخاطب الصحابة باعتبارهم «رواة ودعاة» أوجب طاعتهم[٢٥]. ووفقاً لآخر ـ يُنسب إلى قتادة بن دعامة

= الثعالبي لا يحاول في النهاية حصر الفريضة في العلماء (أو الأمراء). للاطلاع على رأي مفسر يرفض حصر الفريضة في العلماء، انظر: محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، **هميان الزاد إلى دار المعاد**، تحرير ع. شلبي (عُمان: المطبعة السلطانية زنجبار، ١٩٨٠)، ج ٤، ص ٢٠٣. (قُدم اسم الكاتب على الصفحة الأولى على أنه محمد بن يوسف. . . المصعبي).

(٢٤) انظر مثلاً: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ١٠٠؛ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، تحرير أ. العماري الزهراني وح. ب. ياسين (المدينة المنورة: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ج ٢، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٤، الأعداد ١١٥٦ ـ ١١٧١؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٥٧، السطر ١٦؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٦؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٧، وعلاء الدين علي بن محمد بن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: محمد وأحمد حسين، ١٣٢٨هـ/ [١٩١٠م؟])، ج ١، ص ٢٨٨. يعود الإشكال جزئياً إلى استخدام صيغة الماضي في الآية ﴿**كنتم خير أمة**...﴾؛ بهذا الشأن انظر: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ١، ص ٤٦٦؛ ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٩٤؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٦؛ الرازي **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٨٩. تعكس الرأي الذي لا يعطي للماضي دلالة زمنية ترجمة أحد الكتاب للعبارة بـ: «بوديد ـ و شديد ـ و هستيد». انظر: نجم الدين أبو حفص عمر النسفي، **تفسير النسفي** (بالفارسية)، تحرير عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ([د. م.: د. ن.]، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٤هـ. ش)، ج ١، ص ٩٥.

(٢٥) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ١٠٢، العدد ٧٦١٣؛ ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ١، ص ٢١٨؛ حسين بن علي بن محمد الخزاعي المعروف بأبي الفتوح الرازي، **روض الجنان** (بالفارسية)، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: [د. ن.]، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧هـ. ش.)، ج ٣، ص ١٤٨. حول الكاتب، انظر مقدمة الناشر، لا سيما ص ٧ ـ ١٠، و Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, p. 120, note 57.

أبو المحاسن الحسين بن الحسن الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن** (بالفارسية) (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٨ هـ. ش.)، ج ٢، ص ١٠٢، والواحدي، **التفسير البسيط**، ج ١، و٣٣٤ب س٤ (يجد الكاتبان في الآية دعوة إلى اعتبار المخاطبين بها الأئمة). يُنسب تأويل مماثل للآية ١٠٤ من سورة آل عمران إلى الضحاك (ت ١٠٥/ ٧٢٣). انظر: الطبري، **التفسير**، ج ٧، ص ٩٢، =

(ت١١٧/ ٧٣٥) ـ هم «أمة محمد (ﷺ)، لم يؤمر نبي قبلهم بالقتال فهم يقاتلون الكفار ويدخلونهم في دينهم»[٢٦]. ويؤكد مفسرون بارزون أن الآية تعني جمهور الأمة[٢٧]. ومع ذلك لا تمس هذه الفروق في التفسير مسألة من يجب أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وإذا انتقلنا إلى الآية ٩: ١١٢، يقدم المفسرون تحاليل بارعة حول تركيبها[٢٨]، وينحون إلى اعتبار «الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر» من بايعوا الله على الجهاد في سبيله في الآية السابقة[٢٩]، لكنهم لا يعتبرون (بل إنهم كانوا يرفضون) أي فكرة تحصر الفريضة في المجاهدين. كذلك يقدم المفسرون بخصوص الآية ٢٢: ٤١ آراء عدة حول المكلفين بالفريضة: الأمة كافة[٣٠]، الصحابة[٣١]،

= العدد ٧٥٩٧؛ انظر كذلك ابن عطية، **المحرر**، ج ٣، ص ١٨٦، وابن كثير في تفسيره، ج ٢، ص ٨٦. (ويفسر أن الآية تعني الجهاد والعلماء)؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٤هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٦٢، والرازي **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٨.

(٢٦) انظر: أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٥٠، والسمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ١، ص ٢٩١.

(٢٧) الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ١، ص ٤٦٧. (ناقلاً هذا الرأي)؛ الرازي **التفسير الكبير**، ج ٨:، ص ١٩١ (مورداً ذلك الرأي مع نسبته إلى الزجاج)؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٨؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٨٩، والواحدي، **التفسير البسيط**، ج ١، و٤٣٣ب س٥.

(٢٨) لمراجعة عرض لهذه الآراء من عصر قريب، انظر: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف السمين، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق أحمد محمد الخراط، ١٠ ج (دمشق: دار العلم، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٤)، ج ٦، ص ١٢٩ س٤. تورد كل التفاسير الكبرى عدداً منها.

(٢٩) انظر: الفراء، **معاني القرآن**، ج ١، ص ٤٥٣؛ الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٤، ص ٥٠٠؛ والرازي **التفسير الكبير**، ج ١٦، ص ٢٠٢. ذهب الميبدي إلى رأي لم يذهب إليه أحد، هو أن الآية تشير إلى المؤمنين المذكورين في الآية ٧١ من سورة التوبة، انظر: الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٤، ص ٢٢٠، السطر ٨.

(٣٠) الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ج ٣، ص ٢٧٤، السطر ٨ (مورداً قول الحسن (البصري) (ت ١١٠/ ٧٢٨) وعكرمة (ت ١٠٧/ ٧٢٥)). انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٢، ص ٧٣، السطر ٣ (مستشهداً بعكرمة والحسن البصري وأبي العالية (ت ٩٠/ ٧٠٨ت)). يضيف الواحدي أن قرن [الأمر بالمعروف] والنهي عن المنكر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في هذه الآية دليل على وجوبه.

(٣١) مستشهداً بقتادة، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢١هـ/ [١٩٠٣م؟])، ج ١٧، ص ١٢٦ (مستشهداً أيضاً بقتادة)؛ هود بن محكم الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، حققه وعلق عليه بالحاج بن سعيد شريفي، ٤ ج (بيروت: =

المهاجرين[٣٢]، الأئمة (الأربعة) المهديين[٣٣]، «الولاة»[٣٤]. لكن هنا أيضاً لا نجد أي نزعة إلى حصر الفريضة على هذا الأساس[٣٥]. وبإمكاننا أن نلاحظ، بالمناسبة، أن المفسرين كافة لا يشيرون إلى أنشطة «المحتسب» المكلف بمراقبة الأخلاق العامة والمعاملات[٣٦].

= دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج ٣، ص ١٢٠، السطر ١٦. بخصوص الكتاب وصاحبه، انظر: Josef van Ess, «Untersuchungen zu einigen ibdditischen Handschriften,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 126 (1976), p. 42 f., no. 5.

وعن اعتماده الكبير على تفسير يحيى بن سلام (ت ٢٠٠/ ٨١٥)، انظر: ص ٢٣ من مقدمة شـريـفـي، و M. Muranyi, «Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan,» in: Stefan Wild, ed., *The Quran as Text*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 27 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1996), p. 228.

(٣٢) الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٢٣، ص، السطر ٢١، والطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٧، ص ٣٢٢، السطر ١٦.

(٣٣) الرازي، المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٤١، السطر ٢٤؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٢، ص ٧٣؛ الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٦، ص ٣٨٠، السطر ١٨؛ وتفسير بالفارسية من عصر مبكر (النصف الثاني من القرن ٤/ ١٠). انظر: *Tafsir-i Quran-i majid*, edited by J. Matini ([n. p.: n. pb.], 1349sh), vol. 1, p. 126.17

حول هذا النص انظر: Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, pp. 56-58, note 9.

(٣٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٢، ص ٧٣، السطر ٥؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٦، ص ٣٧٦، السطر ١١ (يستشهد كلاهما بابن أبي نجيح (ت ١٣١/ ٧٤٨ت) ويضيف قولاً للضحاك؛ انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، **معاني القرآن الكريم**، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٤٢٠، السطر ١ (مستشهداً بابن أبي نجيح). يذكر تفسير فارسي آخر رأياً مفاده أن الآية تشير إلى الخلفاء المهديين والأمراء العادلين (أميران ـ ي عادل). انظر: *Tafsiri bar ushri az Qur an-i majid*, ed. J. Matini (Tehran: [n. pb.], 1352sh), p. 263, note 4.

حول تأريخ هذا التفسير، انظر مقدمة الناشر، ص ٢٢. وفق تفسير نقله الكلبي (ت ١٤٦/ ٧٦٣ت)، تشير الآية إلى بني هاشم (ومنهم العباسيون) من مضى منهم ومن بقي. انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١٤، ص ٦٩، السطر ٣؛ (أنا مدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير).

(٣٥) لكن القرطبي يذكر الآية في مناقشة الرأي الذي يحصر الأمر بالمعروف في العلماء في تفسير الآية ١٠٤ من سورة آل عمران انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ١٦٥، السطر ١٥؛ كما يتضح أيضاً من هذا المقطع يجب أن نقرأ الشرك بدلاً من الشر.

(٣٦) أعرف حالة استثنائية واحدة: نظام الدين النيسابوري الذي خصص قسماً كبيراً من تفسير تفسير الآية ١٠٤ من سورة آل عمران لدور المحتسب المنصوب. انظر: النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ج ٤، ص ٢٨، السطر ١٧. حيث يستخدم آخرون كلمة احتساب يعنون الأمر =

أما عن المستهدفين بالأمر والنهي، فإن المفسرين كالآيات نفسها، يقدمون نزراً يسيراً. وفيهم من ذهب إلى أن مفعول «أمر» هو «الناس» ـ وهو مفهوم لا يخلو من غموض[(٣٧)].

أما عن فحوى الفريضة، فهناك ظاهرة لافتة في التفاسير، تتمثل في نزعة عند المفسرين الأوائل إلى اعتبار الفريضة، ببساطة، دعوة الناس إلى الإيمان بالله ورسوله[(٣٨)]. ونجد أول شهادة بيّنة على هذه النظرة في مؤلفات مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/ ٧٦٧ت)، خصوصاً في كتاب له عن «وجوه» مفردات القرآن. جاء فيه أن «الأمر بالمعروف» في الآيات ٣: ١١٠، ٩: ١١٢ و٣١: ١٧ هو الأمر

= بالمعروف [والنهي عن المنكر] عموماً. انظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٥ ومنه استمدها أبو السعود (ت ٩٨٢/ ١٥٧٤)، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ٥ ج (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ج ١، ص ٥٢٨ وج ٣، ص ١٠٤؛ الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج ١، ص ٣٤٤، السطر ٤، والكاشاني، **منهج الصادقين**، ج ٢، ص ٣٠٥ وج ٣، ص ١١٤. هذا الاستخدام مصدره الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)، انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهامش ٤.

(٣٧) مثلاً مقاتل في شرح الآية ٣: ١٠٤ (مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ١، ص ٢٩٥، السطر ٥)، والطبري في ٣: ١٠٤ (الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ٩١، السطر ١)، وأبو السعود في ٣: ١٠٤ (أبو السعود العمادي، المصدر نفسه، ج ١، ٥٢٩ السطر ٤)؛ في حالة الآية ٣: ١١٠ وردت كلمة «الناس» في بداية الآية. في عرض الرأي أن الآية ٣: ١٠٤ موجهة إلى الأمة كافة، يعلن ابن عطية أنها، بحسب ذلك الرأي، أمر لجميع الأمة بدعوة جميع العالم إلى الخير ـ الكافرين إلى الإسلام والفساق إلى طاعة الله (ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٧، السطر ١٢). في شرح الآية ٣: ١١٠، يفسر أبو الفتح الجرجاني أن المؤمنين يأمر وينهى بعضهم بعضاً (تفسير ـ ي. شاهي، نشر والإشراقي، تبريز ١٣٨٠، ٢: ١٠٢ س٦؛ انظر السيوري، **كنز العرفان في فقه القرآن**، ج ١، ص ٤٠٥، السطر ١٥). في شرح الآية ٦ من سورة التحريم: ﴿**يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة**﴾، يلاحظ الطوسي أن الأمر بالمعروف يكون للأقرب فالأقرب. انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص ٥٠.

(٣٨) في الحالات النادرة التي نجد فيها هذه النظرة خارج التفسير والأدب المتصل به، ترتبط بآيات القرآن ذات الصلة. من ذلك عرض الواقدي (ت ٢٠٧/ ٨٢٣) للآيتين ٩: ٦٧ و٩: ٧١ في فصل عن الآيات التي نزلت في غزوة تبوك سنة ٩/ ٦٣٠. انظر: Muhammad bin Umar al-Waqidi, *Kitabul Maghazi*, edited by M. Jones, 3 vols. (London: Oxford University Press, 1966), pp. 1067.12 and 1068.6

انظر حالة استثنائية أدناه في الفصل الثامن، الهامش ٩٦. لاحظ جيداً هذه النزعة عند المفسرين فان إس، انظر: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 389.

بالتوحيد، و«النهي عن المنكر» هو النهي عن «الشرك». وفي الوقت نفسه، يعني الأمر بالمعروف في (ق ٣: ١١٤ و٩: ٧١) «اتباع» الرسول و«تصديقه»، والمنكر «تكذيبه»[٣٩]. ويتكرر هذا التحليل في مؤلفات لاحقة من النوع نفسه[٤٠]. وهناك أيضاً أمثلة على هذا المنحى في التفسير، عند علماء سابقين. وينسب رأي شائع إلى أبي العالية (ت ٩٠/٧٠٨ت) يفسر في كل الآيات، حيث ورد المعنيان «الأمر بالمعروف» بدعوة الناس من الشرك إلى الإسلام و«النهي عن المنكر» بنهيهم عن عبادة الأصنام والشياطين[٤١]. وتُنسب آراء شبيهة إلى آخرين من العلماء الأوائل،

(٣٩) مقاتل بن سليمان، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، دراسة وتحقيق عبد الله محمود شحاتة، المكتبة العربية؛ ١٦١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ١١٣ ب، العدد ١٣. استشهد به: Ess, Ibid., vol. 2, p. 389, note 2.

لا توجد هنا إشارة إلى الآيات ٣: ١٠٤، ٧: ١٥٧، ٩: ٦٧، ٢٢: ٤١. يظهر كذلك تأويله للآيات ٣: ١١٤، ٩: ٧١، ٩: ١١٢، ٣١: ١٧ في: **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ١، ص ٢٩٦ س١٢، ج ٢، ص ١٨١ س١٣، ص ١٩٩ س٢، ج ٣، ص ٤٣٥، ج ٨ (إقرأ الشرك عوض الشر)). يظهر تأويل الآية ٣١: ١٧ مرة أخرى في كتابه: **كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن: عن مقاتل بن سليمان**، تحقيق يشعياهو غولدفيلد (شفاعمرو، إسرائيل: دار المشرق، ١٩٨٠)، ص ٢٧٨، السطر ١٥. لكن يبدو أنه في تفسيره يشرح المعروف والمنكر في الآية ٣: ١١٠ بالإيمان والظلم (تفسير، ج ١، ص ٢٩٥، السطر ٥). وإذا راجعنا تفسيره بحثاً عن تعليقه على الآيات التي لم يتعرض لها في الأشباه، لم نجد شرحاً لألفاظ الآية ٣: ١٠٤، بينما يشرح [الكلمتين] في ٧: ١٥٧ بالإيمان والشرك؛ يشبه شرح ٩: ٦٧ ما كتب عن ٣: ١١٤ و٩: ٧١، ويشبه شرح ٢٢: ٤١ ما جاء حول ٣: ١١٠، ٩: ١١٢، ٣١: ١٧. أشكر أوري روبن الذي أطلعني على مقاطع عدة من نسخته من تفسير مقاتل قبل نشر شحاتة لكامل الكتاب.

(٤٠) يظهر من دون تغيير جوهري في مؤلفات يحيى بن سلام (ت ٢٠٠/ ٨١٥) والحسين بن محمد الدامغاني (القرن ٥/ ١١) وابن الجوزي (ت ٥٩٧/ ١٢٠١) وابن العماد (ت ٨٨٧/ ١٤٨٢). انظر: يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، **التصاريف: تفسير القرآن مما اشتبهت اسماؤه وتصرفت معانيه**، قدمت له وحققته هند شلبي (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩)، ص ٢٠٣، العدد ٤٢؛ الحسين بن محمد الدامغاني، **الوجوه والنظائر**، نشر أ بهروز (تبريز: [د. ن.]، ١٣٦٦هـ.ش.)، ص ١١٣، السطر ٣. حول هذا الكتاب وصاحبه، انظر: Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; 12 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1992), p. 387 f., no. 658.

أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٥٤٤، العدد ٢٧٠ و٥٧٤، العدد ٢٨٦، وابن العماد، **كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر**، تحقيق ف. ع. أحمد وم س داود (الإسكندرية: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٤٥، العدد ٣٨.

(٤١) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٤، ص ٣٤٨ العدد ١٦٩٣٨ (في ق ٩: ٧١)؛ وص ٥٠٧ العدد ١٧٣١٧ (في ٩: ١١٢)، ص ٤٧٥، العدد ١١٧٣ (في ٣: ١١٠). حول تفسيرات شبيهة منقولة عن أبي العالية، انظر الطبري، **جامع البيان في تفسير** =

كسعيد بن جبير (ت ٩٥/ ٧١٤)، عن معنى الآيتين (٩: ١١٢ و٣١: ١٧)[٤٢]، والحسن البصري (ت ١١٠/ ٧٢٨) في (ق ٩: ١١٢)[٤٣].

تبنى المفسرون الكلاسيكيون وجهة النظر المذكورة، من حين إلى آخر، لكن من دون استبعاد غيرها في ما أعلم[٤٤]؛ وكما يمكن أن نرتقب، يذكرونها

= **القرآن**، ج ١٧، ص ١٢٦، السطر ٣٢ (في ٢٢: ٤١)، أبو الحجاج المكي مجاهد بن جبر، **تفسير مجاهد**، قدم له وحققه وعلق حواشيه عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي (بيروت: المنشورات العالمية، [د. ت.])، ص ٥٠٥ وذلك في ق٣١: ١٧. حول هذا المؤلف، انظر: F. Leemhuis: «Ms. 1075 Tafsir of the Cairene Dar al-Kutub and Mujahid's Ttafsir.» paper presened at: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, edited by R. Peters (Leiden: Brill, 1981), and «Origins and Early Development of the Tafsir Tradition.» in: Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran* (Oxford; New York: Clarendon; Oxford University Press, 1988), pp. 19-25.

الرابط المشترك بين سلاسل النقل المذكورة هو المحدث أبو جعفر الرازي من القرن ٢/ ٨. للاطلاع على استشهادات من دون أسانيد انظر: الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ٢، و٥٧٩ب س٨ (في الآية ٩: ٧١)؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٩، السطر ٣٢ (في ٣: ١١٠)، ج ٥، ص ٧٠، السطر ٣٣ (في ٩: ٧١)؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٦، ص ٦٨ س١٠ (في ق ٩: ٧١)؛ السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٢، ص ٦٢ (في ق ٣: ١٠٤)، وج ٣، ص ٢٥٥ (في ق ٩: ٦٧).

(٤٢) الماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٤٠٧، السطر٢٠ وص ٤٠٨، السطر ٣ (في ق ٩: ١١٢)، السيوطي، المصدر نفسه.

(٤٣) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٤، ص ٥٠٦، العدد ١٧٣١٥ (في الآية ٩: ١١٢)؛ الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، ج ٢، ص ١٥١، السطر ١ (في ق ٩: ٧١). يُنسب رأي مماثل إلى ابن عباس (ت ٦٨/ ٦٨٧ت) في حديث السيوطي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٢، السطر٩ (في ق ٩: ١١٢)؛ وانظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، **كتاب الدعاء**، تحقيق م. ع. عطا (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ٤٤٧، العدد ١٥٤٣ (في ق ٣: ١١٠، أنا مدين بهذه الإحالة لمنى زكي)؛ الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ١، و٤٣٦ب س١٨ (في ق ٣: ١١٤)، ج ٢، و٥٨٧أ س٧ (في ق ٩: ٦٧) وج ٢، و٥٧٩ب س٧ (في ٩: ٧١)؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ٢٠٢، السطر ٢٥ (في ق ٣: ١١٤)، وأبو حيان النحوي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩، السطر ٣٢ (في ق ٣: ١١٠)؛ انظر أدناه، الهامش ٤٧. انظر كذلك مجاهد بن جبر، **تفسير مجاهد**، ص ١٣٣، السطر ٨ (في ق ٣: ١١٠)).

(٤٤) يتبناها أحياناً هود بن محكم (مثلاً في تفسير الآية ٣: ١١٠، تفسير، ١: ٣٠٦ س١٣)، لكنه تارة يفسر المعروف بما علم الناس أنه عدل، والمنكر بما علموا أنه جور (الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، ج ٩، ص ١١٢ وج ٢، ص ١٧١) وتارة يقدم كلا التفسيرين كخيارين ممكنين (في ج ٩، ص ٦٧). ويتبناها الزجاج في شرح ق ٩: ٦٧ (الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ٢، ص ٥٠٩، =

أحياناً مع آراء أخرى[٤٥]. لكن الطبري (ت ٣١٠/ ٩٢٣) في تفسيره للآية (ق

= السطر ١٥)، ٩ : ١١٢ (المصدر نفسه، ص ٥٢٣، السطر ١٧) وجزئياً ٣ : ١١٤ (المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧١، السطر ١٠)؛ لكنه في شرح ٩ : ١١٢ يقدم كبديل أن الآية تشير إلى «كل معروف» و«كل منكر» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢٤، السطر ١). يورد الماتريدي كلا الرأيين من دون اختيار واحد منهما، انظر : الماتريدي، **تأويلات القرآن**، و٤٧ب، السطر ٢٥). يتحدث أبو الليث السمرقندي في شرح آيات عدة عن التوحيد واتباع محمد من جهة والشرك من جهة أخرى، انظر : السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ١، ص ٢٩١، السطر ١٥ (في ق ٣ : ١١٠)، ص ٢٩٢، السطر ٢٥ (في ق ٣ : ١١٤)، ص ٥٧٤، السطر ٨ (في ق ٧ : ١٥٧)، ج ٢، ص ٦١، السطر ١٥ (في ق ٩ : ٧١)، ص ٧٦، السطر ٦ (في ق ٩ : ١١٢)، ص ٣٩٧، السطر ١٧ (في ق ٢٢ : ٤١)، (في ق ٣ : ١٠٤، مستشهداً بالكلبي)، ص ٥٨٩، السطر ٢٦ (في ق ٧ : ١٩٩)، ج ٢، ص ٦٠، السطر ١٠ (في ق ٩ : ٦٧)، ج ٣، ص ٢٢، السطر ٢١ (في ق ٣١ : ١٧). يعكس هذا، على وجه الاحتمال، اعتماده الكبير على مقاتل (انظر ملاحظات ع. أ. الزّقا في مقدمته لنشر جزئي لتفسير أبي الليث، بغداد ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦، ج ١ : ١٣٦ت؛ لكن أبا الليث يضيف غالباً عبارات توسع المعنى). يتبناها كذلك الواحدي أحياناً، كما في شرح ق ٩ : ٦٧ وق٩ : ٧١ (الواحدي : **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ص ٤٧ ـ ٤٧٢، و**الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ج ٢، ص ٥٠٨، السطر ١٥ و٥٠٩، السطر ٢١)؛ لكنه في شرح ق ٩ : ١١٢ مثلاً يتبنى أو يضيف رأي الجمهور (الواحدي : **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ص ٤٨٣؛ **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ج ٢، ص ٥٢٧، السطر ٦؛ **التفسير البسيط**، ج ٢، و٢٠١ت، السطر ١٠)؛ الطبرسي : **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٩، السطر ٣، في شرح ق ٣ : ١١٤ مثال آخر؛ لكن انظر شرحه المعروف بالطاعات والمنكر بالمعاصي في تفسير ق ٣ : ١١٠. يتبع الميبدي الرأي نفسه في شرح ق ٣ : ١١٤ (الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٢، ص ٢٤٨ س١٧)، لكن انظر لاحقاً الهامش ٤٩. يتبع الخازن هذا التأويل أيضاً في شرح ق ٣ : ١١٠ (ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل : وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٤) لكنه في مواضع أخرى يقدم بدائل (انظر الملاحظة التالية). يقدم الإمام الزيدي الناصر أبو الفتح الديلمي (ت ٤٤٤/ ١٠٥٢ت) تأويلاً مماثلاً في تفسير ق ٩ : ١١٢ (أبو الفتح الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن**، في مخطوط كُتب سنة ١٠٤٦/ ١٦٣٧، و٨٥ب س١٧، وانظر المصدر نفسه، و١٥٥أ س٢٥ في تفسير ق ٢٩ : ٤٥). حول هذا الإمام، انظر : Wilfred Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim* (Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965), p. 205.

(٤٥) مثلاً يذكر بعض الشراح في تفسير الآية ق ٧ : ١٥٧ ترادف المعروف والإيمان من جهة والمنكر والشرك من جهة أخرى بين تفاسير أخرى للكلمتين. انظر : أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط : وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٤، ص ٣٠٤، السطر ٣١، مستشهداً بمقاتل؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٥، ص ٣٠٦، السطر ١٢؛ ابن الخازن الشيخي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٧، السطر ٢٧ مع إعطاء هذا التأويل الأفضلية وكذلك في شرح ق ٩ : ١١٢، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٦. انظر أيضاً : ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٨، السطر ١٧ (في ق ٣ : ١٠٤، مع استبعاد النتيجة المحتملة لذلك التأويل أن الآية تتعلق بالجهاد)؛ ابن الخازن الشيخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١، السطر ٩ (في ق ٣ : ١١٤)؛ أبو الفتح الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن**، و٨٣أ س٢٤ (في ق ٩ : ٦٧)، وأطفيش، **هميان الزاد إلى دار المعاد**، ج ٤، ص ٢٢٩، السطر ٢٠ (في ق ٣ : ١١٤).

٩ : ١١٢) يبين بوضوح مخالفته، ملاحظاً أن «الأمر بالمعروف» يعني كل ما أمر به الله ورسوله، و«النهي عن المنكر» كل ما نهيا عنه[٤٦]. وفي مواضع أخرى تقترب صياغته من عبارات تفسير مقاتل، لكن للإشارة بنحو أو بآخر إلى أن للفريضة مجالاً أوسع[٤٧]. وقلما يتخذ المفسرون الآخرون موقفاً بمثل هذه القوة[٤٨]، لكنهم يشيرون غالباً مثله إلى اتساع مجال الفريضة، حتى عندما يحيطون أقوال مقاتل بالتبجيل[٤٩]. ويوافق هذا بلا شك عمومية «المعروف

---

(٤٦) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٤، ص ٥٠٧، السطر ٨؛ وانظر تأويله بمعنى عام الأمر الذي ورد في ق ٧: ١٩٩ ﴿**وأمر بالعُرف**﴾ (المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٣١، السطر ١٣).

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٠٥، السطر ٤ (في ق ٣: ١١٠)، ص ١٣٠، السطر ٨ (في ق ٣: ١١٤)، ج ١٣، ص ١٦٥ السطر ١٢ (في ق ٧: ١٥٧)، ج ١٤، ص ٣٣٨، السطر ٢ (في ق ٩: ٦٧)، ص ٣٤٧، السطر ٧ (في ق ٩: ٧١)، ص ٥٠٦، السطر ٨ (في ق ٩: ١١٢)؛ الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ١٧، ص ١٢٦، السطر ٢٦ (في ق ٢٢: ٤١). يعرض رأي نقله عن ابن عباس لباب القول: توحيد الله أعظم المعروف والتكذيب به أنكر المنكر (الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ١٠٥، العدد ٧٦٢٤ (في ق ٣: ١١٠)؛ أبو حاتم الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، ٢٤٧٤ت، العدد ١١٧٢ و١١٧٤ (في ق ٣: ١١٠)؛ الماتريدي، **تأويلات القرآن**، و٤٦أ س٢٦ (في ق ٣: ١١٠)؛ الطبراني، **كتاب الدعاء**، ص ٤٤٧، العدد ١٥٤٣ (حول الآية ق ٣: ١١٠)؛ السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٢، ص ٦٤، السطر ١٨ (في ق ٣: ١١٠)، ج ٣، ص ٢٥٥، السطر ١٣ (في ق ٩: ٦٧)، والرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٩٢، السطر ٤ (في ق ٣: ١١٠).

(٤٨) باستثناء فخر الدين الرازي في **التفسير الكبير**، ج ٣، ص ١١٤ حيث شدد على وجوب أخذ معروف ومنكر بمعناهما العام دون حصر، فهما يشملان كل معروف وكل منكر (ج ٨، ص ٢٠٢، السطر ٢٦). قدم أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢٠، السطر ٣٣ (في ق ٣: ١١٠) الرأي نفسه من دون لهجته القوية.

(٤٩) انظر مثلاً: الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ٢، و٤٤٩ب س٦ (في ق ٧: ١٥٧)، مستشهداً بالكلبي؛ ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٩، السطر ٢ (في ق ٣: ١٠٤)، ج ٨، ص ٢٨٧، السطر ٢ (في ق ٩: ١١٢)؛ الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٣، ص ٧٦٠، السطر ١٧ (في ق ٧: ١٥٧)، ج ٤، ص ٢٢٠، السطر ٢١ (في ق ٩: ١١٢)؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ١٥، ص ٢٤، السطر ١٥ (في ق ٧: ١٥٧)، ج ١٦، ص ١٢٦، السطر ١١ (في ق ٩: ٦٧) وج ٤، ص ٢٢٠، السطر ٢١ (في ق ٩: ٦٧)، ص ٢٠٤، السطر ٢٦ (في ق ٩: ١١٢)؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٢٩٨، السطر ١٦ (في ق ٩: ١١٢)؛ أبا حيان النحوي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩، السطر ٣١ (في ق ٣: ١١٠)؛ النسفي، **تفسير النسفي**، ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٥، السطر ٦ (في ق ٣: ١١٠)؛ حسين بن علي واعظ كاشفي، **مواهب** (طهران: [د. ن.]، ١٣١٧ ـ ١٣٢٩ هـ. ش.)، ج ١، ص ١٧٤، السطر ١٧ (في ق ٣: ١١٤)؛ الكاشاني، **منهج الصادقين**، ج ٢، ص ٣٠٥، السطر ١٩ (في ق ٣: ١١٤). انظر كذلك =

والمنكر» باعتبارهما مفهومين أخلاقيين في مواضع أخرى من القرآن.

كما رأى الطبري بوضوح، أنه إذا حصرنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدعوة إلى الإيمان بالله ورسوله، فلا صلة له حينذاك بنهي المسلمين عن الخمر والفجور والملاهي. مع ذلك لم يتبين المفسرون الأوائل، وهم يبسطون وجهة نظرهم، هذه النتيجة التي بدت بديهية للطبري. يعود هذا السكوت إلى أن هذه النظرة على الرغم من انتشارها في كتب التفسير، إلا أنها مجهولة في ما سواها.

ماذا يقول المفسرون عن العناصر المهمة في مادة القرآن ذات الصلة بذلك المفهوم التي استعرضناها آنفاً؟ لا يقدم لنا شرح كلمة «المعروف» في شتى الآيات التي ترد فيها استنتاجات ذات بال. وتختلف تلك التفاسير كثيراً بحسب السياق[٥٠]، وتقدم وفرة من المعاني، يقرها بنحو صريح أدب معاني ألفاظ القرآن[٥١]. لكن كما يمكن أن نتوقع، ظهرت محاولات لإعطاء تعريف أدق لكلمتي المعروف والمنكر. وهناك تعاريف كثيرة تُزاوج بين الشرع والعقل. إذ يعرف الراغب الأصبهاني مثلاً (عاش في أواخر القرن ٤/ ١٠) المعروف بما

= ترجمة معروف بالكلمات: (Karh-yi pasandida) (في ق ٣: ١١٠) في: معين الدين النيسابوري، **تفسير البصاير يميني** (بالفارسية) (طهران: [د. ن.]، ١٣٥٩ هـ. ش.)، ج ١، ص ٣٦٤.

(٥٠) يكفي أن نعرض هنا شرح مقاتل للكلمة في السور الأربع الأولى في تفسيره. يقدم كمرادف لها الرفق (مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ١، ص ١٥٨، السطر ٧ (في ق ٢: ١٧٨)) والإحسان (المصدر نفسه، ص ١٩٤، السطر ٢٠ (في ق ٢: ٢٢٩)، ص ١٩٦، السطر ٩ (في ق ٢: ٢٣١)، ص ٣٦٤، السطر ١٨ (في ق ٤: ١٩)؛ ويشرح قول معروف بعظة حسنة (المصدر نفسه، ص ١٩٩، السطر ١١ (في ق ٢: ٢٣٥)، ص ٣٥٨، السطر ٢ (في ق ٤: ٥)، ص ٣٥٩، السطر ١٤ (في ق ٤: ٨))، أو قول حسن (كما في المصدر نفسه، ص ٢٢٠، السطر١ (في ق ٢: ٢٦٣) [ذهب أيضاً إلى ذلك معاصره سفيان الثوري كما ذكر القرطبي في تفسيره])؛ في مواضع أخرى، يعيد كلمة معروف (كما في المصدر نفسه، ص ١٥٩، السطر ١٠ (في ق ٢: ١٨٠))، أو يغفلها (كما في ص ١٩٤، السطر ١٥ (في ق ٢: ٢٢٨))، أو يعطيها معنى سلوكيا يناسب السياق (المصدر نفسه، ص ١٩٧، السطر ٩ (في ق ٢: ٢٣٢)، ص ٣٥٨، السطر ٩ (في ٤: ٦)، ص ٤٠٦، السطر ١٦ (في ق ٤: ١١٤)).

(٥١) مقاتل بن سليمان، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، ص ١١٤ت، العدد ١٤ (إقرأ قرض عوض فرض)؛ يحيى بن سلام، **التصاريف: تفسير القرآن مما اشتبهت اسماؤه وتصرفت معانيه**، ٢٠٤ت عدد ٤٣؛ الدامغاني، **الوجوه والنظائر**، ص ٧٦٦ت؛ حبيش بن إبراهيم التفليسي، **وجوه القرآن** (بالفارسية)، بإشراف مهدي المحقق (طهران: دانكشاه، ١٣٤٠ هـ. ش.)، ص ٢٧٢ت؛ ابن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ص ٥٧٤ت، وابن العماد، **كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر**، ١٤٦ت، العدد ٣٩ (هنا أيضاً إقرأ قرض عوض فرض).

يُعرف حسنه عقلاً وشرعاً[٥٢]. لكن الأكثرية تذكر الشرع فقط، فمثلاً عند الزجاج، المعروف هو «كل ما عُرف بالشرع»[٥٣]؛ وهناك قلة تحيل إلى العقل فقط[٥٤]. ليست لهذا التنوع في التعريف، مهما بلغت أهميته

---

(٥٢) انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، أعده للنشر وأشرف على الطبع محمد أحمد خلف الله (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ٤٩٦ت، السطر ٤. انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٥، ص ٢٩٩، السطر ١٠ (في ق ٩: ٧١)، ج ٨، ص ٢٧٩، السطر ١٧ (في ق ٣١: ١٧، مع تعريف المنكر)، الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٥٠، السطر ٣ (في ق ٩: ٧١)، ج ٤، ص ٣١٩، السطر ١٦ (في ق ٣١: ١٧)؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٥، ص ٣٠٦، السطر ١٥ (في ق ٧: ١٥٧)؛ النيسابوري، **تفسير البصاير**، ج ١، ص ٣٦٢، السطر ٨ (في ق ٣: ١٠٤)؛ ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ١، ص ٢٨٥، السطر ٢٢ (في ق ٣: ١٠٤، لكن للمقارنة انظر الملاحظة التالية)؛ أبو الفتح الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن**، و١٥٥أ س٢٥ (في ق ٢٩: ٤٥، حيث يعرف المنكر، لكن انظر أدناه الهامش ٥٤). يقدم الطوسي تعريفاً مختلفاً في تفسير الآية ق ٣: ١٠٤ (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩ س٣؛ كذلك أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ٣).

(٥٣) كما نقل عنه أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٤، ص ٤٠٣، السطر ٣١ (في ق ٧: ١٥٧). انظر كذلك الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ١٠٥، السطر ١٢ (في ق ٣: ١١٠)، ج ٩، ص ٢٠١، السطر ١٤ (في ق ٤: ١١٤)؛ الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ٢، و٤٤٩ب س٨ (في ج ٧: ١٥٧، مع الاستشهاد بتعريف الكلبي للمنكر بما لم تقره الشريعة أو السنة)؛ ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٧، ص ١٩٧، السطر ١٧ (في ق ٧: ١٥٧، مع إدخال المروءة في الشرع)؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٦، ص ٦٨، السطر١٠ (في ق ٩: ٧١، مع تعريف المنكر)؛ ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ٢، ص ١٤٧، السطر ٢٨ (في ق ٧: ١٥٧، وهو يذكر التعريف أكثر مما يتبناه)، ج ٢، ص ٢٦٠، السطر ٤ (في ق ٩: ٧١، مع تعريف للمنكر يشير كذلك إلى الطبع)؛ الثعالبي، الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٧٧، السطر ٢٠ (في ق ٩: ١٥٧، وهو يتبع ابن عطية)؛ كاشفي، **مواهب**، ج ١، ص ١٧١، السطر ١٥ (في ق ٣: ١٠٤)، والكاشاني، **منهج الصادقين**، ج ٢، ص ٢٩٩، السطر ٧ (في ق ٣: ١١٠).

(٥٤) تظهر تلك الصياغات عند الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٣، ص ٣٨، السطر س١٠ (المعروف هو ما حسن في العقل فعله)؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٥٩٦، السطر١٠ (في ق ٥: ١٩، حيث يعرف المنكر)، ج ٤، ص ٥٩٤ السطر ٦ (في ق ٧: ١٥٧)؛ أبو الفتح الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن**، و٨٣أ س٢٤ (في ق ٩: ٦٧، حيث يعرف المنكر)؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٢٣١، السطر ٢٩ (في ق ٥: ٧٩، حيث يعرف المنكر)، ص ٤٨٩، السطر ٢٩ (في ق ٧: ١٥٧)؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، ٨ ج (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٢٧٢، =

المذهبية[٥٥]، انعكاسات حقيقية في ما يتعلق بطبيعة الفريضة، والنتيجة هي تأكيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها فريضة من درجة ثانية ليس لها في حد ذاتها مضمون محدد[٥٦].

أما عبارتا «الأمر بكذا» و«النهي عن كذا»، فيرادفهما المفسرون عموماً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من دون تردد. يرادف الطبري مثلاً، كلمة العُرف في الآية (٧: ١٩٩) بالمعروف[٥٧]، بل يعتمد القرطبي (ت ٦٧١/ ١٢٧٣) في تفسير معنى المنكر على عبارة «الذين يأمرون بالقسط» في الآية (٣: ٢١)[٥٨]. أما الآية (٧: ١٦٥) فيرى المفسرون عادة أن سياقها يدور في

= السطر ٢٠ (في ق ٧: ١٥٧)؛ الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، ج ٢، ص ٢٦٨ (في ق ٧: ١٥٧)، ص ٣٧٩ (في ق ٩: ٦٧). يقدم الماتريدي الرأيين ضمن ثلاثة وجوه للتعريف دون إبداء تفضيله لأي منهما (الماتريدي، **تأويلات القرآن**، و٤٦آ س٢٢ في تفسير الآية ق ٣: ١١٠). ويوردهما أبو الليث السمرقندي من دون ذكر القائلين بهما ولا يعلق عليهما (السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٧ (في ق ٣: ١٠٤))، انظر كذلك أدناه الفصل السابع، الهامش ٦٩ و١٠٨، والفصل الخامس عشر، الهامش ٥٩.

(٥٥) لا يبدو الفرق كبيراً، على الرغم من الخلاف بين المعتزلة والأشعرية حول أصل الحسن والقبح، هل هما كذلك بطبيعتهما أم بأمر الله. انظر: Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, recherches, nouvelle Série. A, langue arabe et pensée islamique (Beyrouth: Dar-el Machreq éditeurs, 1978), pp. 62 ff.

يورد الطبرسي في تفسير ق ٣: ١٠٤ كلا التعريفين ويعلن أنه لا يوجد اختلاف حقيقي بينهما في المعنى (الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٣، السطر ٣٠ (في ق ٣: ١١٤))؛ وانظر: أبو البركات النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التاويل** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٣٦ ـ ١٩٤٢)، ج ١، ص ٢٤٠، الملاحظتان ١ ـ ٢ (في ق ٣: ١٠٤)).

(٥٦) تلك الفريضة، كما يقول عالم أشعري، «تفاصيلها الشرع من مفتتحه إلى مختتمه». انظر: أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٧٠، السطر ٩.

(٥٧) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٣، ص ٣٣١، السطر ٨ (على الرغم من شيء من التباين في آراء المفسرين السابقين، انظر: المصدر نفسه، ص٣٣٠ت، العددان ١٥٥٤٧ ـ ١٥٥٥١)؛ وانظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **تفسير القرآن**، تحقيق مصطفى مسلم محمد (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢٤٥، السطر ١٥.

(٥٨) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٧ ـ ٤٩. اعتبر سلفه ابن العربي (ت ٥٤٣/ ١١٤٨) الآية دعوة إلى نقاش جوهري عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ٣، ([القاهرة]: دار الفكر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ص ٢٦٦). يعلن الطوسي أن الآية تشير إلى الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (تبيان، ٢: ٤٢٣ س١٣؛ انظر كذلك أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٢، ص ٢٨٣، السطر ٩؛ السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ١، ص ٢٥٦، والماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، ج ١، ص ٣٨١، السطر ١٧). هذا والمعادلة بين الأمر بالقسط =

مجمله حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥٩]، لكن قلما يعلقون بدقة على عبارة «النهي عن السوء»[٦٠].

نصل الآن إلى الآيتين اللتين تعطيان من دون سواهما أساساً لفكرة قيام أفراد الأمة بتلك الفريضة، بعضهم نحو بعض، وإن لم يذكراها صريحاً.

لا يذكر المفسرون، بخصوص «يتناهون» في الآية (٥: ٧٩)، القراءة الأخرى «ينتهون» ويفضلون تفسيرها «ينهى بعضهم بعضاً» على «يكفون ويقلعون». ويقدم فخر الدين الرازي مثلاً (ت ٦٠٦/ ١٢١٠) التفسيرين، لكنه يذكر أن الأول قول الجمهور[٦١]. وبين بقية المفسرين الذين يذكرون كليهما، هناك قلة لا يعلنون تفضيل أي منهما[٦٢]، بل قد يجمعون المعنيين[٦٣]، لكن معظمهم بطريقة أو بأخرى، يجعلون «انتهى» في المحل الثاني[٦٤]،

= [: العدل] والأمر بالمعروف ضمنية في الحديث الذي يورده المفسرون نقلاً عن أبي عبيدة بن الجراح (ت ١٨/ ٦٣٩) (المصدر نفسه، ص ٣٨١، السطر ١٨؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٤٢٢، السطر ١٠؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٢٣، السطر ١٦؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٧، ص ٢٢٩، السطر ١٣، والسيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٢، ص ١٣، السطر ٢٣).

(٥٩) انظر أدناه الهامش ٦٩.

(٦٠) يفسر مقاتل السوء بالمعاصي (مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ٢، ص ٧، السطر ٢). ويرى ابن عطية أن السوء كلمة عامة جامعة لكل المعاصي وإن كانت في هذه الحالة تعني الصيد في السبت [خلافاً للشريعة الموسوية] (ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٧، ص ١٨٩، السطر١٤)؛ يعيد تلك الملاحظة أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٤، ص ٤١٢، السطر ٢١) والثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٨٢، السطر ١٢).

(٦١) الرازي، **التفسير الكبير**، ج ١٢، ص ٦٤، السطر ١٢؛ وقبله الواحدي، **التفسير البسيط**، ج ٢، و٢٢١أ س١٩، ٢٢١ب س١١.

(٦٢) مثلاً البيضاوي ومحسن الفيض (البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢١، ص ١٦٤، السطر ٨، والفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج ٢، ص ٧٥، السطر ٧).

(٦٣) مثلاً الطبري وأبو الليث السمرقندي والطوسي والتبريزي في تفسيره الأكبر (الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٠، ص ٤٩٦، السطر ٤؛ السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ١، ص ٤٥٣، السطر ٥؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٥٩٥، السطر ٢١؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص٢٣١ السطر ٢٥ (وص ٢٣١، السطر س٥). تفسير الطبري لهذه الآية أيضاً مقتضب بنحو مفاجئ: بضعة أسطر وحديث واحد قصير.

(٦٤) مثلاً الزمخشري والتبريزي في تفسيره الأصغر والخازن وأبو حيان (الزمخشري، =

والمفسرون الذين ينتقون تفسيراً واحداً يختارون على الدوام تقريباً «ينهى بعضهم بعضاً»[٦٥]، والاستثناء الوحيد هو الواحدي (ت ٤٦٨/١٠٧٦) في أحد مؤلفاته[٦٦]. ويؤول مفسرون عدة تلك الآية باعتبارها، في الوقت نفسه، دعوةً إلى عدم التهاون في أداء الفريضة[٦٧]. فمن الواضح إذاً، أن التفسير وضع كل

= **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٦٦٧، السطر ٣، ص ٦٦٧، السطر ١١؛ **جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**، ج ١، ص ٣٩٧؛ ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ١، ص ٥١٦، السطر ٢٢؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٥٤٠). يتبع ابن منظور هذا التفسير في معجمه، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٨)، ج ١٥، ص ٣٤٤، السطر ٥.

(٦٥) ذلك على ما يبدو رأي مقاتل (مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ١، ص ٤٩٦، السطر ١٤)، وهو من دون أدنى لبس رأي التجيبي والثعالبي والواحدي في الوسيط والبغوي وابن الجوزي والقرطبي وابن كثير والبقاعي جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، **تفسير القرآن العظيم وهو تفسير الجلالين**، والسيوطي، انظر: أبو يحيى محمد بن صمادح التجيبي، **مختصر من تفسير الإمام الطبري**، راجعه وقدم له جودة عبد الرحمن هلال، تراثنا، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ١، ص ١٥٢، السطر ٧؛ الثعالبي، **الكشف والبيان في تفسير آي القرآن**، و٢٠٤ب س٢٣؛ الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٢، ص ٢١٥، السطر ١٢؛ البغوي، **معالم التنزيل في التفسير والتأويل**، ج ٣، ص ٨٤، السطر ١٠؛ ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، ج ٢، ص ٤٠٦، السطر ٩؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٦، ص ٢٥٣، السطر ٧؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٦١٨، السطر ١٥؛ برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ٢٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤)، ج ٦، ص ٢٦٥ س١٠؛ المحلي والسيوطي، **تفسير القرآن الكريم ﴿تفسير الجلالين﴾**. يتبع المفسرون الفرس المنحى نفسه، كما في ترجمات قرآن ـ ي قدس (القرن ٤/ ١٠؟) ونجم الدين النسفي وحسين واعظ كاشفي، وتفاسير أبي الفتوح الرازي وأبي المحاسن الجرجاني وفتح الله الكاشاني. انظر: **قرآن ـ ي قدس: كوهنترين بر كردان ـ ي قرآن به فارسي؟** تحقيق ع. رواقي (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٤ هـ. ش.)، ص ٦٠؛ النسفي، **تفسير النسفي**، ج ١، ص ١٧١، السطر ٥؛ كاشفي، **مواهب**، ج ١، ص ٣٤٥، السطر ٢٠؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٤، ص ٣٠١، السطر ١٥؛ الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن** (بالفارسية)، ج ٢، ص ٤١٧، والكاشاني، **منهج الصادقين**، ج ٣، ص ٣٠٠، السطر ١٢.

(٦٦) الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ص ٣٣ (لا ينتهون). انظر كذلك: **ترجمني تفسيري طبري**، تحقيق هـ. يغمائي (طهران: [د. ن.]، ١٣٣٩ هـ. ش)، ص ٤٢١. عن هذا النص، انظر: Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, pp. 41-45, note 3.

(٦٧) الزمخشري بوجه خاص وبقوة (الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٦٦٧، السطر ٥). انظر أيضاً: الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٣، ص ١٩٧، السطر ٤ (وانظر المصدر نفسه، ج ٢ ص ٢٣٤ السطر ١٠ في الآية ق ٣: ١٠٤)؛ =

ثقله في كفة تأويل تلك الآية، بمعنى نهي آحاد الأمة بعضهم بعضاً عن المنكرات التي تُرتكب داخلها[٦٨].

ويرى المفسرون في وعظ المعتدون يوم السبت في الآيات ٧: ١٦٣ ـ ١٦٦، مثالاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦٩]، وحيرهم بالأحرى إخبار الله بعواقب الحادثة[٧٠]. تظهر في القصة كما روتها الآيات ثلاث فئات: المعتدون في السبت، وناهوهم، والذين لم يروا لنهيهم جدوى. لكن الله أخبر بمصير اثنتين: نجى «الذين ينهون عن السوء وأخذ الذين ظلموا بعذاب بئيس».

= كاشفي، **مواهب**، ج ١، ص ٣٤٥؛ الكاشاني، **منهج الصادقين**، ج ٣، ص ٣٠٠، السطر ١٧. يجد ابن كثير في الآية مناسبة لإيراد أحاديث عدة في الأمر بالمعروف بوجه عام، انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٢، ص ٦١٩.

(٦٨) قارن تأول الطبري للآية ق ٦٥: ٦ ﴿**وأْتمروا بينكم بمعروف**﴾ (انظر أعلاه الهامش ١٣): ﴿**ليقبلْ بعضكم أيها الناس من بعض ما أمركم بعضكم بعضاً به من معروف**﴾ (الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢٨، ص ٩٦، السطر ٤؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص ٣٧؛ الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، العدد ١١٠٨؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٤، ص ٥٥٩، السطر ١٠؛ الطبرسي، **جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**، ج ٢، ص ٧٠٨، السطر١٥؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٣٠، ص ٣٧، السطر ١٠ (مستشهداً بالمبرد (ت ٢٨٦/ ٩٠٠))؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٨، ص ١٦٩؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٤، ص ٢٠٧ س٢٦؛ ابن الخازن الشيخي، **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، ج ٧، ص ٤، السطر ١٩؛ أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٨، ص ص ٢٨٥، السطر ٢٠؛ الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ١٠، ص ١٤٥، السطر ٢٠؛ أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ١١، ص ١٨٨، السطر ٧، والراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ج ١، ص ٣٠أ س١٩). يجمع هذه التفاسير للآيتين الحديث ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر (عن مصادره، انظر أدناه، الفصل الثالث، الهامش ٤٠). توجد عبارة الائتمار بالمعروف والتناهي عن المنكر في حديث شامي الإسناد. انظر: أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/[١٨٩٥م])، مسند ٣، ص ١٨٧، السطر ٥.

(٦٩) انظر مثلاً ما تقول في الآية ق ٧: ١٦٤ هذه التفاسير: الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج ٢، ص ٤٢٦، السطر ١١؛ الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٣، ص ١٨٥ س٣؛ الواحدي: **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ص ٤١٨، و**الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ج ٢، ص ٤٢٠، السطر ١١؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٢، ص ١٧١؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٤٩٢، السطر ٧؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٣، ص ٢٨٩، السطر ١٠.

(٧٠) لعرض وجيز للمسألة، انظر الزجاج، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٧.

فماذا كان مصير الثالثة؟ هل كانوا من الذين ظلموا نظراً إلى تقاعسهم عن نهي المعتدين؟ أم انتشلتهم من ذاك المصير براعة التفسير؟ لا حاجة بنا إلى عرض أجوبة المفسرين، إلا أن نلاحظ أن تضارباً كبيراً ساد بهذا الشأن. لدينا مثلاً آثار منقولة عن ابن عباس (ت ٦٨/٦٨٧ت) تفيد أنهم عُذبوا، وأنهم نُجوا أو أنه يجهل ما فُعل بهم[٧١].

من المفيد لدراستنا إنهاء هذا القسم التمهيدي بعرض أقوال المفسرين في بعض الآيات التي تذكر (في رأيهم على الأقل) ما يحف بأداء هذه الفريضة من أخطار، وما ينجر عنه لمن يقوم بها من أضرار. جاء في الآية (٣١: ١٧) أن لقمان الحكيم قال لابنه وهو يعظه: ﴿**يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك**﴾. للمفسرين قولان في وعظ لقمان لابنه بخصوص ما يصيبه: ربما قصد نوائب الحياة بوجه عام، وربما أشار إلى الأذى الذي يتعرض له من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وجمهور المفسرين أميل إلى الرأي الثاني، ولئن ذكر بعضهم كليهما[٧٢] فإن معظمهم يذكرون واحداً فقط، هو الذي

---

(٧١) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٣، ص ١٩٤ العدد ١٥٢٧٨، ص ١٨٧، العدد ١٥٢٧٩، ص ١٩٤، العدد ١٥٢٧٩؛ الآثار الثلاثة مروية عن عكرمة مولى ابن عباس. (في أثر آخر يدعو ابن عباس الناهين الأيمنين والذين لم يروا حاجة للنهي الأيسرين (المصدر نفسه، ص ١٨٩، العدد ١٥٢٧٢؛ انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمي**، تحقيق ط. م. الجزائري (النجف: [د. ن.]، ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧)، ج ١، ص ٢٤٤ س٢٠)). لا يعبر الطبري عن رأيه الخاص في النص كما وصل إلينا (**تفسير**، ج ١٣، ص ١٨٦ ـ ١٩٨)، لكن قد يكون ناقصاً (يلاحَظ في المصدر نفسخ، ص ١٩٣ ـ ١٩٨، أن المقاطع ١٥٢٧٩ ـ ١٥٢٨٢ وأكثر ١٥٢٨٣ ـ ١٥٢٨٦ لا تتناول موضوع الباب). في رأي انفرد به الكلبي قدمه مصدر إباضي في نصه أنه كان هناك فريقان: الذين ظلموا في السبت والذين نهوهم، والأوائل هم الذين يخاطبون الأواخر في الآية ق ٧: ١٦٤. انظر: الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، ج ٢، ص ٥٤، السطر ٨، ضمن استشهاد طويل؛ ذكر رأي الكلبي بإيجاز، الصنعاني، **تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٢٣٩، والطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٥، ص ١٦، السطر ١٧ وآخرون، بينما يعرف هود الرأي الشائع عن ثلاثة فرق في تفسيره، ج ٢، ص ٥٤، السطر ١٦ وص ٥٥.

(٧٢) يجمعهما البيضاوي مع التشديد على الثاني (البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٤٠، ص ٣١). يذكر الماوردي والزمخشري والقرطبي وأبو حيان التفسيرين دون ترجيح واحد منهما (الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، ج ٤، ص ٣٣٨، السطر ١٢؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٣، ص ٤٩٦، السطر ١٣؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ١٤، ص ٦٨، السطر ١٧، وأبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٧، ص ١٨٨. يفضل التبريزي والميبدي الثاني. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٤، ص ٣١٩، والميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ج ٧، ص ٤٩٣، السطر ١٩).

يربط بين المصائب والأمر بالمعروف(٧٣). وباتجاه شبيه هناك قراءة مختلفة للآية (٣: ١٠٤) بزيادة «ويستعينون الله (أو بالله) على ما أصابهم»(٧٤)، ربما استوحى منها بعض المفسرين ذلك التأويل حتى مع رفضهم لها(٧٥). هناك كذلك آيتان يرى المفسرون غالباً أنهما ـ وإن لم تذكرا النهي عن المنكر صريحاً ـ تشيران إلى تعرض المؤمن للقتل جراء النهي عن المنكر. إحداهما الآية (ق٢: ٢٠٧). فقد وُصف المؤمن الصادق هنا في مقابلة بين متبعي النبي الصادقين والمنافقين (ق ٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٧)، بأنه «من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله»(٧٦). وتفيد إحدى

---

(٧٣) مقاتل بن سلميان: **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**، ج ٣، ص ٤٣٥ س٩، و**كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن: عن مقاتل بن سليمان**، ص ٢٧٨، السطر ١٦؛ الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢١، ص ٤٧، السطر ١٢ (والحديث المؤيد لهذا التفسير والذي أورده ابن جريج)؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٦؛ السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، ج ٣، ص ٢٢، السطر ٢٣؛ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٨، ص ٢٧٩، السطر ١٧؛ الواحدي، **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، ج ٣، ص ٤٤٤؛ الطبرسي، **جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**، ج ٢، ص ٢٩٥، السطر ٢٢؛ الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٢٥، ص ١٤٩، السطر ١١؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج ٥، ص ٣٨٥، السطر ١١؛ الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٣٢٦، السطر ١٦؛ السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٥، ص ١٦٦، السطر ٢٠ (عن سعيد بن جبير)؛ السورابادي، **تفسير القرآن الكريم** (بالفارسية) (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٥ هـ. ش.)، ص ٢٦٩. حول هذا النص الكرامي، انظر: Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, pp. 91-94, note 29, et Josef van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karramiya* (Heidelberg: Eine Materialsammlung, 1980), p. 73f.

هناك قصة تفترض هذا التأويل للآية، انظر أدناه، الفصل الرابع، الهامش ١٩٠. انظر أيضاً: ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٨، السطر ١٣ (في تفسير الآية ق ٣: ١٠٤).

(٧٤) Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Quran: The Old Codices*, p. 34;

الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ٩١، العدد ٧٥٩٥ (عثمان)، ص ٩١ت، العدد ٧٥٩٦ (ابن الزبير)؛ **المباني لنظم المعاني؛ مقدمتان في علوم القرآن**، تحقيق آرثر جفري (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٥٤)، ص ١٠٢ س٣ (ابن الزبير)، ص ١٠٢ س ٩ (عثمان)؛ القرطبي، **جامع**، ج ٤، ص ١٦٥ س١٦ (ابن الزبير)، ص١٦٥ س٢٠ (عثمان)؛ السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ٢، ص ٦٢. (ابن الزبير). تلك إحدى القراءات التي جُلد ابن شنبوذ (ت ٣٢٨/ ٩٣٩) بسببها. انظر: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٨). حول الواقعة انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn Shanabudh,» edited by R. Paret.

(٧٥) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٨، ص ٩؛ وأبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ج ٣، ص ٢١، والثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٥٥، السطر ١٤ (إقرأ يستعينون بدلاً من يستأذنون).

(٧٦) المنافق، بالعكس، لا يقبل النهي (ق ٢: ٢٠٦ [وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة =

الروايات عن أسباب نزولها منقولة عن عمر (ت ٢٣/ ٦٤٤) أن رجلاً كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فقُتل[٧٧]. ويتبنى الطبري نظرة أشمل، هي أنها تتضمن الأمر بالمعروف والجهاد[٧٨]. والآية الثانية هي (٣: ٢١) في من ﴿**يقتلون الذين يأمرون بالقسط**﴾: أُوِّل هذا أيضاً، بالموت جراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧٩]. هكذا يبدي المفسرون نزعة إلى إعلاء النهي عن المنكر بربطه بآيات لا تقتضي ذلك التأويل بالضرورة.

كما يمكن أن نتوقع من جملة ما ذكرنا، يبدي المفسرون انشغالهم بما يبدو كنفي للفريضة في الآية (ق٥: ١٠٥): ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾[٨٠]، فقد نحوا هنا إلى التقليل،

= بالإثم]). ذلك بالتحقيق ما يفسر لماذا ربط بعض العلماء الآية ٢: ٢٠٧ بالنهي عن المنكر. لفت انتباهي إلى هذه الآية وتفسير الطبري لها إيتان كولبرغ.

(٧٧) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٤، ص ٢٥٠، العدد ٤٠٠٧؛ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، **أسباب نزول القرآن**، تحقيق أصقر (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ٥٩، السطر ٧؛ ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ١٤٤، السطر ٢١؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣، ص ٢١؛ السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج ١، ص ٢٤١. ينقل المفسرون الإمامية، الذين لا يمكنهم الاستشهاد بعمر، روايات شبيهة عن علي (ت ٤٠/ ٦٦١) وابن عباس (انظر مثلاً: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ١٨٣، السطر ١٩). وهي معروفة أيضاً للسنة والزيدية انظر مثلاً: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٣، ص ٢١٢؛ الماوردي، **النكت والعيون: تفسير الماوردي**، ج ١، ص ٢٦٧، وأبو الفتح الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن**، ص ١٢٤، السطر ١٤.

(٧٨) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٤، ص ٢٥١. (لكن انظر المصدر نفسه، ص ٢٥٠ س٧)؛ قارن رأي الحسن (: البصري) الذي أورده الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ١٨٣، السطر ٢٠). يرى الطبرسي، على ما يبدو أن الآية تشير إلى الأمر بالمعروف وحده. انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٠١، السطر ٢٦). في نظر ابن العربي، تؤيد الآية الرأي الذي يستحسن بذل النفس في الأمر بالمعروف. انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ١٤٥.

(٧٩) يرى القرطبي في الآية دليلاً على جواز الأمر بالمعروف حتى مع الخوف على النفس (القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ١٩، وابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٦٦) يورد فخر الدين الرازي رأي الحسن (البصري) أن الآية تأمر بالقيام بواجب الأمر والنهي مع احتمال الضرر. انظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٧، ص ٢٣٠. يورد الطوسي كذلك تأويلاً يرى أن الآية تبيح الأمر بالمعروف حتى مع الخوف على النفس لكن لتفنيده (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٤٢٢، السطر ١٦، والطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٢٣).

(٨٠) لعرض مستفيض للمشكلة، انظر: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٣٨ ـ ١٥٣.

بصفة أو بأخرى، ما يوحي به (ظاهر) هذه الآية للمؤمن غير المتحرس، من تضييق لمجال الأمر بالمعروف. ويقدم الطبري هنا رأيين: بحسب **الأول**، تنبئ الآية بزمان آت، يصير فيه النهي عن المنكر غير مجد فينقرض[81]، ومعنى ذلك أنها لا تنطبق على الزمان الحاضر؛ أما **الثاني**، فلا ينفي انطباقها على الحاضر، لكنه يلح على الاستدراك «إذا اهتديتم»، إذ من الاهتداء اتباع أمر الله في أنفسنا وفي غيرنا[82]. ويرجح الطبري نفسه التأويل الثاني[83]، بينما تحدث كتاب آخرون عن نسخ للفريضة بتلك الآية[84]. وتزخر المصادر، بوجه عام، بإشارات غامضة إلى أناس يسيئون فهم الآية ويؤوّلونها باتجاه مضاد للنهي عن المنكر، لكن يندر أن نجد كاتباً يتخذ حقاً هذا الموقف[85].

نخرج من هذا العرض بنتيجة عامة لأقوال المفسرين، هي غياب ارتباط محكم بين تفسيرهم التفصيلي للآيات وتصورهم العام عن هذه الفريضة. فكما رأينا أكثر من مرة، يبدو فهمهم للآيات متأثراً بفهم للنهي عن المنكر لا يمكن استمداده مباشرة من الآيات نفسها. فهم يفهمونه بالأساس بوصفه فريضة يقوم بها آحاد المؤمنين، كل نحو الآخر، لا الأمة مثلاً تجاه العالم بأسره. ويرون

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٤٦، الأعداد ١٢٨٤٨ ـ ١٢٨٦٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥١، يؤيد الطبري هذا الرأي بالمقاطع الأعداد ١٢٨٦٩ ـ ١٢٨٧٨، لكن الأولَيْن فقط يدعمانه بنحو صريح.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٨٤) انظر: Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam, *Al-Nasikh wa-l-Mansukh*, edited by John Burton (Cambridge, MA: Oxford University Press, 1987), p. 98.

أبو القاسم هبة الله بن سلامة، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٠)، ص ٤٢، السطر ٤؛ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي مع الفهارس** (القاهرة: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٩، ص ١٣. يذكر الجصاص رأي البعض أن الآية تنسخ الأمر السابق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو على الأقل تحد من مجاله. انظر: الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٦. ثم يفنده.

(٨٥) يورد هذه الآية للحد من مجال فريضة الأمر والنهي الجاحظ، انظر: «كتمان السر وحفظ اللسان،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٦٣؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر: **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق م. أ. العلوي [وآخرون] (الرباط: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ج ١٦، ص ١٦١، و**الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه «الموطأ» من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار** (بيروت؛ دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٣)، ج ٦، ص ٣٦٣ت، العددان ٩٣٨٨ و٩٣٩٣). أنا مدين بهذه الإحالات للاري كونراد، إيتان كولبرغ، ماريبل فييرو على التوالي.

مضمونه في المقام الأول باعتباره موقفاً من منكرات معينة، وليس بوصفه مبدأ أخلاقياً عاماً وغير مفصل[٨٦]. ويفترضون إلى حد بعيد هذا التصور منطلقاً، لا يتجشمون عموماً، عناء كبيراً لحمله قسراً على آيات لا تقبله. والنتيجة الإجمالية هي إدخال تلك الفريضة في حياة الأمة اليومية بنحو عملي، أكثر بكثير مما يبدو من القرآن بمفرده. سنركز في هذا الكتاب على هذا الفهم للنهي عن المنكر بمضمونه العملي وفي الواقع اليومي.

(٨٦) النظرة التي تضيق مجال النهي عن المنكر التي ناقشناها في موضع سابق من هذا المقطع استثناء يثير الاهتمام، لكن كنظرية كانت منذ البدء مشروعاً غير مقبول.

الفصل الثالث

الحديـــث

أولاً: حديث المنازل الثلاث

تروى عن الرسول والصحابة أحاديث عدة في النهي عن المنكر[1]، كثير منها معروف جيداً، ويحتل واحد منها، كوفي الإسناد، في المصادر التي راجعناها مكانة أبرز. سأدعوه لأسباب ستتضح في ما بعد «حديث المنازل الثلاث». يظهر في صيغتين رئيستين: يأتي متن الحديث بمفرده، أو مع قصة تعود إلى فترة لاحقة. لعل الأفضل أن نبدأ بالقصة[2].

---

(١) لاحظ تلك الكثرة بعض المفسرين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٤٨، السطر ٦ (في ق ٣: ٢١)، مستشهداً بابن عبد البر. انظر أيضاً: أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: [د. ن]، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ٨٧، السطر٢ (في ق ٣: ١٠٤)، وص ٦١٩، السطر ٢٨ (في ق ٥: ٧٩)).

(٢) أبو داود سليمان الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٢١هـ/[١٩٠٣م؟])، ص ٢٩٢، العدد ٢١٩٦ (ومنه أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٣٠)؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩، ١١ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ ـ ١٩٧٢])، ج ٣، ص ٢٨٥، العدد ٥٦٤٩؛ أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، ٧ ج (بيروت: دار التاج، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٤٩٢ت، العدد ٥٦٨٦ت (لا يوجد الحديث في أي منهما)؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، ٦ =

يوافق المشهد يوم عيد في المدينة أثناء ولاية من صار لاحقاً الخليفة الأموي مروان بن الحكم (ح ٦٤ ـ ٦٥/ ٦٨٤ ـ ٦٨٥)[٣]. ارتكب مروان الذي

= ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/[١٨٩٥م])، ج ٣، ص ١٠، السطر ١٢، ص ٢٠، السطر ٨، ص ٤٩، السطر ١٠، ص ٥٢، السطر ٢٩، ص ٥٤، السطر ٢٣ وص ٩٢، السطر ٢٢؛ عبد بن حميد، **مسند عبد بن حميد**، كما ورد عند تلميذه إسحق بن إبراهيم الشاشي، **المنتخب مسند عبد بن حميد**، تحقيق س البدري السامرائي وم. م. ك. الصعيدي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ٢٨٤، العدد ٩٠٦؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: دار إحياء التراث الكتب العربية؛ عيسى البابي، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، ص ٦٩، العدد ٤٩؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط ٢ (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٤٠٦، الأعداد ١٢٧٥، ١٣٣٠ و٤٠١٣؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م)، ج ١، ص ٦٧٧ت، العدد ١١٤٠؛ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تصحيح وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠)، ج ٦، ص ٣٣٧، العدد ٢١٧٣؛ عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ١١٥، العدد ٧٨؛ أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **صحيح ابن حبان بترتيب علاء الدين الفارسي** (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣١١ت، العدد ٣٠١ت؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٨٥ت، العدد ٧٥٥٩؛ ومجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد القادر الأرناؤوط (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٣)، ج ١، ص ٣٢٤ت، العدد ١٠٧ (مرسل). ترجم الحديث جزئياً وعرض معناه جزئياً فنسنك: A. J. Wensinch, *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1932), p. 106.

تشير أسانيد هذه الرواية (وكذلك الروايات المعروضة لاحقاً، الهامش ٦) بقوة إلى مصدر هذا الحديث الكوفي. هناك مجموعة من الأسانيد تشترك في وجود إسماعيل بن رجاء الزبيدي (في النصف الأول من القرن ٢/ ٨) بين ناقلي الحديث تظل كوفية حتى أواخر القرن ٢/ ٨ (انظر مثلاً: ابن حنبل، **المسند**، ج ٣، ص ٥٢، السطر ٢٩). بينما الثانية التي تتسم بوجود قيس بن مسلم الجدلي (ت ١٢٠/ ٧٣٧ت) بين النقلة كوفية بصفة رئيسة حتى أواسط القرن ٢/ ٨ (بين ٤ نقلة بهذه السلاسل هناك ١ فقط غير كوفي هو البصري شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠/ ٧٧٦))؛ بعد ذلك يبرز دور نقلة غير كوفيين (كلهم عراقيون ومعظمهم بصريون) (انظر مثلاً، الطيالسي، **المسند**، ص ٢٩٢، العدد ٢١٩٦؛ إسناد ابن أبي الدنيا ناقص).

(٣) ما يبين أن مروان كان يومذاك والياً على المدينة لا الخليفة بالشام وجود الصحابي أبي سعيد الخدري (ت ٧٤/ ٦٩٣)، وذُكر ذلك أيضاً بنحو صريح في حديث يتصل بالواقعة. انظر: Muhammad al-Bukhari, *Sahih*, edited by L. Krehl and Th. W. Juynboll, 4 vols. (Leiden: Brill, 1862-1908), vol. 1, p. 244, and

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م])، ج ٣، ص ٢٨٠. وُلّي مروان المدينة =

كان بصفته والياً يؤم المسلمين في الصلاة، خطأين في شعائرها: أخرج «المنبر» يوم عيد، وبدأ بـ «الخطبة قبل الصلاة»[٤]. فانبرى رجل وأنكر عليه: «يا مروان خالفت السنة: أخرجت المنبر يوم عيد، ولم يكن يخرج، وبدأت بالخطبة قبل الصلاة». فقام الصحابي أبو سعيد الخدري (ت ٧٤/ ٦٩٣)، فقال: من هذا المتكلم، فقد قضى ما عليه. نجد هنا إذاً مثالاً واقعياً لممارسة النهي عن المنكر بين المسلمين. فعل أحد منكراً، فعلاً محدداً، فقام آخر ينهاه. يقدم الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري في تلك المناسبة، أساساً نظرياً موجزاً لهذه الممارسة. قال رسول الله (ﷺ): «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه[٥] وذلك أضعف الإيمان»[٦]. كثيراً ما استشهد الكتّاب اللاحقون بهذا الحديث وشرحوه أو أشاروا إليه[٧]. وهو يدين

= مرتين، إحداهما في أربعينات القرن ١/ ستينات القرن ٧، والأخرى في خمسينات القرن ١/ سبعينات القرن ٧. انظر: *Encyclpedia of Islam*, article «Marwan I,» by C. E. Bosworth.

(٤) حول شعائر صلاة العيد، انظر: *Encyclpedia of Islam*, article «Khutba.» by A. J. Wensinck. تختلف تفاصيل مخالفة يزيد للسنة قليلاً في بعض الروايات، وأتبع هنا رواية أبي داود.

(٥) رأى بوضوح إشكال فكرة تغيير المنكر بالقلب (أو في القلب) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ج ١٩، ص ٣٨٤، السطر ٢٥، و**شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٩٢.

(٦) حول روايات الحديث المشتملة على القصة التي تشكل إطاره، انظر أعلاه ملاحظة ٢ (لكن لاحظ أن في رواية ابن أبي الدنيا نقصاً). حول التي يظهر فيها بمفرده، انظر: أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٤، ص ٥١١، العدد ٤٣٤٠ (وعنه نقل الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٦، السطر ١٢)؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥١، العدد ١٠؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي** (القاهرة: دار الريان للتراث، [د. ت.])؛ ج ٨، ص ١١١؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٦، ص ٩٥ وج١٠، ص ٩٠. وحول التي يرد فيها [مرسلاً] بلا إسناد، انظر: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ - ١٩٨٤)، ج ٣، ص ٦٨، عدد ٥٥٢٤، ص ٧٥، العدد ٥٥٥٦؛ محمد بن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٦٥. لم يلتزم الكتاب المتأخرون بذكر القصة التي [رُوي] فيها ذلك الحديث. مثلاً استمد الجصاص روايته المجردة (الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٠) من رواية أبي داود التي تقدمه في إطارها (انظر حولها الهامش ٢ آنفاً)؛ كذلك استمد النووي الحديث من مسلم ضمن الأربعين التي انتقاها مع إغفال إطاره (انظر الملاحظة التالية). حول ترتيب اليد واللسان والقلب، قارن مثلاً: مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ص ٧٠، العدد ٥٠.

(٧) انظر مثلاً في ما يلي الفصل الخامس، الهامش ٧٦، الفصل السادس، الهامش ١٢٥، =

بهذه المكانة المتميزة لكونه قد قدم للأجيال اللاحقة أساساً، بُنيت عليه النظريات الكلاسيكية في النهي عن المنكر. فبينما توحي الصيغ القرآنية عن الأمر والنهي بفريضة شفوية محضة، يعرض هذا الحديث تدرجاً في أساليب التعامل مع المنكر: العمل والقول والتفكير.

لكن يوجد إشكال في هذا الحديث، إذ لا يذكر النبي (ﷺ) ـ أو غيره ـ بصريح العبارة «الأمر بالمعروف» أو «النهي عن المنكر»، وما يشترك فيه نصه مع القرآن هو كلمة «المنكر». أما بخصوص ما يجب فعله تجاه المنكر، فيستخدم فعلاً خاصاً به هو «غيّر»[(٨)]، وهو يعني من الناحية اللغوية، التحويل إلى الأحسن أو الأسوأ[(٩)]، لكنه في الاستخدام الذي ورد به في الحديث،

= الفصل السابع، الهامش ٦٠، الفصل الثامن وأواخر الفصل الثاني، تعود شهرة الحديث أيضاً، جزئياً، إلى انتقاء النووي له ضمن أحاديثه الأربعين التي لاقت انتشاراً (انظر: النووي، **شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية**، ص ٦٧، العدد ٣٤ (من مسلم)؛ من ثمة تعرض للتحليل في شروح هذا الكتيب العديدة، بدءاً بشرحه هو بالذات. انظر: أبو الفتح محمد بن علي بن دقيق العيد، **شرح الشيخ ابن دقيق العيد على متن الأربعين النووية** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٥٥ ـ ٥٧، العدد ٣٤؛ سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح التفتازاني على الأحاديث الأربعين النووية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م)، ص ١٠٥، العدد ٣٤؛ أبو الفرج بن عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم** (بيروت: [دار الكتب العلمية]، ١٩٨٧)، ص ٣٤٦ ـ ٣٥٢، العدد ٣٤؛ أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، **فتح المبين لشرح الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م) ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨، العدد ٣٤؛ علي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ١٨٨ ـ ١٩٤، العدد ٣٤؛ إسماعيل حقي بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م)، ص ٣٣٦ ـ ٣٤١، العدد ٣٤؛ وعدة شراح آخرين).

(٨) ورد في بضع روايات «أنكر» بدلاً من «غير». انظر: الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي**، ص ٢٩٢، العدد ٢١٩٦؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٣، ص ٩٢، السطر ٢٢؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٦، ص ٣٣٧، العدد ٢١٧٣، والبيهقي، **شعب الإيمان** ٦٨٥ت، العدد ٧٥٥٩)؛ لا يوجد ارتباط بين تنويع المفرد بين غير وأنكر، وسلاسل الإسناد. ويظهر الفعل «غير» في عدة أحاديث أخرى (انظر مثلاً أدناه الهامش ١٦، ١٨، ٥٤ و٦٠).

(٩) يستخدم القرآن «غير» فقط بمعنى التحويل إلى أسوأ (انظر ق ٤: ١١٩؛ ٨: ٥٣؛ ١٣: ١١، وانظر ق ٤٧: ١٥). لكن يورد علماء اللغة استعمالات بمعنى حط رحل البعير وأصلح من شأنه ويسوقون أمثلة من الشعر. انظر: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893), p. 315a.

أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، **تهذيب اللغة**، حققه وقدم له عبد السلام محمد هارون [وآخرون]، تراثنا، ١٥ ج (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)، ج ٨، ص ١٨٩ب س١٦، ١٩٠أ س١؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٤٠أ، السطر ٢٦ وص ٤٠ب، السطر ٣، =

يعني بالأحرى الإصرار على تصويب الأمور على الرغم من حصول ضرر شخصي[١٠]. والنتيجة هي أنه لولا إجماع علماء المسلمين، من دون نقاش، على معنى الحديث، لما علمنا أن الرسول (ﷺ) وأبا سعيد الخدري كانا يقصدان «النهي عن المنكر»[١١].

ثانياً: أحاديث أخرى تحض على النهي عن المنكر

يمكننا الآن أن نذكر بقية الأحاديث حول النهي عن المنكر باختصار، فهي لا تقدم مثل ما يقدم على مستوى التنظير لمضمون تلك الفريضة. تتمثل المجموعة الأكبر، كما هو متوقع، في أقوال تحض المؤمنين بنحو أو بآخر على أدائها. من أوسعها انتشاراً حديث كوفي الإسناد يشبه في مبناه حديث «المنازل الثلاث»[١٢]. ويذكر الخليفة أبو بكر (ح ١١ ـ ١٣/ ٦٣٢ ـ ٦٣٤)،

= وأبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]؛ راجعته لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، التراث العربي؛ ١٦، ٤٠ ج (الكويت: حكومة الكويت، ١٩٦٥ ـ ٢٠٠١)، ج ١٣، ص ٢٨٩.

(١٠) لاحظ مثلاً بيت الشاعر الجاهلي قيس بن جروة الطائي، انظر بشأنه: Werner Caskel, *Gamharat an-nasab; das genealogische Werk des Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi*, 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1966), index.

لئن لم تغير بعض ما قد فعلتم، ورد في: *Nakaid of Jarir and al-Farazdak*, edited by A. A. Bevan, 3 vols. (Leiden: Brill, 1905-1912), p. 1982.13, appendix xi;

سعيد بن أوس أبو زيد، **كتاب النوادر في اللغة**، تحقيق م. ع. أحمد (بيروت؛ القاهرة: [د. ن]، ١٩٨١)، ص ٢٦٦؛ حاتم الطائي، **ديوان حاتم الطائي**، تحقيق ع. س. جمال (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٧٠، العدد ١٦؛ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ كمبردج وبرلين وليم رايت (ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ ـ ١٨٩٣])، ص ٥٦٤؛ وأنا مدين بهذه الإحالات لمجمع ألفاظ الشعر الجاهلي والأموي بالجامعة العبرية بالقدس. لما أراد عبد الله بن أبي الدخول على النبي للتوسط لبني قينقاع بعد الأحداث التي أدت إلى قرار إخراجهم سنة ٢/ ٦٢٤ [فرده عُويم حتى يؤذن له فدفعه أبي فغلظ عليه عويم حتى] جحش وجهَه الجدار فسال الدم، تصايح حلفاؤه من يهود: «لا نقيم أبداً بدار أصاب وجهَك فيه هذا ولا نستطيع أن نغيره/ لا نستطيع له غياراً، أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، ص ١٧٨ س.١٠. وقال ماهان الحنفي [الكوفي الأعور العابد] (ت ٨٣/ ٧٠١) حين صُلب والناس ينظرون لعمار بن الدهين (ت ١٣٣/ ٧٥٠ت): «يا عمار وأنت أيضاً ممن ينظر ولا يغير»، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠، ٣ ج (بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ٦١٥.

(١١) قارن الحالتين (ق ٥: ٧٩ و٧: ١٦٥) (انظر بشأن الآيتين أعلاه الفصل ٢، وبشأن تفسيرهما الفصل ٢ من «أخيراً هناك مقطعان. . .» حتى «وأنه يجهل ماذا فُعل بهم»).

(١٢) لهذا الحديث منزلة خاصة لدى ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل** =

في القصة التي تشكل إطاره، الآية (ق٥: ١٠٥) التي توحي بأنه ينبغي ألا يشغل المؤمن نفسه بمعاصي غيره[١٣]، فيخبر الأمة، بنحو ضمني أو صريح، أن ذلك الفهم وضعٌ للكلام في غير موضعه، ويصححه مستشهداً بقول للرسول (تعزوه روايات أخرى إليه هو نفسه)[١٤]، يتوعد الناس بعذاب عام من الله إذا

= **الشيباني المروزي**، ج ١، ص ١٥٣، العدد ١، ص ١٦٣، العدد ١٦، ص ١٦٨ت، العدد ٢٩ت وص١٧٦، العدد ٥٣؛ [وورد عند] أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ٩٩، السطر٢١؛ ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤، العدد ٣٧ وص ٥٨٣؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٢٧، العدد ٤٠٠٥؛ أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٤، ص ٥٠٩، العدد ٤٣٣٨ (وعنه نقله الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص٣١، السطر ٦)؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٦، ص ٣٣٥ت، العدد ٢١٦٩، ج ٨، ص ٢٢١، العدد ٣٠٥٩؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٧، العدد ١؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/[١٩٣٣م؟])، ج ١٠، السطر ١٨؛ أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، **المسند**، حقق أصوله وعلق عليه حبيب الرحمن الأعظمي (القاهرة؛ بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٣ت، العدد ٣؛ أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد المروزي، **مسند أبي بكر الصديق**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠)، ص ١٥٤ ـ ١٥٦، العدد ٨٦؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م؟])، ج ١١، ص ١٥ت، العددان ١٢٨٧٦ ـ ١٢٨٧٨ (في الآية ق ٥: ١٠٥)؛ ابن حبان، **صحيح ابن حبان بترتيب علاء الدين الفارسي**، ج ١، ص ٣١٠ت، العدد ٣٠٠؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن** ج ٢، ص ٤٨٦، السطر ٢٥؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩١، السطر ٢١، **وشعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٢، العدد ٧٥٥٠ (في النص تلف كما تُظهر رواية أبي داود). حول الروايات المرسلة، انظر: ابن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ج ١، ص ٣٣ت، العدد ١١١؛ ابن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**، ص ٦٥، السطر ٢٢. يربط بين معظم هذه الروايات الكوفي إسماعيل بن أبي خالد (ت ١٤٥/ ٧٦٢ت). أما الذين نقلوا عنه هذا الحديث فهم خليط من الكوفيين وآخرين من منطقة العراق السفلى. تدل كذلك على مصدره الكوفي أسانيد الروايات التي تنسبه إلى شخص غير النبي المذكورة أدناه في الهامش ١٤. هناك كذلك حديثان قصيران أوردهما البخاري بالمعنى نفسه كلاهما كوفي الإسناد الناقل الأول هو المدني سعيد بن المسيب (ت ٩٤/ ٧١٢ت)، وفي الثاني هو الصحابي الكوفي حذيفة بن اليمان (ت ٣٦/ ٦٥٦ت). هناك أيضاً قول شبيه في رسالة لعمر بن عبد العزيز (ح ٩٩ ـ ١٠١/ ٧١٧ ـ ٧٢٠) لا يذكر فيه أبا بكر أو غيره من السلف. انظر: أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ص ١٦٢، السطر ١١.

(١٣) انظر الفصل الثاني، الهامش ٨٠.

(١٤) توجد هذه الروايات الأخرى عند الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٤٨ ـ ١٥١، العدد ١٢٨٧١ت، ١٢٨٧٤ت و١٢٨٧٧؛ انظر كذلك: ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ١، ص ١٦٨، العدد ٢٩، وشرح =

لم ينهوا عن المنكر ـ في رواية إن رأوا ظالماً فلم يردعوه[١٥]، وفي أخرى، تهمنا أكثر، إن رأوا منكراً فلم يغيّروه[١٦]. يظهر هكذا التباين نفسه بين نص الحديث ومصطلحي الأمر والنهي القرآنيين[١٧]. ولا يبدو في هذه الحالة، أن أي واحدة من الروايتين تظهر باستقلال عن القصة التي ترافقها بصفتها إطاراً للحديث، وإن رُوي قول شبيه عن طريق صحابي آخر[١٨].

هناك مثال آخر من الأحاديث الشائعة الحاثة على الفريضة يدعو المؤمنين إلى ذلك مع التوكيد (عادة بعبارة لتأمرُن بالمعروف ولتنهوُن عن

= الترمذي لكلتا روايتيه. والرابط المشترك بينها ـ إلا إحدى روايات الطبري ـ الكوفي قيس بن أبي حازم (ت ٩٧/ ٧١٥ت) (وهو بدوره الراوي الذي نقل عنه إسماعيل بن أبي خالد معظم الروايات التي تسنده إلى النبي المذكورة أعلاه، الهامش ١٢). تبقى الأسانيد كوفية بنحو طاغ حتى أواخر القرن ٢/ ٨.

(١٥) مثلاً في روايتي الترمذي.

(١٦) مثلاً في روايتي ابن ماجه وأبي يوسف؛ انظر كذلك المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٦٧، العدد ٥٥١٧، وص ٨٣، العدد ٥٥٩٥، ولم ترد القصة التي [رُوي الحديث] في إطارها في أي منهما. يجدُرُ أن نلاحظ أن الروايات التي لا ترد الحديث إلى النبي ليست من هذا النوع. ورد في رواية أخرى (ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ١، ص ١٧٦، العدد ٥٣) «أنكر» مكان «غير».

(١٧) في المقابل، في اثنتين من الروايات التي لا ترد الحديث إلى النبي نفسه والتي ذكرها الطبري (انظر أعلاه الهامش ١٤)، يقول أبو بكر: والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر (العددان ١٢٨٧٤ و١٢٨٧٧).

(١٨) انظر مثلاً: الطيالسي، **مسند أبي داود الطيالسي**، ص ٩٢، العدد ٦٦٣؛ الصنعاني، **المصنف**، ج ١١، ص ٣٤٨، العدد ٢٠٧٢٣؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٤، ص ٣٦١، السطر ٤، ص ٣٦٣، السطر ٨، ص ٣٦٤، السطر ١٥ وص ٣٦٦، السطر ٤؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٢٩، العدد ٤٠٠٩؛ أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٤، ص ٥١٠ت، العدد ٤٣٣٩؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٧، العدد ٦؛ ابن حبان، **صحيح ابن حبان بترتيب علاء الدين الفارسي**، ج ١، ص ٣٠٨ت، العدد ٢٩٦ و٢٩٨؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩١، السطر ٣١. وردت في كل الروايات كلمة «غير»، وفي بعضها (كرواية الطيالسي) وعيد بعقاب جماعي. الصحابي الذي نقل الحديث هو الكوفي جرير بن عبد الله البجلي (ت ٥١/ ٦٧١ت)؛ والرابط المشترك بين سلاسل الإسناد هو الكوفي أبو إسحاق السَبيعي (ت ١٢٧/ ٧٤٤ت)، ومعظم النقلة اللاحقين كوفيون أو بصريون. قارن كذلك نور الدين علي الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٢ ـ ١٣٥٤هـ/ [١٩٣٣ ـ ١٩٣٥م؟])، ج ٧، ص ٢٦٩، السطر ١٣، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٨٥، العدد ٥٦٠١ (عن الصحابي الشامي أبي أمامة الباهلي (ت ٨٦/ ٧٠٥).

المنكر) وإلا بعث الله عليهم عقاباً[19]، يختلف نوعه في شتى الروايات. في **إحداها**، يسلط الله عليهم شرارهم، فيدعو خيارُهم فلا يستجاب لهم[20]، وفي **أخرى** تحمل لون (الوسط التاريخي)، يبعث عليهم العجم يضربون رقابهم ويأكلون فيئهم[21]. وقد يظهر أو على الأقل مستهله الذي يحض على

---

(١٩) ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ١٠٠، السطر ١٤؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٣٨٨، السطر ٢٨، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٦، ص ٣٣٦، العدد ٢١٧٠؛ ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٤٦٠، العدد ٣٧٧٢١؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥٤، العدد ١٢؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٨، السطر ٣٢، والبيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٣، السطر ٢٢، و**شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٤، العدد ٧٥٥٨؛ أما الروايات المرسلة بلا إسناد فأتت عند ابن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ج ١، ص ٣٣٢، السطر ١١٣؛ المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٠، العدد ٥٥٢٩ و٧٦ عدد ٥٥٦٢؛ ابن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**، ص ٦٥، السطر ١٦. نقل كل هذه الروايات الصحابي حذيفة (وباستثناء رواية ابن أبي الدنيا، يظهر القول منسوباً إلى حذيفة نفسه). والأسانيد في المصادر التي أوردتها مدنية أو كوفية. الروايات الأخرى منقولة عن عائشة (ت ٥٨/٦٧٨) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٦، ص ١٥٩، السطر ٣؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٢٧، العدد ٤٠٠٤؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٨، العدد ٧، والبيهقي، **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٣، السطر ٢٦)، وعلي (ت ٤٠/٦٦١) (ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، العدد ٣٧٥٧٦)، والحسن بن علي (ت ٤٩/٦٦٩ت) (نعيم ابن حماد، **كتاب الفتن**، حققه وقدم له سهيل زكار (مكة المكرمة: [د. ن.، د. ت.])، ١٤١ س٢٢، وعنه نقل المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٧، العدد ٥٥٦٣)، وأبو بكر (انظر المراجع المقدمة في الهامش ١٧)، وغيرهم. انظر مثلاً الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦٦، السطران ١٥ و١٩). على وجه الإجمال، الأسانيد مدنية أو كوفية. حول الروايات الزيدية انظر أدناه الفصل العاشر، الهامش ٩.

(٢٠) مثلاً رواية: ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٣٩٠، السطر ١.

(٢١) مثلاً رواية نعيم بن حماد. يورد الزيدي عبد الله بن الحسين بن القاسم (ازدهر في أواخر القرن ٣/ ٩) أخ الإمام الهادي إلى الحق (ت ٢٩٨/ ٩١١) رواية (من دون إسناد) مقترنة بهذا الوعيد: «أو لتكونن أشقياء زراعين». انظر: الناسخ والمنسوخ (مخطوط برلين). حول هذا المخطوط، انظر: W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen bibliothek zu Berlin*, Die handschriften-verzeichnisse der Koniglichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22. bd., 10 vols. (Berlin: A. W. Schade's Buchdr. (L. Schade), 1887-1899), vol. 9, p. 574. no. 10226.

بخصوص الزراعين الأشقياء قارن الحديث الحركي النزعة الذي أورده أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ز. أحمد (دكا: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ١٨، السطر ١٨.

الفريضة ضمن أحاديث أخرى أطول[٢٢]. وخلافاً للأحاديث التي ذكرنا سابقاً، يوجد أيضاً عند الشيعة الذين ينقلونه بسلاسل الإسناد الخاصة بهم[٢٣].

---

(٢٢) بالنسبة إلى الحالة انظر: الهامش ١٧. في حالة أخرى يظهر ذلك التحضيض في بعض روايات حديث كوفي يقول: أول ما دخل النقص على بني إسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم على بعض ولعنوا على لسان أنبيائهم (ق ٥: ٧٨ ـ ٨١) انظر: أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ص ٤٥٠٨ت، العدد ٤٣٣٦؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٥، العدد ٤، وانظر: Muhammad bin Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*. traducción, estudio e indices por Ma. Isabel Fierro, nueva edición (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988), p. 230 f = 359 f., no. 58;

الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١٠، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢، الأعداد ١٢٣٠٦ ـ ١٢٣١١؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٣، السطر ٥، **وشعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٠، العدد ٧٥٤٥؛ وبالنسبة إلى الروايات المرسلة، انظر: ابن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ج ١، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩، العدد ١٠٩؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦٩، السطر ١٧، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٦٩، العدد ٥٥٢٧ وص ٧٩، العدد ٥٥٧٣. تخلو رواية هذا الحديث الأكثر شيوعاً من التحضيض [«لتأمرن. . .ولتنهون»] (انظر مثلاً: ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٢٦٨، العدد ٣٧١٣؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ١٣٢٧ت، العدد ٤٠٠٦؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٨، ص ٢١٥ت، العدد ٣٠٥٠ت، و Ibn Waddah al-Qurtubi, Ibid., p. 229 = 359, no. 57.

(٢٣) بالنسبة إلى الإمامية، انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح: قوبل بعدة نسخ خطية عتيقة ثمينة، نشر ع. أ. غفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٥هـ/[١٩٥٤م؟])، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٣، وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان، ١٠ ج (النجف: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٢)، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ١. الحديث هنا قول لأبي الحسن، أي على أغلب الظن [الإمام] علي الرضا (ت ٢٠٣/ ٨١٨). (والناقل واحد من أصحابه، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **رجال الطوسي**، حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦١)، ص ٣٨٨، السطر ٢، وانظر حاشية الناشر المتصلة بالفقرة المشار إليها. بالنسبة إلى الزيدية، انظر: Zayd bin Ali, *Majmu' Al-fiqh*, edited by E. Griffini (Milan: Ulrico Hoepli, 1919), p. 294, no. 995.

حيث نُسب القول إلى علي [المكنى أيضاً أبا الحسن])، أبا طالب الناطق (ت ٤٢٤/ ١٠٣٢ت)، (برواية جعفر بن محمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣/ ١١٧٧ت)، انظر: أبو طالب يحيى بن الحسين الناطق بالحق، **تيسير المطالب في أمالي الامام أبي طالب**، راجعه يحيي عبد الكريم الفضيل (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٥)، ص ٢٩٣، السطر ١٥ (عن النبي [ﷺ]). في هذا الباب أحيلُ إلى أحاديث الشيعة فقط للإشارة إلى آثار موازية للتي عند أهل السنة، وأستشهد فقط بأحاديث موازية من كافي الكليني وتهذيب الطوسي، وأدع الروايات التي توجد في المصادر الزيدية بأسانيد سنية.

قد لا يجدي أن نحاول تغطية كل الأحاديث التي تدعو إلى النهي عن المنكر، بنحو أو بآخر، ولعلّ ما يلي يعطي فكرة إجمالية عن طبيعة المادة المتبقية التي تنتمي إلى هذا الصنف.

تؤكد تلك الأحاديث على المكانة الرفيعة التي تحتلها الفريضة في الإسلام. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان (شرعهما) الله في كتابه(٢٤)، وهما اثنان من (ثمانية) أسهم يتكون من جملتها الإسلام(٢٥). أتقى الناس آمرهم بالمعروف وأوصلهم لأرحامهم(٢٦). من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسول الله (ﷺ)(٢٧). وفي المقابل ميّت الأحياء، كما يفسر حديث آخر، هو من لا يأمر بالمعروف

---

(٢٤) مثلاً الضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥/ ٧٢٣ت). انظر: ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ١٠١، السطر ٤، والجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٩، السطر ٥؛ الناقل عنه كوفي.

(٢٥) مثلاً عمر (ت ٢٣/ ٦٤٤). انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ١٠٠، السطر ٢٩، والجصاص، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٩ السطر ٢؛ والإسناد بصري أو كوفي. انظر كذلك قول حذيفة المذكور أدناه، الفصل الخامس، الهامش ١٧٣.

(٢٦) مثلاً النبي [ﷺ]: انظر: ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤، العدد ٣٧٥٨٠؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٦، ص ٤٣٢، السطر ٤؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٥، العدد ٢١، والهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦٣، السطر ١٧. الإسناد كوفي.

(٢٧) انظر: Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications; no. 37 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986), p. 98.

مستشهدين بنعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ص ٥٧، السطر ١٠ (لم يذكر مصدره)؛ أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق وضبط ومراجعة لجنة من المختصين بإشراف الناشر، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ٢١٠٤، السطر ٥؛ أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب**، ٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٥٨٦، العدد ٥٨٣٤، وعنه أخذ المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٧، العدد ٥٥٦٤؛ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، **القند في ذكر علماء سمرقند**، قدم له واعتنى به نظر محمد الفاريابي (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩١)، ص ٢٣٣، السطر ١٨؛ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق س. أ. الزهيري (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٤٢، العدد ٥٣ وص ٥٦، العدد ٨٠. تنسبه كل الروايات، ما عدا التي أوردها نعيم، إلى النبي [ﷺ]. يبدو المصدر شامياً أو مصرياً. بالنسبة إلى الرواية الزيدية انظر أدناه الفصل العاشر، الهامش ٤٣.

ولا ينهى عن المنكر[٢٨]، ومن ترك تلك الفريضة انسلخ من الإيمان[٢٩].

وغالباً ما تظهر في الوقت نفسه لهجة الحفز والترغيب. إذ يبشر الرسول (ﷺ) الذين اتبعوه بنصر من الله وفتح قريب، فإن عاشوا ليروا ذلك الوعد فليتقوا الله ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر[٣٠]. وتربطهما بعض الأقوال صريحاً بالجهاد. فهما في قول لعلي (رضي الله عنه) (ت ٤٠/ ٦٦١) أفضل الجهاد[٣١]. وفي قول آخر له، هما اثنتان من شُعب الجهاد الأربع[٣٢]. وكما

---

(٢٨) عن حذيفة (البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٦، العدد ٧٥٩٠؛ لاحظ الفرق بينه وبين رواية ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤، العدد ٣٧٥٧٧، حيث الأمر كله منوط بالقلب) بالإسناد الكوفي نفسه. يروي الإمامية قولاً شبيها عن علي (الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨١، العدد ٢٣).

(٢٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ٢ ج، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٧٩١ت، العدد ١٣٢٢، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٦٧، العدد ٥٥١٦ (كوفي؟). يستشهد ابن الجوزي بهذا الحديث ليرفته كحديث موضوع.

(٣٠) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٢٥٧، العدد ٣٦٩٤، ٣٠٥ت، العدد ٣٨٠١ وج ٦، ص ٩٦، العدد ٤١٥٦؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٧، ص ٣٧، العدد ٢٢٥٨؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٤، السطر ١٩، **وشعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٤، العدد ٧٥٥٧، وابن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ج ١، ص ٣٣٢، العدد ١١٤. الحديث كوفي [الإسناد].

(٣١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ٦؛ أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، ١٠ ج (طهران: [د. ن.]٥٢٠، هـ/ ١٣٣١ - ١٣٣٩هـ.ش.)، ج ٢، ص ٢٣٤، السطر٦؛ حسين بن علي بن محمد الخزاعي المعروف بأبي الفتوح الرازي، **روض الجنان** (بالفارسية)، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: [د. ن.]، ١٣٨٢ - ١٣٨٧هـ. ش.)، ج ٣، ص ١٤٢، السطر ٦؛ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، تحرير أ. العماري الزهراني وح. ب. ياسين (المدينة المنورة: ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ج ٨، ص ١٧٩، السطر ١٣؛ أبو البركات النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التاويل** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٣٦ - ١٩٤٢)، ج ١، ص ٢٤٠، العدد ٣؛ نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٢ - ١٩٧١)، ج ٤، ص ٢٩، السطر٢٤؛ أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ٥ ج (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨١ - ١٩٨٢)، ج ١، ص ٥٢٩، السطر ٢٠؛ محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، **هميان الزاد** إلى **دار المعاد**، تحرير ع. شلبي (عُمان: المطبعة السلطانية زنجبار، ١٩٨٠)، ج ٤، ص ٢٠٤، السطر ٣ (الكل في تفسير ق ٣: ١٠٤). لم أر هذا القول في غير التفاسير حيث ورد مرسلاً.

(٣٢) المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥١، العدد ٦٨؛ المتقي الهندي، =

رأينا يقول الرسول (ﷺ): أفضل الجهاد كلمة حق عند أمير جائر[٣٣]، وتضيف روايات «يُقتل عليها»[٣٤]. كذلك يوصي أصحابه: ألا لا يمنعن رجلاً هيبةُ الناس أن يقول بحق إذا علمه، وإن رأى منكراً أن يغيّره[٣٥]، ويؤكد أن الله لا يقدس أمة لا يؤخذ لضعيفهم من شديدهم[٣٦].

ثالثاً: الأحاديث ذات النزعة المضادة

توجد في مقابل المجموعة الضخمة من الأحاديث التي تحث على الفريضة، أحاديث أقل فيها نزعة إلى الحد منها. وهذه تسترعي الاهتمام أكثر لأنها تعارض النزعة الحماسية السائدة. لعلّ أفضل طريقة لتناولها أن ننظر إلى المصير الذي ينتظر النهي عن المنكر. قد تبدو تلك، لأول وهلة، وجهة غريبة لأنظارنا، لكن

= **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٦٦، العدد ٥٥١٣. انظر أيضاً: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ٩١، السطر ٣ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٧٥، السطر ٢٢؛ وبالنسبة إلى الزيدية، انظر: Zayd bin Ali, *Majmu' Al-fiqh*, p. 235f, no. 851 and p. 273, no. 942.

(٣٣) انظر الفصل الأول، الهامش ١٨، والهيثمي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٦٥، السطر ١٥.

(٣٤) انظر الفصل الأول، الهوامش ١٨ ـ ٢٠.

(٣٥) ابن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**، ص ٦٦، السطر ١٩؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٣، ص ٥، السطر ٢٩، ص ١٩، السطر ١٥، ص ٥٣، السطر ١٣ وص ٧١، السطر ١٤؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٢٨، العدد ٤٠٠٧، والترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٦، ص ٣٥١، العدد ٢١٩٢ (كل الروايات بأسانيد بصرية). يعني ناقل الحديث، [الصحابي] أبو سعيد الخدري [على أهل زمانه] تفشي ما نهى عنه الحديث.

(٣٦) ابن ماجه، ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ٨١٠، العدد ٢٤٢٦ وص ١٣٢٩، العدد ٤٠١٠؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ٦، ص ٩٥، السطر ٨، ج ١٠، ص ٩٣، السطر ٣٠ وص ٩٤، السطر ٩، و**شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨١ت عدد ٧٥٤٩، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٤، الأعداد ٥٥٤٤ ـ ٥٥٤٩، و؛ Ibn Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*, p. 234 = 365, no. 81.

لا يشير الحديث بنحو صريح إلى الأمر بالمعروف، وإنما يربطه به جامعو الحديث كما تبين هذه المصادر. الأسانيد مكية أو كوفية أو مختلطة. هذا الحديث شائع عند الشيعة أيضاً. تسنده المصادر الإمامية أحياناً إلى [الإمام] جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥). انظر: الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٢، والطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ٢٠). يعرف الزيدية صيغة مختلفة منه (يُذكر فيها الأمر بالمعروف بصريح العبارة) كحديث نبوي. انظر: Ibn Waddah al-Qurtubi, Ibid., p.294, no.996.

هناك عدداً لا بأس به من الأحاديث التي تقرن بين النهي عن المنكر والنبوءات عن آخر الزمان، حتى إن ثلاثاً من مجموعات الأحاديث الكلاسيكية وواحدة من العصر السابق، تورد أحاديث النهي عن المنكر في باب فتن آخر الزمان[٣٧].

ما يهمنا فيها هو الأيام العصيبة لا البهيجة التي ستأتي. وكما نتوقع ليست تلك الأيام مواتية لفريضة النهي عن المنكر. فينبئ ابن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢ت) مثلاً، بأن الساعة تقوم على شرار الناس، على قوم لا يأمرون بمعروف ولا ينهون عن منكر[٣٨]. وقد يتقدمُ هذا الوضع العسير بلاء للمؤمنين الذين سينالهم غضب الله. يؤكد عبد الله بن عمر (ت ٧٣/ ٦٩٣) مثلاً، أن الدابة التي يخرجها الله من الأرض (ق ٢٧: ٨٢)، تطلع لما ينقطع الناس عن النهي عن المنكر[٣٩]. لكن يمكن كذلك اعتبار تلك الظروف وضعاً يكون أنسب للمؤمنين فيه ترك الفريضة.

---

(٣٧) مثلاً يقع باب الأمر والنهي عند أبي داود (أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٤، ص ٥٠٨ ـ ٥١٥، العددان ٤٣٣٦ ـ ٤٣٤٧) في كتاب الملاحم، والأبواب التي يفردها له الترمذي (الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٦، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٩ عدد ٢١٦٩ ـ ٢١٧٥) في كتاب الفتن، وكذلك التي يفردها له ابن ماجه (ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٢٧ ـ ١٣٣٢، الأعداد ٤٠٠٤ ـ ٤٠١٧). يخصص ابن أبي شيبة للأمر بالمعروف بابين، لكنه يدرج عدداً من الأحاديث المتصلة به في كتاب الفتن (ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤ت، الأعداد ٣٧٥٧٥ ـ ٣٧٥٨٣). بخلافه يدرج مسلم رواياته لحديث المنازل الثلاث (مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ص ٦٩ت، العدد ٤٩ت) في كتاب الإيمان. لا يفرد النسائي باباً للأمر بالمعروف، لكنه يدرج مثله روايات حديث المنازل الثلاث في كتاب الإيمان وشرائعه (النسائي، **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي**، ج ٨، ص ١١١ت). الشاغل هنا هو انعكاسات عبارة «أضعف الإيمان» على مفهوم الإيمان. يغفل البخاري والدارمي (ت ٢٥٥/ ٨٦٩) وعبد الرزاق المسألة كلياً. تشير هذه الوقائع مجتمعة إلى أن جامعي الحديث لم يكونوا يهتمون كثيراً بالأمر بالمعروف لذاته.

(٣٨) نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ص ٣٩٥، السطر٦ (كوفي)؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير. للاطلاع على مزيد من النبوءات باندثار الأمر بالمعروف انظر: ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٤٧٥، العدد ٣٧٣٤٩ (كوفي كذلك، عن حذيفة)؛ ابن وضاح، **البدع**، ٢٠٣= ٣٢٧ عدد ٥ (مصري مرسل)، ٢١١= ٣٣٧ت عدد ٣٨ (بصري مرسل)؛ البيهقي، **شُعب الايمان**، ج ٦: ٩٤ العدد ٧٥٨٤ مكرر (كوفي كذلك مروي عن ابن مسعود)؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٩، العدد ٢، ص ٧٤، العدد ٢٩ (كذلك ص ١٢٢ عدد ٨٧)، ص ٧٧، العدد ٣٣ وص ١٢١، العدد ٨٦؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٨٠، السطر ٢٢؛ الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٤، والطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٧، العدد ٨.

(٣٩) نعيم بن حماد، المصدر نفسه، ص ٤٠٢، الهامش ٨ و٤٠٤، السطر ٨ (في الأول =

وهناك أمثلة عدة على هذا الاتجاه. **أحدها** حديث شامي الإسناد يجيب فيه الرسول (ﷺ) عن سؤال حول معنى الآية (ق ٥: ١٠٥) التي توصي المؤمنين بخاصّة أنفسهم[٤٠]، فيدعو المؤمن: مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه[٤١]، فعليك بنفسك ودع عنك العامة[٤٢]. كذلك حضر الصحابي ابن مسعود جدالاً حول الآية (ق ٥: ١٠٥)، هل نسخت تشريع الأمر بالمعروف، فتدخل موضحاً أن أشراط ذلك الزمان ـ غلبة الفساد وترك القبول ـ لم تأت

= أُسقطت «عن» قبل «ابن عمر»، وفي الثاني تتبع «الواو» التي ألحقها الناشر «بعمر» الآية الواردة بعده؛ أنا مدين بهاتين الإحالتين لنوريت تسفرير)؛ ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٤، العدد ٣٧٥٧٥؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٧٥، العدد ٣٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢١هـ/[١٩٠٣م؟])، ج ٢٠، ص ١٠، السطر ٤ وانظر الحديثين اللاحقين، وكذلك المصدر نفسه، ص ١٠، السطر ١٠. الأسانيد كوفية. في التراث الإمامي، هناك قول [للإمام] محمد الباقر (ت ت ١١٨/ ٧٣٦) [عن الإمام علي] ينبئ أنه يكون في آخر الزمان قوم لا يحبون الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر إلا إذا أمنوا الضرر يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير، فينالهم جميعاً عقاب الله (الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٥، العدد ١؛ الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠ت، العدد ٢١؛ انظر المزيد أدناه الفصل ١١ الفصل ٢ الهامش ٢٣ وما يليها). من جهة أخرى يكون للآمرين بالمعروف عند فساد الناس في آخر الزمان أجر أعظم (الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦١، السطر٢٣ وص ٢٧١، السطر ٦).

(٤٠) ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ٩٨، السطر٢٠؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ١٣٣٠ت، العدد ٤٠١٤؛ أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٤، ص ٥١٢، العدد ٤٣٤١ (وعنه نقل الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣١، السطر ١٣ وص ٤٨٧، السطر ١٠)؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٨، ص٢٢١ت، العدد ٣٠٦٠؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ج ٤١، العدد ٢؛ الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٤٥ت، العدد ١٢٨٦٢ت (تفسير الآية ق ٥: ١٠٥)؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٢، السطر ٥، **وشعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٣ت، العدد ٧٥٥٣ت؛ وبالنسبة إلى الروايات المرسلة بلا أسانيد، انظر: المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص٧١، العدد ٥٥٣١ وص ٧٥ت، العدد ٥٥٥٧)؛ ابن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**، ص ٦٦، السطر١٠. الحديث مروي بإسناد شامي عن الصحابي أبي ثعلبة الخشني (ت ٧٥/ ٦٩٤ت). حول لفظه انظر كذلك أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٦٨؛ حول الآية ق ٥: ١٠٥ انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٨٠.

(٤١) بحسب لفظ رواية أبي داود؛ قارن: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٤٣، العدد ١٢٨٥٨.

(٤٢) بلفظ رواية أبي داود.

بعد، ونصح لذلك سامعيه بالتمسك بالفريضة حتى مجيئه[٤٣]. وتُنسب تأويلات شبيهة للآية إلى غيره من كبار الأئمة[٤٤]. إذ حضر الشامي جبير بن نفير (ت ٨٠/ ٦٩٩) مثلاً، يوماً في حداثته، نقاشاً بين جماعة من أصحاب رسول الله (ﷺ) حول النهي عن المنكر، فتسرع بذكر الآية (٥: ١٠٥)، فأقبلوا عليه بلسان واحد، وقالوا: تنزع بآية من القرآن لا تعرفها ولا تدري ما تأويلها، ولما حضر قيامهم قالوا: إنك غلام حدث السن، وعسى أن تدرك ذلك الزمان[٤٥]. وكان كعب الأحبار (ت ٣٤/ ٦٥٤ت) يرى أن الآية سيأتي تأويلها إذا هُدمت كنيسة دمشق وبُني مكانها مسجد، واعتبر المحدث الدمشقي أبو مُسهر (ت ٢١٨/ ٨١٣) أن ذلك تمّ في عهد الوليد بن عبد الملك (ح ٨٦ ـ ٩٦/ ٧٠٥ ـ ٧١٥)[٤٦]. ويجيب الرسول (ﷺ) في حديث آخر،

---

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٤٣ت، العدد ١٢٨٥٩ت؛ ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ٩٩، السطر ٨؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٨، السطر ١٣؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٢، **وشعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٢ت، العدد ٧٥٥٢. مع أن ابن مسعود صحابي نزل الكوفة، ليست الأسانيد كوفية؛ والرابط بينها أبو جعفر الرازي وهو محدث من القرن ٢/ ٨. في رواية بإسناد آخر، يعلن كذلك ابن مسعود أن الآية لا تشير إلى زمانه وأن واجب المؤمن النهي عن المنكر طالما قُبل منه (الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٣٨ ـ ١٤١، الأعداد ١٢٨٤٨ ـ ١٢٨٥٠ و١٢٨٥٥، والفقرة الأخيرة هي الأوضح دلالة؛ انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، **معاني القرآن الكريم**، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ٣؛ ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ٩٩، السطر ١٨؛ والجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٨، السطر ٢٦). هنا الأسانيد بصرية، ويربط بينها الحسن البصري (ت ١١٠/ ٧٢٨).

(٤٤) يعلن ابن عمر أنها لا تنطبق عليه هو وأصحابه، وإنما على أقوام آتين. انظر: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٣٩، العدد ١٢٨٥١. في الرواية البصرية عن قتادة (ت ١١٧/ ٧٣٥ت) يقول كذلك صحابي لم يُذكر اسمه (أو بعض الصحابة) إن الآية تتحدث عن زمان آت حيث أشير إليه بعبارة «آخر الزمان». أورد الحسن البصري قولاً مماثلاً لصحابي لم يُذكر اسمه.

(٤٥) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١١، ص ١٤٢ت، العدد ١٢٨٥٨. يبين الإسناد مصدره الشامي (حول شخص ابن فضالة الذي يظهر في الإسناد، انظر: M. Marin, «Muawiya bin Salih al-Hadrami al-Himsi: Historia y leyenda,» dans: M. Marin, ed., *Estudios onomastico-biograficos de al-andalus* (Madrid: [n. pb.], 1988), vol. 1, p. 346.

(٤٦) ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ٩٨، السطر ٢٦؛ الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٧، السطر ٢٢؛ كما يُتوقع، الإسناد شامي. حول أعمال الوليد العمرانية، انظر: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 188-191.

شامي الإسناد، رجلاً سأله متى يُترك النهي عن المنكر، بعبارات مختلفة، لكن بالمعنى نفسه[٤٧]. وأغرب من ذلك حديث مصري الإسناد نقله ابن لهيعة (ت ١٧٤/ ٧٩٠) يجيب فيه الرسول (ﷺ) سائليه بترك النهي عن المنكر بحلول عام المئتين (ت ٢٠٠/ ٨٠٥)[٤٨].

يمكن القول بالنسبة لناقلي تلك الأحاديث (ناهيك بمن روجوها بنسبتها إلى نقلة سابقين) إن الأزمنة السيئة قد بدأت. وهي توائم القول المخالف لرأي الجمهور بأن الفريضة قد ارتفعت. ويمكن اعتبار ذلك الموقف الذي نكاد لا نجده في المذاهب الفقهية والكلامية تعبيراً عن اتجاه الموادعة الذي كثيراً ما نجده عند أهل الحديث. سنلاقي أمثلة من هذا المنحى الفكري في الفصل اللاحق[٤٩]، كما تظهر نبرة شبيهة في فكر «الإمام» أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥)[٥٠].

وتظهر أيضاً نزعة إلى تقزيم الفريضة في أحاديث لا تدور حول الأزمنة الآتية، وإن كانت الصورة التي تقدمها غير واضحة وغير متماسكة بالمقدار نفسه.

---

(٤٧) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٣، ص ١٨٧، السطر٥؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٣١، العدد ٤٠١٥؛ البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٤، العدد ٧٥٥٥ت؛ والحديث المماثل الذي أورده: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 1, p. 81, note 43.

في ما يبدو أنه حديث شامي، ينبئ الرسول بفتن لا يستطيع المؤمن أن يغير فيها بيد ولا بلسان؛ لكن ذلك لا يثنيه عن الإنكار بقلبه، فلا يُنقص ذلك من إيمانه شيئاً إلا كما يُنقص القطر من السقاء. (ابن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، ص ٣٤٧، السطر١٠؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٧٥، السطر ٦، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٨، العدد ٥٥٧١).

(٤٨) أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، [تحقيق] حسين مؤنس، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١)، ج ١، ص ٧٤، السطر ١١؛ أبو القاسم بن عيسى بن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، صنفه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي الدباغ؛ تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح، ٣ ج (القاهرة؛ تونس: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢١٢، السطر ٨. لسوء الحظ لم يذكر الناقلَ عن أبي لهيعة. أدين بعلمي بهذا الحديث لنوريت تسفرير.

(٤٩) انظر الفصل الرابع، الهامش ٧٦.

(٥٠) انظر الفصل الخامس عشر، الهامش ١٨٤.

يوحي بعضها بأن ترك النهي عن المنكر ليس من المهلكات. فيقول عتريس في أحدها: «هلك من لا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر» فيرد ابن مسعود: «لا، ولكن هلك من لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر بقلبه منكراً»[٥١]. يصور الرسول (ﷺ) كيف يسأل الله في يوم القيامة العبد عما منعه إذ رأى المنكر أن ينكره، (فإذا لقن الله عبداً حجته)، فقال: «يا رب وثقت بك وفرقت من الناس»، كفى ذلك الجواب على ما يبدو لتبرئته[٥٢].

تنزع أحاديث أخرى إلى تثبيط الخاطرة بالنفس. ويجب على للمؤمن بحسب واحد منها ألا يُذل نفسه، بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيقه[٥٣]، وقد ذُكر في سياق النهي عن المنكر[٥٤]. ويثني آخر من يعد الكلام عند أمير جائر ـ أو أي

(٥١) نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ص ٨٩، السطر ١٤ (الرواية الأكمل)؛ ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤، العدد ٣٧٥٨؛ الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢٧، ص ١٣٢، السطر ٤ (في تفسير الآية ق٧: ١٦، أنا مدين بهذه الإحالة لإيتان كولبرغ)؛ البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٥، العدد ٧٥٨٨؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، العدد ٧٢٧٥، السطر ١٩؛ وانظر: مقاتل بن سليمان، **كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن: عن مقاتل بن سليمان**، تحقيق يشعياهو غولدفيلد (شفاعمرو، إسرائيل: دار المشرق، ١٩٨٠)، ص ٢٧٩، السطر ١٦؛ ص ٨٧، العدد ١٢. الإسناد كوفي، Ibn Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*. p. 230 = 360, no. 62.

(٥٢) الحميدي، **المسند**، ص ٣٢٤، العدد ٧٣٩ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٣، ص ٢٧، السطر ٨، ص ٢٩، السطر ٢٣ وص ٧٧، السطر ٢٥؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٣٢، العدد ٤٠١٧؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥٣، العدد ١١؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٠، السطر ٢٧، و**شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٠ت، العدد٧٥٧٤ت؛ وبالنسبة إلى الروايات المرسلة من دون إسناد، انظر المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٣، العدد ٥٥٤٢، ٧٨ عدد ٥٥٦٩. الصحابي الذي روى الحديث أبو سعيد الخدري؛ والأسانيد كوفية.

(٥٣) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٤٠٥، السطر ٢٢؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ١٣٣٢، العدد ٤٠١٦؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٧، ص ٣٥، العدد ٢٢٥٥؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣١، العدد ١٠٠ (كلها عن حذيفة)، و Ibn Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*, p. 233 = 364, no. 77.

انظر أيضاً: الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٧٤، السطر ٢٠ (عن ابن عمر)، ص ٢٧٥، السطر ٢ (عن علي). الإسناد بصري. وينسب الإمامية هذا الحديث إلى جعفر الصادق (الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ١٧ت).

(٥٤) أتت رواية الهيثمي في إطار قصة يروي فيها ابن عمر: سمعت الحجاج يخطب فذكر كلاماً أنكرته فأردت أن أغيّر فذكرت قول الرسول [ﷺ]: ينبغي للمؤمن ألا يُذل نفسه (بأن يتعرض =

أمير ـ عملاً صالحاً مندوباً[٥٥]. وبحسب ابن عباس (ت ٦٨/ ٦٨٧ت) مثلاً، ينبغي عدم أمر السلاطين ونهيهم إن خشي المسلم منهم القتل على ذلك[٥٦].

أخيراً هناك أحاديث تتناول ـ ربما «ببراءة» ـ شروط الفريضة والاستثناءات منها. أولاً، يجب أن يبدأ المرء بإصلاح نفسه قبل أن يأمر وينهى غيره[٥٧]. كذلك يجب أن يترك المرء غيره، إن خاف جلب ضرر لنفسه شر من المنكر الذي يريد أن ينهى عنه[٥٨]. في كل الأحوال، لا بد لكي يأمر وينهى أن تتوافر فيه شروط. جاء مثلاً في حديث أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من اجتمعت فيه ثلاث خصال: الرفق والعلم والعدالة[٥٩]. ويجب، في

= من البلاء لما لا يطيق). يورده ابن ماجه في باب الأمر بالمعروف. يورده الكتاب اللاحقون كذلك في هذا الفصل (انظر مثلاً أدناه الفصل ٦، الهامش ١٤١، لكن لاحظ الفرق مع الفصل الخامس، الهامش ١٢٥).

(٥٥) قارن الحديث الذي يرويه الإمامية عن جعفر الصادق أن من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها (الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٦٠ت، العدد ٣؛ الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٨، العدد ١٢)؛ ولاحظ الفرق مع الحديث الذي أوردناه آنفاً الفصل الأول، الهامش ١٨.

(٥٦) انظر أدناه الفصل الرابع، الهامش ٥٢. هناك أيضاً حديث عن ابن عباس أن رجلاً أتى إلى النبي [ﷺ] فقال إن عليه أن يأمر بالمعروف فأجابه أن ذلك ليس له وإنما هو للأمير، انظر: أبو يعلى بن الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية)، مجموع عدد ٣٧٧٩= مجاميع ٤٢، الوثيقة ٧، و١٠٤أ س٢٢، من دون إسناد؛ حول كتابه انظر أدناه الفصل السادس، الهامش ١١٦.

(٥٧) مثلاً بحسب ابن عباس (البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٨ت، العدد ٧٥٦٩؛ في إسناده إشكال). يقول حديث: من أشد العقوبات عقوبة من أمر بمعروف أو نهى عن منكر وخالف قوله فعله (انظر مثلاً: ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٥، ص ٢٠٥، السطر ١٣، ص ٢٠٧، السطر ٧ وص ٢٠٩، السطر ١٣؛ البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٢، ص ٣١٩، السطر ١٠؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ص ٢٢٩٠، العدد ٢٩٨٩؛ البيهقي: **السنن الكبرى**، ج ١٠، ص ٩٠، السطر ٢، و**شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٨ عدد ٧٥٦٨؛ الحميدي، **المسند**، ص ٢٥٠، العدد ٥٤٧؛ الأسانيد كوفية). مع ذلك يأمر حديث آخر: مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به. انظر مثلاً: Ibn Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*, p.234 = 365, no. 38;

الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٣، السطر٢٧؛ البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٨٩ عدد ٧٥٧٠؛ كذلك الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٧٧، السطر ٤؛ تبدو الأسانيد مكية أو شامية.

(٥٨) المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٦، العدد ٥٥٥٩، و Ibn Waddah al-Qurtubi, Ibid., p. 230 = 360, no. 59.

(٥٩) الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب**، ج ٥، ص ١٣٧ت، العدد ٧٧٤١؛ المتقي =

الوقت نفسه، أن يحترم حياة الناس الخاصة[٦٠]، فلا يتجسس عليهم أو يهتك سترهم. يقول حديث معروف في هذا الباب: من ستر مسلماً (أو عبارة شبيهة) ستره الله يوم القيامة[٦١]. بأخذ كل ذلك بالحسبان، يتضح أن حسب امرئ إذا رأى منكراً لا يستطيع أن يغيره، أن يعلم الله من قلبه أنه له كاره[٦٢].

= الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٦، العدد ٥٥٦١. راويه الصحابي البصري أنس بن مالك (ت ٩١/ ٧٠٩ت) الذي رواه للبصري أبان بن أبي عياش (ت ١٣٨/ ٧٥٥). هذا القول معروف، لكنه قلما يُنسب إلى النبي كما في هذين المصدرين (انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ٧٤؛ الفصل السادس، الهامش ١٢٦ والفصل الثامن، الهامش ١٠٢). يعلن حديث آخر أنه لا يأمر بمعروف إلا عالم بما يأمر به (المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٦، العدد ٥٥٦٠).

(٦٠) انظر مثلاً الحديث الكوفي المروي عن ابن مسعود المذكور أدناه الفصل الرابع، الهامش ٢٦١، وفيه إشارة ضمنية إلى النهي في القرآن (ق٤٩ : ١٢) عن التجسس. في حديث «أن المعصية إذا عمل بها العبد سراً لم تضر إلا عاملها، فإذا عمل علانية ولم تغير أضرت بالعامة». انظر: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **العقوبات (العقوبات الإلهية للأفراد والجماعات والأمم)**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٤٣، العدد ٤٠، والمراجع التي ذكرها الناشر بشأنه، انظر: المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٣، العدد ٥٥٣٩ وص ٨١، العدد ٥٥٨٢. لا تتضمن الأحاديث إشارة صريحة إلى الأمر بالمعروف، لكنها أُدرجت في ذلك الفصل.

(٦١) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٨، ص ٤٦، العدد ٥٦٤٦، ج ١٣، ص ١٦١، العدد ٧٤٢١، ج ١٥، ص ٨٦ العدد ٧٩٢٩. البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٢، ص ٩٨، السطر ١٣؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ص ١٩٩٦، العدد ٢٥٨٠ ص ٢٠٧٤، العدد ٢٦٩٩؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ص ٨٢ العدد ٢٢٥، ص ٨٥٠، العددان ٢٥٤٤ و٢٥٤٦؛ أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٥، ص ٢٣٤ت، العدد ٤٩٤٦؛ الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٥، ص ١١٣ ـ ١١٥، العدد ١٤٢٥ت، ج ٦، ص ١٧٥، العدد ١٩٣١؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٢)، ص ٢٧٥، السطر ٨؛ وانظر الحميدي، **المسند**، ج ٢، ص ٣٨٩، السطر ١، ص ٤٠٤، السطر ٣٠، ص ٥٠٠، السطر ٢٠ وج ٤، ص ١٥٩؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ص ٢٠٠٢، العدد ٢٥٩٠. في رواية لافتة، جاء أن من ستر مؤمناً فكأنما أحيا موؤودة من قبرها (انظر ق ٨١ : ٨) أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٥، ص ٢٠٠ت، العدد ٤٨٩١). كل مراكز النقل الكبرى ممثلة في الأسانيد. هنا أيضاً، لا تذكر الأحاديث الأمر بالمعروف بنحو صريح، لكن صلتها به واضحة، وقد أُدرجت في ذلك الفصل (انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٣٥ والفصل السادس/ الهامش ١٥٢).

(٦٢) ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٥٠٤، العدد ٣٧٥٨٢؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٤٤م])، ج ٢، العدد ٩٥١؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠١، العدد ٦٢؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير** =

من ناحية أخرى، وكما في التفسير، لا تظهر في الحديث نزعة إلى حصر الفريضة في نخبة(٦٣). فيؤكد الحديث الوحيد المتعلق بهذه المسألة، أن الله لا يعذب «العامة بذنوب الخاصة»، حتى تعمل الخاصة عملاً تقدر العامة أن تغيره ولا تغيره(٦٤).

خلاصة

يثير أمران الاهتمام في ما يتعلق بالحديث. **الأول** هو مصدر تلك المادة الجغرافي. فحاولت في تقديم الأحاديث قدر الإمكان تبيين مصدرها، وبإمكاننا في هذه الخلاصة النظر إلى هذا الجانب. كما نتوقع، وصلت إلينا أحاديث تتصل بالموضوع من المراكز الكبرى كلها لجمع الحديث: الكوفة والبصرة والشام والحجاز. ومع ذلك، تسترعي الانتباه سمتان لتوزيع الأحاديث الجغرافي. **إحداهما**، أن الكوفة مصدر أغلبية الأحاديث التي لا تنزع إلى تقليص دور الفريضة: هي مصدر ضِعْف ما أتى من المراكز الأخرى مجتمعة مما يدخل في هذا الصنف(٦٥) **الثانية** دور الشام البارز في نقل الأحاديث التي

= **الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٧٥، السطر ١٤، والمتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٧٥، العدد ٥٥٥٣. هذا الحديث كوفي.

(٦٣) بخصوص التفسير انظر أعلاه الفصل الثاني.

(٦٤) نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ص ٣٧٨، السطر ٢٠ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٤، ص ١٩٢، السطر ١٣؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠١، العدد ٦٢؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ج ٧، ص ٢٦٧، السطر٩، ص ٢٦٨ السطر ١٠؛ المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٣، ص ٦٧، العدد ٥٥١٥، وابن عبد الوهاب، **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**، ص ٦٧، السطر١٥. ذُكر هذا الحديث كذلك كقول لعمر بن عبد العزيز (ت ١٠١/ ٧٢٠) (انظر مثلاً: أبو يوسف، **الخراج**، ص ١١، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٥، ص ٢٨٢، السطر ١٣)، أو كقول لا يُذكر صاحبه (مثلاً مالك بن أنس (الإمام)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ٩٩١، العدد ٢٣، وابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠٢، العدد ٦٣). الأسانيد حجازية.

(٦٥) لاحظ بوجه خاص أن الكوفة مصدر حديث المنازل الثلاث (انظر أعلاه الهامش ٢)، ودور المحدثين الكوفيين في نقل كل الأحاديث المهمة الأخرى التي تدخل في هذا الصنف (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨، وفي هذا الفصل الهامشين ١٢ و١٩). في المقابل تقوم الكوفة بدور محدود في نقل الأحاديث التي تنحو إلى تقليص مجال الفريضة (يمكن أن نرى في الهامشين ٥١ و٦٢ حالتين واضحتين؛ انظر كذلك الهامشين ٥٧ و٦٠). في الوقت نفسه، الكوفة =

تنزع إلى تقليص مجاله: إذ تعود إليها نسبة تضاهي نسبة بقية المراكز مجتمعة[٦٦] يعكس هذا التباين بين محدثي الكوفة والشام بالتأكيد الجغرافية السياسية للعصر الأموي، حيث كانت الكوفة مركزاً لقيادة المعارضة الإقليمية، بينما كانت الشام مركز الخلافة. وهذا يوحي بأن المادة غالباً ذات أبعاد سياسية ضمنية إن لم تكن صريحة.

الجانب **الثاني** الجدير بالملاحظة في تلك المادة هو صفتها وطبيعتها. فهي لا تشارك إشارات القرآن إلى الفريضة في عموميتها وإبهامها، لكنها لا تفصل إلى درجة صياغة تشريع دقيق لقواعد السلوك. تنزع أغلبية الأحاديث إلى حث المؤمنين على النهي عن المنكر ـ وقلة منها إلى صرفهم عنه: بعبارة أخرى غرضها بعث همة في المؤمنين، ووسيلتها الرئيسة أسلوبها الخطابي. مع ذلك نجد هنا وهناك، عناصر ستُستخدم لاحقاً لصياغة نظريات العصر الكلاسيكي. أبرز مثال على ذلك حديث المنازل الثلاث، وثلاثيته: الفعل والقول والشعور القلبي[٦٧]. هناك أحاديث أخرى قليلة صيغت في ما يمكن اعتباره لغة اصطلاحية أولية تمهد للغة الاصطلاحية الكلاسيكية، وإن لم تحرز النجاح نفسه. أحدها الحديث الذي ينص على وجوب ترك النهي عن المنكر إن خشي المسلم أن يتعرض لما هو شر منه[٦٨]. هناك نقطة أخيرة يجدر بنا تأكيدها: إجماع علماء العصر الكلاسيكي هنا ـ كما في التفسير ـ هو الذي يقرر أن الأحاديث المعنية تتعلق بالنهي عن المنكر، حتى إن لم يكن ذلك جلياً من لفظها.

= مصدر بعض الأحاديث عن ارتفاع الأمر بالمعروف (انظر أعلاه الهامش ٣٨).

(٦٦) لاحظ بالأخص أن الشام مصدر حديث أبي ثعلبة (انظر أعلاه الهامش ٤٠)، ودور الشام في نقل الأحاديث الثانوية عن آخر الزمان (أعلاه الهامشان ٤٥ ـ ٤٧). لكن دور الشام في نقل الأحاديث الحاضة على الفريضة محدود (لكن انظر الهامشين ٢٧ و٥٧ أعلاه).

(٦٧) انظر أعلاه الفصل الأول.

(٦٨) انظر الهامش ٥٨.



الفصل الرابع

سِيَـر المسلميـن الأوائـل

إن أدب السيَر الإسلامي متنوع وثري غالباً في أنواعه. ويقدم مجموعات سير لمحدثين وقضاة وشعراء ونحاة وقراء ومفسرين ونساء وغيرهم. ولا يبدو مع ذلك، أن فكرة جمع مواد من ذلك الأدب عمن كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر خامرت أحداً قبل العصر الحديث[1]. إن ذلك مؤسف، إذ كان وجود عمل كذلك سيسهل كثيراً كتابة هذا الفصل. مع ذلك، يشكل أدب السير بمجاله الواسع مصدرنا الرئيس حول ممارسة مسلمين للنهي عن المنكر، ويعرض أفكارهم بهذا الشأن[2]. المادة غير متجانسة وهزيلة غالباً: لا يزيد الكاتب أحياناً عن إخبارنا بأن صاحب السيرة كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[3]. لكن، لحسن الحظ، ليست جلّ الإشارات بمثل هذا الإيجاز، وتحمل القصص التي تقدمها أحياناً تفاصيل بالغة الدلالة، وترسم صورة حية عن تلك الممارسة.

مع أن هذا الكم الهائل لا يدخل بسهولة في قالب عرض مبوب، سأحاول في هذا الفصل التقاط أبرز سماته. سأنظر في مستهله بعجالة إلى المعلومات التي تزودنا بها المصادر الإسلامية عن عصر الجاهلية، ثم عن

---

(١) انظر: صلاح الدين المنجد، **الآمرون بالمعروف في الإسلام** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩).

(٢) معظم المادة المستخدمة في هذا الفصل مأخوذ من أدب السير لكني لم أقتصر عليه وأضفت معلومات تتصل بالموضوع استخرجتها من مصادر غيره. وقد رأينا في الفصل الثالث بعض المعلومات حول آراء الصحابة في الموضوع.

(٣) انظر الهامش ١٩ من هذا الفصل.

حياة الرسول (ﷺ). لكن الجزء الأكبر منه مخصص لمسلمي القرنين الأولين، مع التوغل أحياناً في القرن الثالث. هذا المسح محدود من وجهين. يعود **الأول** إلى المصادر نفسها: فلأن المحدثين هم أغلبية كتّاب السير في صدر الإسلام، تعود المادة التي جمعناها هنا في معظمها إلى محدثين وأشخاص مؤثرين في مراكز التعليم الكبرى، عدهم علماء السنة لاحقاً من الأئمة الذين يؤخذ عنهم الدين. ويعود **الثاني** إلى اعتبارات عملية: فقد رأيت من الأنسب أن الحديث عن الأشخاص المعروفين بانتمائهم إلى الفرق والمدارس الكلاسيكية، سأرجئه إلى الأبواب المخصصة لها.

نبدأ إذاً بما يمكن أن ندعوه «ما قبل تاريخ» النهي عن المنكر. هناك إجماع على أن ذلك المبدأ وممارسته سبقا الإسلام، وهو رأي يؤيده القرآن، كما فهمه بوجه خاص المفسرون. إذ تتحدث الآية (ق٣: ١٠٤) عن أمة من «أهل الكتاب» يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[٤]. وإذا تبعنا جمهور المفسرين، نرى كذلك أن الآية (ق٥: ٧٩) تُدين قوماً من بني إسرائيل لتقاعسهم عن نهي بعضهم بعضاً عن المنكر[٥]. وتصور الآيات (٧: ١٦٣ ـ ١٦٦) حادثة نهى فيها فريق من بني إسرائيل عن السوء ولم ينه آخرون، وفهم المفسرون من ذلك أيضاً النهي عن المنكر[٦]. ينصح لقمان الحكيم الذي سبق الإسلام ابنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية (٣١: ١٧)[٧]. لا غرابة والحال تلك، أن يؤكد القرطبي (ت ٦٧١/ ١٢٧٣) أن الأمم المتقدمة عرفت تلك الفريضة[٨]، وأن نجد في المصادر إشارات عدة إلى ممارسة بني إسرائيل لها قديماً[٩]. مع ذلك لا يقدم الأدب حالات كثيرة، قام فيها شخص

(٤) انظر الهامش ٥ من هذا الفصل.

(٥) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٥ (للآية) ولتفسيرها انظر الهامش ٢٦.

(٦) انظر الفصل الثاني، الهوامش ١٦، ٦٠ و٦٩.

(٧) انظر الفصل الثاني، الهامش ٢٨.

(٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٤٧، السطر ٤؛ يستمد الخبر من الآية ٣: ٢١ (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٥٨).

(٩) مثال ذلك حديث يصف قتل بني إسرائيل عباداً قاموا فأمرو بالمعروف نهوا عن المنكر بعد قتل أنبيائهم المذكور في القرآن (٣: ٢١) [وفي العهدين القديم والجديد] المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦، السطر ١٧؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ٧، ص ٢٢٩، السطر ١٥؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه =

معين بتلك الفريضة. نوح أحد الأمثلة: لم يكن يوجد في أيامه بين بني قومه من ينهى عن منكر فبعث الله إليهم نوحاً[١٠].

إذا انتقلنا إلى عصر الإسلام، لا جرم أن الرسول(ﷺ) نفسه أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وقد وُصف بذلك في الآية (٧: ١٥٧)[١١]، التي تُنسب عادة إلى الفترة المكية[١٢]. نجد أخباراً متفرقة عن نشاطه في هذا المجال. تذكر مثلاً نبوءة عنه، وُضعت على لسان الملك اليمني الجاهلي سيف بن ذي يزن (حوالى ٥٧٠ م) أنه ينهى عن المنكر[١٣]. وفي رواية عن إسلام أبي ذر الغفاري (ت ٣٢/ ٦٥٢) أنه بعث أخاه إلى مكة ليأتيه بالخبر اليقين عن

= وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م؟])، ج ٦، ص ٢٨٥ت، العدد ٦٧٨٠، وأبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ٩ ج (المدينة؛ بيروت: [دار العلوم والحكم]، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ١١٠، السطر ٨، العدد ١٢٨٥، بإسناد شامي. كمثال آخر هناك حديث عن المسيح وقد مر بأطلال قرية وعلم أن أهلها لم يتناهوا عن المنكر، انظر: أبو مروان عبد الملك بن حبيب، **كتاب وصف الفردوس** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ١٢٨، العدد ٣١٧؛ (أدين بهذه الإحالة لماريبل فييرو). انظر كذلك في ما يلي الهامش ٥٥ و٢٢٤. انظر المقطع الذي نسبه كعب الأحبار (ت ٣٤/ ٦٥٤ت) إلى التوراة والذي أورده أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ٢٥٨ و٣٠٦. (وكذلك استشهاداً منحولاً من الإنجيل أورده: أبو محمد أحمد بن محمد بن الأعثم الكوفي، **الفتوح** (حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٥)، ج ١، ص ١٢٧، السطر ١٠)؛ لم أر أقوالاً أخرى حول هذه النقطة.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ١، ص ١٦. نجد مثالين آخرين في عرض الكسائي لنهي إدريس أبناء قابيل عن الملاهي والزنا. انظر: Mohammed Ibn Abdallah Kisai, *Qisas Al-Anbiya*, edited by Isaac Eisenberg, 2 vols. (Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1922-1923), p. 82.11,
ولوط قومه عن الفاحشة، في: ص ١٤٨.

(١١) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٤.

(١٢) كذلك الآيتان (ق ٧: ١٩٩) و(ق ٣١: ١٧). لكن انظر: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 3 vols. (Leipzig: T. Weicher, 1909-1939), vol. 1, pp. 157 and 159 f.
يستدل الشاطبي بالآية (ق ٣١: ١٧) على إقامة الأمر بالمعروف منذ المرحلة المكية. انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (وعليه شرح جليل) لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم عبد الله دراز، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٧٥)، ج ٣، ص ٥٠.

(١٣) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه خورشيد أحمد فاروق، السلسلة الجديدة؛ ١٢٧ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤)، ص ٥٤٤. (في قصة ليست من ابن حبيب، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٨).

الرجل الذي ظهر في تلك الأيام وأعلن أنه نبي، فلما عاد أخبره أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر(١٤). تحدث كذلك عالم إباضي عن العداء الذي واجهه به الناس، لما نصحهم وأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر(١٥). مع ذلك لا توجد إشارات كثيرة في السيرة النبوية إلى أحداث من ذلك النوع. مثلاً، نكاد لا نجد شيئاً في سيرة ابن إسحاق (ت ١٥٠/ ٧٦٧)(١٦) أو الواقدي (ت ٢٠٧/ ٨٢٣)(١٧). إن الواقعة الوحيدة الواضحة الدلالة هي الصيغة التي جاءت بها، عند بعض الإخباريين، بيعة العقبة الثانية، حيث عاهده أهل المدينة على النهي عن المنكر(١٨).

---

(١٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٦٥.

(١٥) أبو الحسن علي بن محمد البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي** (عمان: وزارة الثقافة التراث القومي، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ١٩٠، السطر ١١. انظر كذلك: عبد الله بن بُلقين، **كتاب التبيان**، حقق المخطوط وقدم له وعلق عليه أمين توفيق الطيبي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٥)، ص ٥٠. (أدين بهذه الإحالة لماريبل فييرو).

(١٦) في هذه الرواية عن نزول الوحي بالإذن للنبي [والمسلمين] بقتال [المشركين]، يستشهد ابن إسحاق بالآيات (٢٢: ٣٩ ـ ٤١) التي ذكر فيها [الأمر بالمعروف] والنهي عن المنكر ثم يفسرها (أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، تراث الإسلام؛ ١، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: البابي، ١٩٥٥)، ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٧، السطر ٢٠ وص ٤٦٨، السطر ٢). يستشهد كذلك بالآية (٣: ١١٤) (المصدر نفسه، ص ٥٥٨، السطر ٣). تظهر عبارة «أمرتك بـ. . . المعروف» في قصيدة (انظر أدناه الفصل التاسع عشر، الهامش ٣٧). لاحظت كذلك استخدام فعل «أنكر» بمعنى الاعتراض على فعل قبيح ارتكبه خالد بن الوليد (ت ٢١/ ٦٤١ت) (المصدر نفسه، ج ٣ ـ ٤، ص ٤٢٩، السطر ٢٢، ولم يؤخذ الخبر من ابن إسحاق)؛ ويمكن اعتبار تلك الواقعة نهياً عن المنكر؛ هذا ولم أحاول فحص روايات لكتاب ابن إسحاق غير التي قدمها ابن هشام.

(١٧) هنا أيضاً يرد فعل «أنكر» بمعنى اعترض واحتج (أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، ص ٩٠٨، السطر ١٩ و٩٦٠، السطر ١٨). كذلك يروي الواقدي أنه لما أمر معاوية (ح ٤١ ـ ٦٠/ ٦٦١ ـ ٦٨٠) بأعمال نبش، وُجدت أجساد شهداء معركة أُحد (سنة ٣٠٠/ ٦٢٥) محفوظة لم ينلها البلى، حول هذا انظر: E. Kohlberg, «Medieval Muslim Views on Martyrdom,» in: *Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschapepen: Mededelingen* (Amsterdam: [n. pb.]. 1997), vol. 60, p. 292f.

علق على ذلك الصحابي أبو سعيد الخدري (ت ٧٤/ ٦٩٣) الذي استشهد أبوه في تلك المعركة: «لا ينكَر بعد هذا منكر أبداً»، الواقدي، المصدر نفسه، ص ٢٦٨. حول استشهاد أبيه مالك بن سنان في غزوة أُحد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٢، السطر ١٠). لكن هذا وقع بعد أمد طويل من وفاة النبي [ﷺ].

(١٨) أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/ [١٨٩٥م])، ج ٣، ص ٣٢٢، السطر =

إذا مررنا إلى الصحابة والتابعين ازداد عدد الأشخاص الذين وصلتنا معلومات عن سيرهم بصفة ملحوظة. لكن أخبار قلة منهم فقط، تقدم لنا مادة ذات صلة بموضوعنا. على وجه الإجمال، يبلغ عدد الأشخاص الذين يهمونني بهذا الخصوص، والذين أمكنني إدراجهم في قاعدة معلوماتي حوالى ٦٠، قال كل منهم أو فعل شيئاً يتصل بالنهي عن المنكر، وإن بدا استحقاق بعض منهم للتصنيف في هذه المجموعة واهياً بالأحرى والمعلومات المتوافرة عنهم في هذا الفصل ضئيلة(١٩).

= ٢٧ و٣٤٠، السطر ١ وج ٥، ص ٣٢٥، السطر ١١؛ أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **كتاب الثقات**، طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، السلسلة الجديدة؛ ٤/١٦، ١ ـ ٩، ٩ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣)، ج ١، ص ١٩٠، السطر ١٣ (بغير إسناد)؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ/[١٩١٥ ـ ١٩٢٣م؟])، ج ٢، ص ٦٢٥، السطر ٦؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلق عليه عبد المعطي قلعجي، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٤٣٣، السطر ٦ وص ٤٥٢، السطر ٢. إذا تركنا رواية ابن حبان جانباً، يوجد هنا بالأساس حديثان لهما مع ذلك رابط مشترك: المكي عبد الله بن عثمان بن خثيم (ت ١٣٢/ ٧٤٩ت). يجدر بالذكر أن البغدادي أبا العباس الأبار (ت ٢٩٠/ ٩٠٣) رأى النبي [ﷺ] في المنام وبايعه بالعبارة نفسها (أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٤، ص ٣٠٦، السطر ١٩؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير).

(١٩) مثلاً روي عن الواسطي خالد بن عبد الله الطحان (ت ١٧٩/ ٧٩٥) أنه كان يأمر بالمعروف (أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠)، ص ٢٦٠، السطر ٧؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ لكن الذهبي لا يفصل، وليس الأمر بأفضل في حالة المحدث الواسطي يزيد بن هارون (ت ٢٠٦/ ٨٢١) الذي كان يُعَد «ممن يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» بحسب ما نقلت مصادر عدة (الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٤٦ س١٦؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ٩، ص ٣٦١، السطر ١٥ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق ع. ع. تدمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، سنوات ٢٠١ ـ ٢٠٢، ص ٤٥٧ س١٥، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م؟])، ج ١١، ص ٣٦٩، السطر ٥). مصدر ذلك الحكم يعقوب بن شيبة (ت ٢٦٢/ ٨٧٥ت)؛ ربما أشار بذلك إلى حادثة تدخل فيها بشأن بناء مسجد. انظر: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im* = *fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 431,

قبل أن ننكب على هذه المادة، يجدر بنا استخلاص النتائج المترتبة من نقطتين عامتين. **أولاهما**، أن المعلومات التي استخدمناها في هذا الفصل مستمدة من محدثي أهل السنة، وهم يمثلون كما رأينا مجموعة لديها نزعة إلى تقليص تلك الفريضة[٢٠]. فحتى الأحكام المناهضة التي تعزو إلى «الحشوية» ـ أي المحدثين الذين ينزعون إلى التشبيه كما يسميهم خصومهم ـ[٢١] نفي وجوب النهي عن المنكر، لها في الواقع أساس تاريخي[٢٢]. طبعاً، لم تكن لجميع المحدثين نظرة واحدة إلى المسألة. مثلاً، لما سئل إبراهيم بن موسى الرازي (ت ٢٣٠/ ٨٤٤)، من هم «الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر»، مثلاً في الآية (٩: ١١٢) أجاب: نحن هم، يعني المحدثين لأنهم ينقلون ما أمر به النبي وما نهى عنه[٢٣]. لكن لوحظ كذلك أن العقائد التي صاغها أهل الحديث تكاد لا تذكر النهي عن المنكر[٢٤]. باختصار، هناك ما يدعو إلى توقع أن يُظهر كتاب السير من أهل السنة اهتماماً محدوداً بالنهي عن المنكر، إذ يحمل ذلك المبدأ نبرة من المعارضة السياسية النشيطة، تخالف نظرتهم.

مع ذلك، يوازن لديهم هذه النزعة طابع آخر لمؤلفاتهم (يدفع في

= حيث استشهد ببحشل (ت ٢٩٢/ ٩٠٤ت)، انظر: أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، **تاريخ واسط**، تحقيق كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨. كذلك وصف أبو العالية (ت ٩٠/ ٧٠٨) الحسن البصري (ت ١١٠/ ٧٢٨)، بأسلوب لا يفيد التأكيد حقاً، بأنه رجل مسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. انظر: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠، ٣ ج (بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ٥٢، السطر ٧؛ أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء** (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥٦هـ/ [١٩٣٧م])، ص ٧٠، السطر ١٧)؛ والظاهر من السياق أنه لم يكن يرى فيه عالماً فذاً [قال: وأدركنا الخير وتعلمنا قبل أن يولد الحسن، وكتب الفسوي: «إنما بز الناسَ بالزهادة في الدنيا، فأما العلم فقد شاركه فيه الناس].

(٢٠) انظر القسم ٣ من الفصل الثالث.

(٢١) انظر الفصل التاسع، الهامشان ٤٠ و١٦٠، والفصل السابع، الهامش٢٢٤، ومحمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠م])، ج ٣، ص ٢٠، السطر ١٩.

(٢٢) انظر الفصل الخامس، الهوامش ١٨٢ ـ ١٨٧.

(٢٣) انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، بتحقيق محمد سعيد خطيب اوغلي (أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٢)، ص ٤٦، العدد ٩١.

(٢٤) Wilfred Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim* (Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965), p. 17.

الاتجاه المقابل): كان أولئك الكتّاب أو من نقلوا عنهم كتّاب سيَر، ومن ثمة كان من جملة اهتماماتهم شد انتباه المستمعين على غرار فن القصاص الذي ازدهر في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام[٢٥]، ويوائم النهي عن المنكر موضوع هذا الغرض. إنه عادةً عمل فردي، ويوافق بالتالي أدب السير، فبخلاف المجاهد ينجز القائم بهذه الفريضة عملاً فردياً، وهو فضلاً عن ذلك يُقدم على مشروع لا يمكن التكهن بنتيجته؛ وهو عمل فيه نوع من الصراع، ويتطلب الإقدام عليه قدراً غير يسير من الشجاعة والمراس والتبصر ـ ناهيك بالحظ. وهو لا يشبه الصلاة والصوم، فهما فرضان يستطيع أي مسلم القيام بهما على الوجه المناسب، ولا يحتاج لذلك إلى أكثر من الارتياض عليهما؛ كما يختلف عنهما بإمكان تنوع الظروف التي تحف بأدائه، والنتائج التي تترتب عنه إلى أقصى الحدود. لذا يرجح أن تكون كفاءات الأداء العالية في هذا المضمار ذات تأثير وعنوان امتياز، وبالتالي مادة حرية بأن ينتقيها كتّاب السيَر، بغض النظر عن مشاغلهم الدينية. ستظهر أهمية هذا العامل في ما يلي.

أولاً: مواجهة الدولة

إن أبرز موضوع في المادة التي تضمنتها السير في هذا الفصل هو المواجهة مع السلاطين ـ الخلفاء والولاة غالباً. فيدخل البطل عادة على أمير، فينهاه عن منكر يفعله كصائغ مرو[٢٦]. لكن النتائج في الأغلب أقل سوءاً مما حصل له. تروى أخبار تلك المواجهات الساخنة عادة بلهجة التأييد الحار، أما الصورة السلبية للمتزمت الذي استفز المأمون طلباً للشهادة فهي نادرة[٢٧]. كما رأينا يوجد موضوع المواجهة كذلك في الحديث[٢٨]، لكنه ليس من مواضيعه البارزة. وإذا قبلنا بأن هذا الموقف المؤيد لنهي الحكام عن المنكر هو رأي الجمهور، يمكننا على هذا الأساس تحديد منحيين في التفكير باعتبارهما نزعتين قصويين، وإن لم تكونا خارج نطاق الممكن كلياً: **إحداهما** نزعة حركية فيها استعداد لمجاوزة مواجهة السلاطين الجورة باللسان إلى

---

(٢٥) لا بد أن إضفاء طابع المؤسسة الرسمية على نشاط العلماء المسلمين لاحقاً في إطار المدارس خفف الضغط عليهم. قد يساعد هذا على فهم جفاف كثير من أدب السير في القرون اللاحقة، وهو طابع يجعله غير مجز بالقدر نفسه في دراسة النهي عن المنكر.

(٢٦) انظر الفصل الأول.

(٢٧) انظر الفصل الأول.

(٢٨) انظر الفصل الثاني والثالث.

الخروج عليهم بالسيف، **والأخرى** نزعة موادعة، واستكانة تنظر بكثير من الشك والحذر حتى إلى مواجهتهم باللسان. فلنبدأ بهذين الموقفين طرفي طيف الحساسيات الدينية السياسية.

التقينا سابقاً واحداً من المسلمين الأوائل الذين قد يصل بهم النهي عن المنكر إلى حد الخروج على السلطان، هو صائغ مرو[٢٩]. وكما رأينا، أثار موقفه قلق أبي حنيفة الذي توسم فيه الصائغ قائداً لثورته. لكن ذلك لم يدفعه إلى مفارقته، بل رد على عرضه بنصائح التعقل. هناك حركي آخر معروف من الطراز نفسه، هو الشيعي الكوفي الحسن بن صالح بن حي (ت ١٦٧/ ٨٧٣)[٣٠]. لا شك في أن الطبري (ت ٣١٠/ ٩٢٣) بقوله، إنه يرى إنكار المنكر بكل ما أمكنه إنكاره[٣١] يقصد ما قيل عنه ـ أنه يرى السيف على الأئمة، أي الخروج على الجورة[٣٢]. قال أحد معاصريه: «إن ابن حي استصلب ولم نجد أحداً يصلبه»[٣٣]. مع ذلك، لم يجد الشافعي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢/ ١٤٤٩) صعوبة في الدفاع عنه: أكد أن رأيه في الخروج بالسيف على الأئمة مذهب للسلف قديم، ولكن استقر الأمر على تركه لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه، والحسن مع ذلك لم يخرج على أحد[٣٤]. كذلك كان عبد الله بن فروخ (ت ١٧٥/ ٧٩١) ـ وهو حنفي فارسي هاجر إلى إفريقيا ـ

---

(٢٩) انظر الفصل الأول آخر قصة إبراهيم الصائغ. قارن قوله لأبي مسلم أنه يجاهده بلسانه لأنه ليس له قوة بيده (بداية الفصل).

(٣٠) انظر بشأنه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 1, pp. 246-251.

(٣١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ٢٥١٦، السطر ١٤ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). تُستخدم عبارة «إنكار المنكر» بمعنى النهي عن المنكر؛ وقد وردت في الحديث، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامشان ٨ و١٦.

(٣٢) انظر مثلاً: جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢)، ج ٦، ص ١٨١، السطر ١٢، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤، السطر ٢، عن زائدة بن قدامة (ت ١٦١/ ٧٧٧)، وانظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (بيروت؛ القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٩٨، السطر ١٢.

(٣٤) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٢، ص ٢٨٨، السطر ٦. حول آراء شبيهة لعلماء شافعية لاحقين، انظر: K. Abou El Fadl, «The Islamic Law of Rebellion,» (Princeton, Ph.D. 1999), p. 278, note 841.

يقرن بين الأمر بالمعروف والخروج على الأمير الجائر، وإن لم يطلق أي ثورة ولا انضم إليها[٣٥]. وممن اقتربوا من ذلك أكثر أحمد بن نصر الخزاعي (ت ٢٣١/ ٨٤٦)، حفيد أحد نقباء بني العباس في ابتداء الدولة الهاشمية (العباسية). كان، بحسب المصادر، أمّاراً بالمعروف قوالاً بالحق (ولم يبلغه منكر إلا غيّره)[٣٦]، وهو وصف أساسه، بلا شك، حادثتان في حياته تتضمن كلتاهما نشاطاً سياسياً وصل حد الثورة، وربطته المصادر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تمت **الأولى** في عام (٢٠١/ ٨١٧) لما كثر الدعار في مدينة السلام، وظهر فيها الفساد والمأمون بخراسان، إذ «كان أحد من بايع له أهل الجانب الشرقي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له»[٣٧]. وتمت **الثانية** في عام (٢٣١/ ٨٤٦) لما تآمر للخروج على الخليفة الواثق (ح ٢٢٧ ـ ٢٣٢/ ٨٤٢ ـ ٨٤٧) لامتحانه العلماء بخلق القرآن، وقد فشا السر فقُتل[٣٨]. يمثل الرجال من هذا الطراز صدى خافتاً عند أهل السُنة من أجل دعوة يمكن أن تُسمع جهيرة مدوية في نواد أكثر ميلاً إلى الالتزام السياسي الفاعل: بين الخوارج والزيدية وربما المعتزلة[٣٩].

---

(٣٥) انظر الفصل الرابع عشر.

(٣٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٥، ص ١٧٤، السطر ٨؛ أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ٥، ص ١١٦، السطر ١٢؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١، ص ٥٠٦، السطر ٩؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٦٦، السطر ١٣، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢٣١ ـ ٢٤٠، ص ٥٥، السطر ١٧، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١١، ص ١٦٥، السطر ٨.

(٣٧) حول المراجع انظر الفصل الخامس، الهامش ١٨٩.

(٣٨) حول المراجع انظر الفصل الخامس، الهامش ١٩٤.

(٣٩) حول الخوارج انظر أدناه الفصل التاسع. حول الزيدية انظر أدناه الفصل العاشر. يربط قولان [للإمام] علي (ت ٤٠/ ٦٦١) النهي عن المنكر بالجهاد (انظر الفصل الثالث، الهامش ٣١)، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٩)؛ هذا بلا شك صدى حركة المعارضة السياسية النشيطة للشيعة في مرحلة سابقة، ويتردد بقوة في المصادر الزيدية (حول دور علي في التقليد الزيدي، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٣، وأدناه الفصل العاشر، الهوامش ٥، ٨ و١١)، ويوجد كذلك في المصادر الإمامية (حول دور علي (المحدود نسبياً) في التقليد الإمامي انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٨؛ وأدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ١١ نلاحظ في هذه المواد نبرة حركية قوية وغياب نزعة الموادعة المميزة للإمامية).

أدان بنحو صريح هذه النزعة إلى التمرد، باعتبارها وسيلة لإزالة المنكر، بعض ممن عُدوا أبرز أئمة الإسلام. جاء رجل إلى الصحابي حذيفة ابن اليمان (ت٣٦/ ٦٥٦)، وسأله: «ألا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟» فأجاب: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسن، وليس من السنة رفع السلاح على إمامك»[٤٠]. ورسم صحابي آخر، هو عبد الله بن عمر (ت ٧٣/ ٦٩٣) خطاً بيّناً بين أمر ونهي الحكام والخروج عليهم[٤١]. فينبغي بحسب الحسن البصري (ت ١١٠/ ٧٢٨) كذلك ألا يصل تغيير المنكر إلى حمل السلاح، فكان إذا قيل له: «ألا تخرج فتغيّر؟» يقول: إن الله إنما يغيّر بالتوبة ولا يغيّر بالسيف[٤٢]. ولما بلغه أن أحد الخوارج ثار بالحيرة، قال إنه رأى منكراً فأنكره، لكنه بمحاولة تغييره وقع في منكر أعظم[٤٣]. وردّ العالم الكوفي عبد الله بن شبرمة (ت ١٤٤/ ٧٦١ت) على رسالة بعث بها إليه المعتزلي عمرو بن عبيد (ت ١٤٤/ ٧٦١)، دعاه فيها إلى النهي عن المنكر، أو لامه على تفريطه في تلك الفريضة، بقصيدة قال فيها، إنه لا يكون برفع السيف على الأئمة[٤٤]. وقد رأينا كذلك رفض أبي حنيفة الخروج بحجة ما ينشأ عنه من مفاسد[٤٥]. توحي هذه الإدانات بأن ربط النهي عن المنكر بالخروج كان شائعاً، لكنه ليس الرأي السائد حقاً: تبدي

(٤٠) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٧)، ص ٩٩، السطر ٣؛ نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، حققه وقدم له سهيل زكار (مكة المكرمة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٨٥، السطر ١١؛ أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، ٧ ج (بيروت: دار التاج، ١٩٨٩)، ج ٧، ص ٥٠٨، العدد ٣٧٦١٣؛ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢)، ص ٢٧٠، السطر ١٠ (لفت انتباهي إليه نمرود هورفتز).

(٤١) نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ٩٢، السطر ١٠، وص ٨٩، السطر ٨ (قد يكون فيه نقص).

(٤٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** ج ٧، ص ١٢٥، السطر ١٤ (استشهد به: H. H. Schaeder, «Hasan al-Basri: Studien zur Frühgeschichte des Islam,» *Der Islam*, vol. 14 (1925), p. 57, and H. Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit: I. Hasan al-Basri,» *Der Islam*, vol. 21 (1933), p. 52.

(٤٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **الحسن البصري**، نشر حسن السندوبي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١)، ص ٣٤، السطر ١٢ استشهد به: Ritter, Ibid., p. 52.

(٤٤) حول المراجع، انظر الهامش ٢٢٦. استُخدمت كلمة «الأئمة» (عند الخلال)، أو «الخليفة» (عند ابن أبي الدنيا، وصُحفت في نص وكيع إلى «الخليقة»).

(٤٥) انظر أعلاه الفصل الأول.

مصادرنا عموماً، إيماناً أعمى، بأن الخروج على السلطان ليس مما يساور الناهين عن المنكر.

في الطرف المقابل، هناك من لا ينكرون فكرة الخروج على أئمة الجور فقط، بل يعارضون حتى وعظهم باللسان. قال عبد الله بن المبارك (ت ١٨١/ ٧٩٧): ليس الآمر الناهي عندنا من دخل على الملوك فأمرهم ونهاهم، إنما هو من اعتزلهم كلياً[٤٦]. ويبرر أصحابه موقفه عادة بنتائج ذلك التدخل المرجحة. مثلاً، لما سئل سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٨)، لماذا لا يدخل على السلطان فيأمره وينهاه، أجاب: «إذا انفتق البحر فمن يسده/ يشده»[٤٧]؟ كذلك يكره الحسن البصري الدخول على الأمراء لأمرهم ونهيهم[٤٨]، مبرراً ذلك بأنه ليس للمسلم أن يُذل نفسه[٤٩]، وأن سيوفهم تسبق ألسنتنا (يقصد العلماء)[٥٠].

---

(٤٦) ابن رجب، في نص أورده ناشر كتاب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ٢ ج (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ١٧٩. في طبعة هذا الكتيب التي نشرها الحلاق، أُغفل في هذا الموضع سطر يشبه لفظه لفظ السطر التالي (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **شرح وبيان لحديث ماذئبان جائعان**، ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد صبحي حسن حلاق (بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٢)، ص ٦٥، السطر ٢). حول ابن المبارك انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 551-555.

(٤٧) أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ع. أ. عطا (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٩٠، العدد ٢٠، وانظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٥٤. حول سفيان انظر: Ess, Ibid., vol. 1, pp. 221-228

نقل عن سفيان رأياً آخر أكثر اتزاناً ابن عبد البر (ت ٤٦٣/ ١٠٧١): كان خيار الناس [وأشرافهم والمنظور إليهم في الدين] الذين يقومون إلى هؤلاء (: الأمراء) فيأمرونهم، وكان آخرون يلزمون بيوتهم ليس عندهم ذلك وكان لا يُنتفع بهم ولا يُذكرون، ثم بقينا حتى صار الذين يأتونهم فيأمرونهم شرار الناس والذين لزموا بيوتهم ولم يأتوهم خيار الناس (ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ص ٦٤٠، العدد ١١٠٧). قارن ملاحظة الصحابي أبي هريرة (ت ٥٨/ ٦٧٧ت): «إن السلطان لا يكلم اليوم»؛ كان ذلك، بحسب راوي قوله، في أيام معاوية (نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، ص ٨٩، السطر ١٣؛ ويعني ذلك ضمنا أن الحالة في أيام الراوي أسوأ بكثير). تُستخدم كلمة «سلطان» في هذه النصوص للحديث عن خليفة أو والٍ من دون تمييز.

(٤٨) هود بن محكم الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، حققه وعلق عليه بالحاج بن سعيد شريفي، ٤ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٣٠٥، السطر ٩؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ٨ (كلاهما في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٢٨ السطر ١٨، وابن الجوزي، **الحسن البصري**، ٣٢ س٧.

(٤٩) كثيراً ما نلاقي هذا القول كحديث نبوي نقله الحسن (انظر الفصل الثالث، الهامش ٥٣).

(٥٠) كما في رواية ابن سعد. استبعد شيدر هذه الشهادة باعتبارها مخالفة لشخصية الحسن كما تظهر من جملة ما وصلنا عنه (الحسن البصري، ٥٧ت)؛ لكن انظر الهامش ٢٢٤.

كذلك، ينصح الزاهد المعروف فضيل بن عياض (ت ١٨٧/ ٨٠٣) بألا يأمر المرء إلا من يقبل منه، ملاحظاً أن الإنكار على السلطان قد يؤذي أهله وجيرانه[٥١].

لكن رفض ذلك النشاط، لا يأتي عادة بمثل اللهجة القطعية التي ينكرون بها الخروج على الحكام. مثلاً، لما سأل سعيد بن جبير (ت ٩٥/ ٧١٤) عبد الله بن عباس (ت ٦٨/ ٦٨٧)، هل يأمر السلطان وينهاه، أجابه: إن خفتَ أن يقتلك فلا[٥٢]. على الأرجح لا اعتراض إذاً على ذلك بشرط خلوه من الضرر، لذلك قال ابن عباس لابن جبير: إن كنت لا بد فاعلاً ففي ما بينك وبينه[٥٣]. يعتبر كذلك المدافعون عن هذا الموقف في حالة وجود خطر جدي، هل لمن يُقدم على أمر السلاطين ونهيهم من الثبات والصلابة ما يمكنه من الصبر على الأذى. مثلاً، يبدي فضيل خوفه من قلة الصبر على الأذى: إن قوماً أمروا ونهوا فكفروا، وذلك أنهم لم يصبروا على ما أُصيبوا[٥٤]، ويستثني من أوتي قدراً عظيماً من رباطة الجأش[٥٥].

---

(٥١) عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ٩٤، العدد ٥٠. في رواية أخرى سئل الفضيل هل يجب على المرء أن ينكر على شرطي أو شاهر سلاح أو سلطان تعدى على أحد، فأجاب أنه يجب أن يفعل إن قدر، ثم اشترط مع التوكيد ألا يعرض للضرر نفسه أو أهله أو جيرانه أو أي مسلم (المصدر نفسه، ص ١٣٣، العدد ١٠١). هناك قصص عن مقابلة بينه وبين هارون الرشيد (ح ١٧٠ ـ ١٩٣/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩) وعظه فيها، لكن مواعظه تبدو لينة، ويتضح من الرواية الأشهر أنه أُكره على ذلك اللقاء. حول هذه الرواية، انظر: J. Chabbi, «Fudayl bin Iyad, un précurseur du Hanbalisme,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 30 (1978), p. 334.

(القصة الثانية)، استشهد بأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق. أ. الخانجي، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٨، ص ١٠٥ السطر ١٦؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٣، ص ٢٩٣ السطر ١٥، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٧٨، السطر ١٠.

(٥٢) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٩٩، السطر ٨ (عوض «تغتب» إقرأ «تعتب» وعوض «مقيماً» إقرأ «ففيما»)؛ مثله ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ج ٧، ص ٤٧٠، العدد ٣٧٣٠٧؛ ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١١٣، العدد ٧٦، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٩٦، العدد ٧٥٩١ت. الأسانيد كوفية.

(٥٣) انظر أدناه.

(٥٤) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٤، العدد ١٠٢، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص٢٨٥ السطر ٢٤.

(٥٥) ابن أبي الدنيا، المصدر نفسه، ص ٩٢، العدد ٤٧، مع قصة رجل من بني إسرائيل لا =

بيد أن الزاهد الكوفي داود بن نصير الطائي (ت ١٦٥/ ٧٨١ت) لا يقبل حتى بذلك. قيل له: أرأيت رجلاً دخل على هؤلاء الأمراء، فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر؟ قال: أخاف عليه السوط. قيل: إنه يقوى. قال: أخاف عليه السيف. قيل: إنه يقوى. قال: أخاف عليه الداء الدفين من العُجب(٥٦). هناك خطر آخر: ألا يجد المرء لديه بحضرة السلطان الجرأة على قول ما وطد العزم على قوله، ويقع في أساليب التملق التي يستخدمها أعوانه. مثلاً، حذر ميمون ابن مهران الرقي (ت ١١٧/ ٧٣٥) الإنسان من أن يبلو نفسه بالدخول على السلطان حتى وإن قال (في نفسه) آمره بطاعة الله(٥٧). وربما كان ابن عباس يفكر بمثل ذلك، وهو يثني من أراد الدخول على السلطان لوعظه خوفاً عليه من الفتنة(٥٨). يفترض هذا أن نهي أئمة الجور عمل حسن لولا هذه المخاطر.

= يخاف في الحق أحداً، أنكر على ملك وتحمل بصبر وعزم نتائج إنكاره. قارن قول سفيان الثوري: «أنا لا أنهاك عن أن تأمر وتنهى، إنما أخاف عليك أن تبتلى فلا تصبر». انظر: أبو الحسين إسحق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧)، ص ٢٧٧، السطر ١٦.

(٥٦) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، ص ٣٥٨، السطر ١٤؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، تحقيق م. فاخوري (حلب: [د. ن.]، ١٣٨٩ - ١٣٩٣هـ/ ١٩٦٩ - ١٩٧٢م)، ج ٣، ص ١٤٢، السطر ٨ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٦١ - ١٧٠، ص ١٨١، السطر ٤، و Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Veroffentlichungen der Orientalischen Kommission; 42, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995-1996), vol. 1, p. 303.

(٥٧) أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٥١، السطر ٧. حول ميمون، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Maymum bin Mihran.» by F. M. Donner.

كان هو نفسه قد ولي خططاً للخليفة التقي عمر بن عبد العزيز (ح ٩٩ - ١٠١/ ٧١٧ - ٧٢٠) وغيره وندم على ذلك لاحقاً (الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٩٩، السطر ١١، وأبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٩، ص ٢١٨، السطر ١٦). قارن ملاحظة ابن رجب بعد استشهاده بقول ابن المبارك المذكور أن سبب ذلك [ما يُخشى من فتنة الدخول عليهم] فإن النفس قد تخيل للإنسان إذا كان بعيداً عنهم أنه يأمرهم وينهاهم ويغلظ عليهم، فإذا شاهدهم قريباً مالت النفس إليهم، [لأن محبة الشرف كامنة في النفس له، ولذلك يداهنهم ويلاطفهم وربما مال إليهم وأحبهم، ولا سيما إن لاطفوه وأكرموه وقبل ذلك منهم].

(٥٨) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الأعظمي، سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩، ١١ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ - ١٩٧٢])، ج ١١، ص ٣٤٨، العدد ٢٠٧٢٢، وعنه نقل البيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٦ت، العدد ٧٥٩٣، وابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢٨، العدد ٩٧. الإسناد يمني.

ويتحفظ علماء عدة إجمالاً على فكرة الدخول على الأمراء لأمرهم ونهيهم[٥٩]، لكن تحفظاتهم وإن كان لها وزن، لا تصل حد الرفض البات. ذكرت المصادر مثلاً، أن ابن عمر فكر مرة في وعظ الحجاج (ت ٩٥/ ٧١٤)، لكنه عدل عنه لما تذكر الحديث الذي ينهى المؤمن عن إذلال نفسه[٦٠]، وعلى الرغم من تخليه عن الفكرة، لا توحي القصة بأنها لديه مما لا يخطر على بال عاقل.

بعدما عرضنا النزعتين القصويين، نصل إلى رأي جمهور كتاب السيَر حول التعرض للحكام. نجد في كتاباتهم أمثلة أناس أمروا ونهوا السلاطين، تترك انطباعاً بأنهم فعلوا ما كان يحسن فعله، وأنهم فعلوه على أحسن وجه. وقد رأيت من المناسب ترتيب جزء كبير من المادة المتوافرة حول نمطين متمايزين: **أحدهما** الوجيه الذي يدين بقسم كبير من تأثيره لمركزه الاجتماعي، حتى إن كان على قدر معتبر من التقوى، و**الآخر** الورع الذي ليس له مثل ذلك المركز، ويعود تأثيره بالأحرى إلى ورعه. لا يعني ذلك أن الناهين عن المنكر ينتمون بالضرورة إلى أحد هذين الصنفين، لكن لا يخلو من الفائدة النظر إلى العديد منهم باعتبارهم أمثلة لهذين النمطين أو حالات تحيد عنهما.

إن ابن أبي ذئب (ت ١٥٩/ ٧٧٥) من أمثلة الصنف الأول، وهو محدث

---

(٥٩) للاطلاع على أمثلة إضافية، انظر أدناه الفصل الخامس البداية عن ابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) وبشر الحافي (ت ٢٢٧/ ٨٤١ت)؛ الفصل الحادي عشر، الهوامش ٣٦ ـ ٣٩ عن جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)؛ وانظر الفصل الرابع عشر، الهامش ١٦.

(٦٠) انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٣ت. تقدم المصادر طيفاً من البيانات عن مواقف ابن عمر من الإنكار على السلاطين. يخبرنا بعضها أنه في كان يأتي العمال ثم قعد عنهم، [فقيل له: لو أتيتَهم فلعلهم يجدون في أنفسهم،] فقال: أرهب إن تكلمتُ أن يروا أن الذي بي غير الذي بي، وإن سكت رهبت أن آثم (ابن أبي الدنيا، المصدر نفسه، ص ١٣٧، العدد ١٠٨، الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٨). نفهم أن واجب المسلم إن دخل على السلطان أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر من سؤاله عن بعض الناس دخلوا المسجد لما علم أنهم جاءوا من عند الأمير: «إن رأوا منكراً أنكروه وإن رأوا معروفاً أمروا به؟» فقيل له: لا، ولما علم أنهم يمدحون الأمير في وجهه ويسبونه إذا خرجوا من عنده، قال: إن كنا لنعد النفاق [على عهد رسول الله (ﷺ) في ما دون ذلك]. (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٤٣٥، السطر ٢؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). ككل معاصر للحجاج [لم يلجم الخوف لسانه] وجد فرصة لتقريعه (ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٣٥، السطر٢٦؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د. ت.])، ص ٩٥٢، السطر ١١، والذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٣٧، السطر ١٠، وص ٣٩، السطر ١٥).

مدني من أسرة كريمة. اشتهر بورعه على الرغم من تشبيبه في حداثته[٦١]، تصفه المصادر رجلاً أوتي ثقة بالنفس وشجاعة على قول كلمته[٦٢]. فلا غرابة والحال تلك أن تصوّره عموماً رجلاً دؤوباً على النهي عن المنكر[٦٣]. وتقصد بذلك على الأرجح، كما هو الشأن غالباً في مثل تلك الحال، أنه كان يتكلم عند الأمراء. تظهره بعض المصادر، من هذه الزاوية، في صورة مضادة لصورة مالك (ت ١٧٩/ ٧٩٥)، أنصع وأسنى، إذ كان لا يروعه قول كلمة الحق عندهم بينما يلزم مالك الصمت[٦٤]. لكن بينما توحي المصادر أن تلك كانت سيرته المعتادة، تتعلق أغلبية التفاصيل التي ترويها بموقف خاص، هو كلامه الجريء ـ إن لم نقل الجسور ـ عند المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥) مرة أو أكثر[٦٥].

---

(٦١) تناول سيرته: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*,, vol. 2, pp. 681-687.

فهم فان إس «كان ينسب في حداثته» (الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٢، ص ٣٠٢، السطر ٤) بمعنى أنه كان يحفظ الأنساب، لكن جاء «يشبب» بدلاً من «ينسب» في الروايات الموازية، انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى: القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم: (من ربع الطبقة الثالثة إلى منتصف الطبقة السادسة)**، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي؛ ٦ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٣)، ص ٤١٤، السطر ٤؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٥، ص ٦٣٧، السطر ٩؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ١٤٨، السطر ٥؛ تبدو هذه القراءة أفضل.

(٦٢) انظر مثلاً ابن سعد، المصدر نفسه، ص ٤١٤، السطر ٤: «وكان من رجال الناس صرامة وقولاً بالحق».

(٦٣) Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*,, vol. 2, p. 684.

مستشهداً بـ: أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق أ. ليفي ـ بروفنسال، ذخائر العرب؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ٤٢٣، السطر ٩؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٢، ص ٢٩٦، السطر ٢٠، ص ٢٩٧، السطر ٨ وص ٢٩٨، السطر ٣؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٥، ص ٦٣٥. قيل عنه وعن سعد بن إبراهيم: أصحاب أمر ونهي (الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ١، ص ٦٨٦؛ محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص٢٥١، السطر ٢٠)؛ أعتبر أن النصوص تشير إلى سعد بن إبراهيم قاضي المدينة المتوفى في ١٢٦/ ٧٤٣ لا حفيده الذي تولى قضاء واسط ومات في ٢٠١/ ٨١٦.

(٦٤) انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ١٩٠.

(٦٥) يوجد تحليل لهذه المادة عند فان إس: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 682f.

(لاحظ كذلك خبر ابن حبان، **كتاب الثقات**، ج ٧، ص ٣٩٠، السطر ٩ حيث الخليفة في =

هناك مثال آخر، من النوع نفسه من بلاد ما وراء النهر، هو المرجئ أبو مطيع البلخي (ت ١٩٩/ ٨١٤) الذي وُلّي قضاء بلخ(٦٦). لا يحبه أبو داود (ت ٢٧٥/ ٨٨٩) وينعته بالجهمي(٦٧)، لكن يضيف أنه على ما بلغه من كبار الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر(٦٨). لا يورد أمثلة، لكن من كتبوا سيرته رووا تشنيعه (الذي أمن موافقة والي المدينة عليه) على كتاب أتى من الخلافة فيه تأولٌ لآية، لغرض سياسي، فقد كُتب فيه لولي العهد: «وآتيناه الحكم صبيا» (ق ١٩ : ١٢)(٦٩). وثمة مثال آخر ممكن لهذا الصنف، وهو سلم بن سالم البلخي (ت ١٩٤/ ٨١٠) الذي شارك في ذلك التشنيع، وقد جاء (إلى الجمعة) متقلداً سيفاً(٧٠). وقيل إنه، هو أيضاً، كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لكن من دون ذكر تفاصيل(٧١). وكما في حالة أبي مطيع،

= النص هارون الرشيد الذي بدأت خلافته في ١٧٠/ ٦٨٦!) أورد الغزالي رواية شبيهة (الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣١٨، السطر ١٣). يروى كذلك أنه رفض القيام للمهدي (ح ١٥٨ ـ ١٦٩/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥) لما دخل مسجد المدينة [في السنة التي حج فيها] (أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٥، ص ٦٤٢، السطر ٣). قيل له: «قم هذا أمير المؤمنين»، فقال: «إنما يقوم الناس لرب العالمين». لكنه لم يتكلم عند الخليفة في تلك المناسبة.

(٦٦) انظر: Ess, Ibid., vol. 2, pp. 536-540.

(٦٧) حول اتهامه بالجهمية انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٨، الهامش ٣٠. [لأنه كان يقول: الجنة والنار خُلقتا وستفنيان].

(٦٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدين المنجد، التارث العربي؛ ١٤ ـ ١٥، ٥ ج (الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١)، ج ١، ص ٣٣، السطر ٥ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)، و Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi Und Die Sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1997), p. 58.

(٦٩) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٩١ ـ ٢٠٠، ص ١٥٩، السطر ٩؛ محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م)، ج ٢، ص ٢٦٦؛ W. Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism.» *Der Islam*, vol. 59 (1982), p. 82, note 25. and Ess, Ibid., vol. 2, p. 536.

(٧٠) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٨، ص ٢٢٤، السطر ١٢. حول سلم، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 21, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p.540f.

(٧١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٠٦، السطر ٥. أورد قوله كتاب متأخرون (الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤١، السطر ١٤، ص ١٥٦، السطر ٩ وص ١٥٧، السطر ١٠؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٣٢٢، السطر ٩، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٩١ ـ ٢٠٠، ص ٢٠٨، السطر ٧).

قد تكون لذلك صلة بعلاقاته مع السلطة العباسية: فمع أن المصادر لا تذكر أنه كان يدعو إلى الخروج، فقد كان صارماً، يخيف موقفه السلطة، فحبسه هارون الرشيد (ح ١٧٠ ـ ١٩٣/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩)[٧٢]. لكن ليس واضحاً مما ورد في المصادر، هل سبب حبسه نهيه عن المنكر، وذكرت أخرى أن سببه ما قال عن الخليفة لا ما قال له[٧٣].

يمكننا أن نجد مثالاً آخر على نمط الوجيه بين الأبناء، أحفاد الخراسانيين الذين أوصلوا العباسيين إلى الخلافة، الذين استقروا لاحقاً في بغداد. ومن هذا الوسط هاشم بن القاسم الكناني (ت ٢٠٧/ ٨٢٣) الملقب بـ «قيصر»[٧٤]. قال عنه أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥): أبو النضر شيخنا من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر[٧٥]. يروي حارث بن أبي أسامة (ت ٢٨٢/ ٨٩٦) الذي نقل هذا الحكم كذلك أصل تسميته تلك: ذهب رئيس شُرط هارون الرشيد يوماً إلى الحمام، وأوصى بألا يُبدأ في صلاة الظهر قبل رجوعه، لكن هشاماً أخذ على عاتقه مخالفة ذلك الأمر، فلما عاد رئيس الشرط وعلم بما جرى، علّق: «ما هذا هشاماً، إن هذا إلا قيصر» مشبهاً إياه بحاكم الروم[٧٦]. ومع أن ملاحظته ليست أظرف ملحة في الإسلام، ربما ساعدت على تلافي مواجهة لا تُحمد عقباها.

---

(٧٢) صفي الدين الواعظ البلخي، **فضائل بلخ** [بالفارسية]، نشر ع. حبيبي (طهران: ١٣٥٠ هـ. ش.)، ص ١٥٦، السطر ٩ وص ١٥٧، السطر ١٠؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٤١، السطر ١٤ وص ١٤٢، السطر ١٥؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٣٢٢، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٩١ ـ ٢٠٠، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٠٦، السطر ٥. يلاحظ فان إس محقاً لدى سلم مجافاة الدولة (Staatverdrossenheit)، لكنه لا يعطي الصورة كاملة عن توعده هارون: لم يكتف بتأكيد أن الخليفة حقيق بالضرب، بل قال كذلك: لو شئتُ أن أضرب هارون الرشيد بمائة ألف سيف لفعلت. انظر: Ess, Ibid., vol. 2, p. 541.

(٧٣) قابل مع تحليل أثمينا، في: Khalil Athamina, «The Early Murji'a: Some Notes,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 1 (1990), p. 124.

(٧٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٧٧، السطر ١٦، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١٤، ص ٦٥، السطر ١٥.

(٧٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ٦٤، السطر ١٤؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٠، ص ١٣٣، السطر ١٨؛ الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص ٣٥٩، السطر ٨؛ **سير أعلام النبلاء**، ج ٩، ص ٥٤٧، السطر ١١، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢٠١ ـ ٢١٠، ص ٤١٨، السطر ٨؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ١٩، السطر ٦، والسمعاني، **الأنساب**، ج ١١، ص ١٥٣، السطر ٥.

(٧٦) المصادر نفسها على التوالي. اسم رئيس الشرط في هذه المصادر نصر بن مالك، وذلك =

كان جل الأعيان ضالعين في السياسة المحلية، ولم يكونوا على درجة من التقوى صنعت لهم سمعة في باب النهي عن المنكر. شذّ عن القاعدة هشام ابن عبد الله المخزومي. كان من أعيان المدينة وخاصةِ هشام بن عروة بن العوام (ت ١٤٥/ ٧٦٢ب)، قلّده هارون الرشيد قضاء المدينة للأثر الحسن الذي تركه في نفسه[٧٧]. يخبرنا ابن سعد أنه كان يأمر بالمعروف[٧٨]، لكن من دون تفاصيل؛ لما دخل على الرشيد وعظه[٧٩]، لكن خلا جو المقابلة ولهجة الحوار من الإثارة.

هناك مجموعة تسترعي مزيداً من الاهتمام، أعضاؤها وجهاء انضووا في حزب التقوى بأسلوب أبعدهم عن وسطهم الاجتماعي. أحد الأمثلة، عبد الله ابن عبد العزيز العمري (ت ١٨٤/ ٨٠٠) من أحفاد عمر بن الخطاب (ح ١٣ ـ ٢٣/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤)، الذي كان يسكن المدينة حتى وُلّي أخوه الأميل إلى الدنيا منه المدينة فهجرها[٨٠]، وقد انفرد بين ذويه بزهده فعُرف بالعابد[٨١]. تخبرنا المصادر أنه كان يأمر بالمعروف، وفي هذا الإطار يواجه الخلفاء الذين لم يكونوا يجرؤون على الوقوف في وجهه[٨٢]، وتذكر مقابلة له مع هارون الرشيد وعظه فيها[٨٣]، فما كان من الخليفة إلا أن أجاب: «نعم يا عم»[٨٤].

= محال لأن نصراً توفي في ١٦١/ ٧٧٧ت. انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٤٩١، السطر ٢٠.

(٧٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٣١٢ت.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٨٠) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، عني بتصحيحه م. فلايشهمر، النشرات الإسلامية؛ ٢٢ (فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩)، ص ١٢٩، العدد ١٠٠٩. بالأسلوب نفسه كتب إلى مالك وابن أبي ذئب وغيرهما بكتب أغلظ لهم فيها، وقال: أنتم علماء تميلون إلى الدنيا [وتلبسون اللين وتدَعون التقشف] (الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٣٢، السطر ١٣؛ فجاوبه ابن أبي ذئب بكتاب أغلظ له، وجاوبه مالك جواب فقيه).

(٨١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى: القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم: (من ربع الطبقة الثالثة إلى منتصف الطبقة السادسة)**، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٨٢) الزبيري، **نسب قريش**، ص ٣٥٩. (لفت انتباهي إلى هذا المقطع أميكام إلاد). انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٣٢، السطر ٤ حيث وصفه بأنه قوال بالحق أمار بالعرف [لا تأخذه في الله لومة لائم].

(٨٣) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٣٢.

إن بعض الآراء المنقولة عنه بخصوص النهي عن المنكر بوجه عام، موافقة لمواقفه الصارمة. وهو يطلب من المرء أن يأمر حتى من لا يقبل منه، فيكون بذلك معذوراً، يعني أمام الله (تعالى)(٨٥). ويؤثم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خوفاً من أحد غير الله(٨٦).

ومثال آخر على هذا النوع، شعيب بن حرب (ت ١٩٦/ ٨١١) الذي كان كقيصر من الأبناء(٨٧). فعلى الرغم من رفعة نسبه، كان أسلوب عيشه أسلوب الزهاد وأهل التقوى(٨٨). وكان أحد المذكورين بالعبادة والصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣/ ١٠٧١)(٨٩). وقد نقل لنا عنه هذه القصة التي تفسر بقاء ذكره(٩٠). بينما هو في طريق مكة إذ رأى هارون الرشيد، فقال لنفسه: «وجب عليك الأمر والنهي»، فقالت له: «لا تفعلْ، فإن هذا رجل جبار، ومتى أمرته ضرب عنقك»، فقال لها: «لا بد من

---

(٨٥) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١١٩، العدد ٨٤، وعنه نقل: عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ١٢٨، السطر ١٨ (مع إشارة ضمنية إلى كلمة «معذرة» في الآية ٧: ١٦٤)؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٤هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٣، ص ١٣٩، السطر ٣ (في تفسير الآية ٧: ١٦٤). حول القول بأنه ينبغي للمرء ألا يأمر إلا من يقبل منه انظر أدناه الهوامش ٢٣٣ ـ ٢٣٨.

(٨٦) عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥٧، العدد ١٤، و**العقوبات (العقوبات الالهية للأفراد والجماعات والأمم)**، تحقيق محمد خير رمضان يوسف (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٤١ت، العدد ٣٨ (لفتت إليه انتباهي منى زكي)؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٢٨٤ و٢٨٧؛ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق س. أ. الزهيري (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٤١، العدد ٥٠؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٣٣، السطر ١٥؛ وانظر الحديث الذي يرويه كما أورده الأصبهاني. حول الرأي أن الخوف سبب شرعي لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انظر أدناه الهوامش ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

(٨٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٦٦، السطر ١٥.

(٨٨) انظر: Maher Jarrar, «Bisr al-Hafi und die Barfuipigkeit in Islam,» *Der Islam*, vol. 71 (1994), p. 223, no. 1.

(٨٩) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٩، ص ٢٣٩، السطر ١٥ (أدين بهذه الإحالة والتي تليها لباتريسيا كرون). أعاد قولَه كتاب السيَر اللاحقون (السمعاني، **الأنساب**، ج ١٢، ص ١٤٥، السطر ١٤؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٢، ص ٥١١، السطر ٥، والذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٩١ ـ ٢٠٠، ص ٢٢٥، السطر ٦).

(٩٠) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٣٩.

ذلك». فلما دنا منه الخليفة، صاح: «يا هارون قد أتعبت الأمة وأتعبت البهائم». فأمر هارون: خذوه، (ولما أُدخل عليه) سأله عن نسبه وعما حمله أن يدعوه باسمه. فأجاب شعيب على البديهة أنه يدعو الله باسمه، فكيف لا يدعوه باسمه، فأطلق سراحه.

ويمكن أن نذكر، كمثال أخير على هذه الظاهرة، هشاماً بن حكيم بن حزام (ت ٣٦/ ٦٥٦)[٩١]. ومع أنه لا يُعَد من كبار الصحابة، فهو الصحابي الوحيد الذي يمثل النهي عن المنكر في سيرته جانباً رئيساً. وإذا اعتبرنا خلفيته، بدا ذلك غريباً حقاً. كان أبوه حكيم بن حزام (ت ٥٤/ ٦٧٣ت) من أشراف قريش، أسلم يوم فتح مكة في عام (٨/ ٦٣٠)، لكن إسلامه كان صادقاً بحسب الرواة[٩٢]. وأسلم معه هشام[٩٣]، لكن لا يبدو أنه استفاد من الفرص المتاحة لشخص بمثل نسبه الرفيع، إذ تخبرنا المصادر أنه لم تكن له أسرة[٩٤]، وليس هناك ما يشير إلى تقلده أي خطة. يؤكد كتّاب سيرته جميعهم أنه كان ينهى عن المنكر[٩٥]، وقد اشتهر عنه ذلك، حتى إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان، على ما رووا، إذا ذُكر له شيء من الباطل، يقول: لا

---

(٩١) نقل ابن حزم أنه قُتل في واقعة الجمل. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ١٢١، السطر ١٦؛ إلا أن ابن قتيبة ذكر ذلك عن أخيه عبد الله. انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، حققه وقدم له ثروت عكاشة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، ص ٢١٩، السطر ١٩).

(٩٢) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ٣٦٢ت، العدد ٥٣٥؛ ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٣ ـ ٤، ص ٤٩٣. كان أحد المؤلفة قلوبهم (انظر ق ٩: ٦٠).

(٩٣) ابن عبد البر، المصدر نفسه، ص ١٥٣٨، السطر ١٥ (العدد ٢٦٨١).

(٩٤) شبهه مالك بالسائب الذي لا زوجة له ولا أبناء (المصدر نفسه، ص ١٥٣٩، وأبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٠، ص ١٩٥، السطر ١٢)؛ يقول ابن قتيبة كذلك إنه لم يخلف ولداً. لكن المزي يورد خبراً أنه ولد ثمانية.

(٩٥) أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، شرحه وحققه محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦١)، ص ٣٧٧ت، العدد ٦٦١ (أدين لأميكام إيلاد بهذه الإحالة التي وجهت انتباهي إلى هشام)؛ ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ١٥٣٨، السطر ١٥؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ٢٩ ج (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠)، ج ٢٧، ص ٨٤، السطر ١٦؛ عز الدين بن الأثير، **أسد الغابة**، ٥ ج (القاهرة: جمعية المعارف المصرية، ١٢٨٠هـ/[١٨٦٣م])، ج ٥، ص ٦١، السطر ١٢؛ أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٣٠، ص ١٩٥، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٣، ص ٥٢، السطر ٣.

يُفعل هذا ما بقيت أنا وهشام بن حكيم[٩٦]. تصف المصادر كذلك، كيف كان ينهى عن المنكر في رجال معه من أهل الشام لم يكن لأحد عليهم سلطان، وكانوا يمشون في الأرض بالإصلاح والنصيحة يحتسبون[٩٧]. مع ذلك نراه في الأمثلة التي قدمتها المصادر على نهيه، يفعل ذلك بصفة فردية على النحو المألوف، في كل واحدة من الحالات التي ذُكرت، استهدف السلطة القائمة. في إحدى تلك القصص زار العامل بالشام وقد هم بعمل شيء، فواعده (أوعده) وقال له: لأكتبن إلى أمير المؤمنين بهذا، (فقام العامل فتشبث به)[٩٨]. وأوسع انتشاراً في المصادر القصص عن الظرف الذي نقل فيه هشام حديثاً يعلن أن أشد الناس عذاباً في الآخرة أشدهم للناس عذاباً في الدنيا[٩٩]. في الرواية النمطية يسأم بعض سكان الأمصار (من الأنباط أو الأقباط) الخسف (في الأغلب بحرمانهم من الظل)، ويدفعون جباياتهم (في الأغلب الجزية) في مكان من بلاد الشام (حمص أو فلسطين). فاعل المنكر في القصة الوالي، عمير بن سعد أو عياض بن غنم (ت ٢٠/ ٦٤٠ت)، والمنكِر عليه هشام الذي يتدخل ويورد ذلك الحديث النبوي[١٠٠]. لكن رواية أخرى تغير

(٩٦) الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، ص ٣٧٨، العدد ٦٦٢؛ ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ١٥٣٨، السطر ١٦؛ ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تاريخ كما ورد في مختصر ابن منظور؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج ٥، ص ٦١، السطر ١٣؛ أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٣٠، ص ١٩٥، السطر ١٠، والذهبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٢، السطر ٣.

(٩٧) يورد مالك قول ابن شهاب (الزهري) (ت ١٢٤/ ٧٤٢): كان هشام بن حكيم في نفر من أهل الشام يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ليس لأحد عليهم إمارة؛ ثم يضيف مالك: كانوا يمشون في الأرض بالإصلاح والنصيحة يحتسبون (ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ١٥٣٨، السطر ١٨). للاطلاع على الروايات الموازية انظر: ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ص ٢١٧، ص ٨٥؛ أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٣٠، ص ١٩٥؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٨ ج في ٤ (القاهرة: شرف وخانجي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢) ج ٦، ص ٥٣٩، العدد ٩٦٩، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٣٧، السطر ١٠. مالك مصدر كثير من معلوماتنا عن هشام.

(٩٨) ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج ٢٧، ص ٨٥. (فيه تلف)، وأبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ص ١٩٥، السطر ١٥.

(٩٩) يظهر الحديث أيضاً من دون القصة المرافقة. انظر: أبو الحسين عبد الباقي بن قانع، **معجم الصحابة**، ضبط نصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن سالم المصراتي، ٣ ج (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٧)، ج ٣، ص ١٩٣، العدد ١١٦٩).

(١٠٠) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/ [١٩٣٣م؟])، ص ١٢٥، السطر ١٠؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق =

الأحداث، بنحو لا شك في أنه يلقى لدى المأمون التأييد. الضحية هنا رجل كافر جلده زمان غزوة دارا في العراق القائد عياض بن غنم. فوقف هشام وأغلظ له القول حتى غضب؛ ثم مكث ليالي، فأتاه هشام واعتذر له لكنه كرر اعتراضه على فعله مستشهداً بذلك الحديث. فرد عياض مستشهداً بحديث سمعه هو نفسه من النبي (ﷺ): من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يقل له علانية، ولكن يأخذ بيده وليخْلِ به، ولامه على اجترائه على سلطان الله، معرضاً نفسه لأن يقتله[١٠١]. وإنه لأمر ذو دلالة أن تكون الكلمة الأخيرة في هذه الرواية لعياض الذي تجسد صورته مخاوف المعارضين لنهي أصحاب السلطان، بينما تضفي على السلطة شرعية لا نقاش فيها، وكالرجل المتكفن الذي استوقف المأمون صار هشام هو الملوم وأعيد إلى مكانه.

وعلى الرغم من علو شأن هؤلاء الأعيان الذين فارقوا وسطهم، فهم

= وتعليق محمد خليل هراس، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١)، ص ٤٥ العدد ١١٠؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/[١٨٩٥م])، ج ٣، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و٤٦٨؛ حميد بن زنْجَويه، **الأموال**، تحقيق شاكر ذيب فياض (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦)، ص ١٦٤، العدد ١٦٩؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: دار إحياء التراث الكتب العربية؛ عيسى البابي، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، ، ٢٠١٧ت عدد ١١٧ ـ ١١٩؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م)، ج ٣، ص ٤٣٣ت، العدد ٣٠٤٥؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م])، ج ٩، ص ٢٠٥؛ ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج ٢٧، ص ٨٤؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج ٥، ص ٦٢؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٠، ص ١٩٧، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح، ٢ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٣٤، السطر ١٣. انظر أيضاً: Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 69 f.

الأسانيد في مبتدئها مدنية ثم تتفرع إلى الكوفة واليمن ومصر وحمص.

(١٠١) ابن حنبل، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٣، السطر ٢٩ (بدلاً من «دار» إقرأ «دارا»)، وعنه نقل ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٥، السطر ٤. يظهر لوم عياض دون الجزء السابق من القصة عند ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص ٤٦، العدد ١١٣؛ أما في مختصر ابن منظور لتاريخ ابن عساكر فيوجد فقط أول القصة، لكن توجد الرواية كاملة في الفقرات التي خصصها لعياض. انظر: ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج ٤٧، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦. فتح عياض دارا سنة ١٩/ ٦٤٠. انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٥٠٥ ـ ٢٥٠٦.

يشبهون النوع الثاني في تصنيفي، من لا يسند غيرته على الحق مركز اجتماعي رفيع. لاقينا مثالاً له في الصائغ الذي قُتل لإنكاره المتكرر على أبي مسلم[١٠٢]. ويشبهه معاصره يزيد بن أبي سعيد النحوي (ت ١٣١/٧٤٨ت)، وهو مثله أعجمي من مرو قتله أبو مسلم[١٠٣] لأمره إياه بالمعروف وفق أحد المصادر[١٠٤].

هناك مثال أسبق لهذا الأنموذج هو الصحابي أبو ذر الغفاري (ت ٣٢/ ٦٥٢ب) الذي ينتمي إلى قبيلة حجازية غير ذات شأن[١٠٥]. تصادم في أواخر حياته مع معاوية (ت ٦٠/ ٦٨٠) الذي كان يومذاك والي عثمان (ح ٢٣ ـ ٣٥/ ٦٤٤ ـ ٦٥٦) على الشام، فأعاده إلى المدينة ومنها انتقل إلى قرية الربذة حيث وافاه الموت وحيداً[١٠٦]. يظهر في الأخبار عن تلك الأحداث ناقداً شديد للعصبيات، ولما يمكن اعتباره الطور الجنيني للدولة الأموية. ويمكن اعتباره في هذا الدور أحد أساطين النهي عن المنكر. وفي ما بعد، قال لرجل زاره في الفلاة بالربذة إن النهي عن المنكر تركه بلا صديق[١٠٧].

ومحمد بن عجلان (ت ١٤٨/ ٧٦٥ت) الذي عاش في المدينة هو مثال

---

(١٠٢) انظر بداية الفصل الأول.

(١٠٣) أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٢، ص ١٤٣ت؛ Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 34f, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 548 f.

(١٠٤) ابن حبان، **كتاب الثقات**، ج ٧، ص ٦٢٢، السطر ١٠، وعنه نقل أبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ٣٢، ص ١٤٤، السطر ٩، وابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ١١، ص ٣٣٢، السطر ١٤، وقد استشهد بالأخير: Madelund, Ibid., p. 35.

(١٠٥) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ghifar,» by J. W. Fuck.

(١٠٦) يقدم نبذة عن هذه الأحداث: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ١، ص ٢٨٥٨ ـ ٢٨٦٢ و٢٨٩٥ ـ ٢٨٩٧، و K. Athamina, «Uqubat al-Nafy fi Sadr al-Islam wa'l-dawla al-Umawiyya,» *Al-Karmil*, vol. 5 (1984), pp. 70-73.

(١٠٧) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٧٤، السطر ٧؛ انظر قوله الذي أورده السمعاني، **الأنساب**، ج ١٠، ص ٦٥، السطر ١٢. بطبيعة الحال تورد المصادر الشيعية أخبار أبي ذر ونفيه لإنكاره المنكر. في نقاش مع عثمان يبرر تكلمه علانية بواجب النهي عن المنكر. انظر: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار**، ٢٠ ج (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٦ ـ ١٣٩٢هـ/ ١٩٥٦ ـ ١٩٧٢م)، ج ٢٢، ص ٤١٧، السطر ١٥. كذلك وصفه مالك الأشتر (ت ٣٧/ ٦٥٧ت) في خطبة تأبينه بأنه رجل رأى منكراً فغيره بلسانه وقلبه، فمات وحيداً في الفلاة. انظر: أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، **الرجال**، تحقيق ح. المصطفاوي (مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٨ هـ. ش.)، ص ٦٦، السطر ٢، العدد ١١٨، وعنه نقل المجلسي.

أخير لهذا النوع. إذ كان أعجمياً عالماً ورعاً، وقد جعل نفسه في موقف لا يُغبط عليه بخروجه مع محمد النفس الزكية في عام ١٤٥/ ٧٦٢[١٠٨]. ذكر الشافعي (ت ٢٠٣/ ٨٢٠) أنه كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وروى عنه قصة توضح ذلك[١٠٩] : أطال والي المدينة مرة خطبة الجمعة، فلما نزل من على المنبر، صاح به ابن عجلان: «يا هذا اتق الله، تطيل بيانك وكلامك على منبر رسول الله (ﷺ)»[١١٠]. فأمر به، فحُبس. فأُخبر ابن أبي ذئب فدخل على الوالي، وقال: حبست ابن عجلان، فقال: ما يكفيه أنه يأمرنا بيننا وبينه فنصير إلى ما يأمرنا حتى يصيح بنا على رؤوس الناس فنُستضعف. فقال ابن أبي ذئب: أحمق أحمق هو، يراك تأكل الحرام وتلبس الحرام، فيترك الإنكار عليك، ويقول لا تطل بيانك وكلامك على منبر رسول الله (ﷺ). من الواضح أن للرواية صبغة سنية لا زيدية، فإنما اشتهر ابن عجلان بوصفه ناهياً عن المنكر، بسبب إنكاره على الوالي إطالة الخطبة لا لخروجه عليه[١١١].

يبدو غياب سند المنزلة الاجتماعية سبباً وجيهاً لاجتناب لعبة نهي الأمراء أكثر مما يجب. وليس صعباً فعلاً أن نجد أناساً من أوساط غير متنفذة، يبدو تصرفهم أكثر تعقلاً وانضباطاً من الحُمس الذين عرضنا نماذج منهم. ويمكن أن نعدّ، من بين الصحابة، أنساً بن مالك (ت ٩١/ ٧٠٩ت) مثالاً لهذا الصنف. إذ كان من الأنصار، ويدل على مركزه الاجتماعي المتواضع أنه كان خادم الرسول. وقد نزل البصرة وعاش حتى طعن في السن[١١٢]. هناك قصتان عنه تتصلان بموضوع التكلم عند السلطان. وقعت **الأولى** في واسط، مقر ولاية

---

(١٠٨) Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 678-681.

حول رغبته في أن يكون مع الرماة في أثناء الثورة مع قلة خبرته، انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٩)، ص ٢٨١، السطر ١٣، والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٥١ السطر ١٨. حول تقواه، انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٦، ص ١٠٢، السطر ٢.

(١٠٩) أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق عبد الغني عبد الخالق (القاهرة: [مكتب نشر الثقافة الإسلامية]، ١٩٥٣)، ٤٨ س٥، استشهد به: Ess, Ibid., vol. 2, p. 681, note 43.

مع القصة كما رواها: أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **كتاب المحن**، نشر ع. س. العقيلي (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٤٢٢، السطر ١٣.

(١١٠) أتبع فان إس في قراءة «ثياب» بدلاً من «بيان»، كما في رواية أبي العرب الوجيزة.

(١١١) انظر أدناه الفصل العاشر.

(١١٢) *Encyclopedia of Islam*, article «Anas bin Malik,» by A. J. Wensinck and J. Robson.

الحجاج، كلّمه فتى أتى في وفد من أهل الأنبار، يتظلمون من عامله عليهم، فشجعه أنس، وقال له إنّه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: «مرْ بالمعروف وانهَ عن المنكر ما استطعت»[١١٣]، وهو حديث لا يمكن قطعاً أن نعتبره تحريضياً. والثانية أيام ثورة ابن الأشعث (٨١ ـ ٨٢/ ٧٠١)؛ شتمه الحجاج: «خبيث جوال في الفتن» (وتوعده: لأستأصلنّك كما تُستأصل الصمغة ولأجردنك كما يجرد الضب)، فلم يردّ وخرج. قال في ما بعد: «لولا أنّي ذكرت ولدي خشيت عليهم بعدي لكلمته بكلام في مقامي لا يستحييني (يبقيني حياً) بعده أبداً»[١١٤]. لم يكن عذره تعلة مختلقة: فقد كان له زهاء مئة من الأبناء والأحفاد[١١٥].

إليك مثالين آخرين من فترة متأخرة عن عصره قليلاً: الحسن البصري والأوزاعي (ت ١٥٧/ ٧٧٣). كان الحسن أعجمي الأصل ومن المشتغلين في الدواوين[١١٦]. وتخبرنا المصادر أنه كان يدخل على السلاطين ويعظهم، بينما لم يكن معاصره محمد بن سيرين يفعل هذا ولا ذاك[١١٧]. لكن على الرغم من مواجهة حامية مع الحجاج[١١٨]، فقد وُصفت لهجة مواعظه بخلوها تماماً من الشدة[١١٩]. والأوزاعي مثال شبيه. اشتهر بوصفه عالماً، وبوصفه فقيهاً

---

(١١٣) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٨، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩. (أدين بهذه الإحالات لنوريت تسفرير).

(١١٤) أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣، ص ٣٧٣، السطر ٦.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، السطر ١٤.

(١١٦) حول حياته، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Hasan al-Basri,» by H. Ritter, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 41-45.

في قصة نعته نفر من العرب بازدراء [بعدما استشاروه فلم يستسيغوا رأيه] «هذا العلج». انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١١٩، السطر ١٤، ترجمه: Schaeder, «Hasan al-Basri: Studien zur Friihgeschichte des Islam,» p. 56.

(١١٧) الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ٢، ص ٦٤، السطر ١٥ (من البصري رجاء (ابن صبيح الحرشي)). ليس واضحاً هل يجب أن نفهم من قوله إنه كان ينكر على الحكام في وجوههم. انظر كذلك: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١١٨، السطر ١٩.

(١١٨) Schaeder, Ibid., pp. 58-62; Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frommlgkelt: I. Hasan al-Basri,» pp. 53-55, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 43.

لا تُظهر المصادر عادة أن الحسن سعى إلى تلك المواجهة؛ باستثناء ما نقل شيدر، عن: أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **الفرج بعد الشدة** (القاهرة: محمود رياض، ١٩٥٥)، ص ٤٨، السطر ٦.

(١١٩) Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frommlgkelt: I. Hasan al-Basri,» p. 50.

بشكل خاص، فهو مؤسس مذهب فقهي[١٢٠]. يبين أصله المتواضع[١٢١] وتيتّمه[١٢٢] وصنعته ـ الترسل (الكتابة في الدواوين)[١٢٣] أنه لم يكن ذا مركز اجتماعي عال. ونعلم، بشهادة الله (عزّ وجل)، أنه كان يقوم بفريضته: فقد رأى في منامه، بحسب المصادر، أن ملَكين عرجا به، وأوقفاه بين يدي ربّ العزّة، فقال له: أنت عبدي عبد الرحمن الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟ فقال: بعزتك أي ربِّ، أنت أعلم[١٢٤]. إن لم يعنِ الله نشاطه كفقيه، فلا بد أنه قصد اللحظات العصيبة التي مرّ بها في تعامله مع السلطة، وأولاها بلا منازع مقابلته مع عبد الله بن علي (ت ١٤٧/ ٧٦٤ت)، العباسي الذي غزا بلاد الشام وقتل الأمويين؛ فقد وضع الفقيهَ في موقف حرج لما استقدمه ليسأله: ما تقول في دماء بني أمية؛ فزع الأوزاعي، إذ لم تكن به رغبة في أن يُقتل، لكنه تذكر وقوفه أمام الله (يوم القيامة)، فأعلن أن ما فعل حرام. وكما هو متوقع، استشاط العباسي غضباً، فأمر بإخراجه ـ لكنه بعث وراءه برسوله، ليسلّمه جائزة (أخذها خوفاً فتصدق بها)[١٢٥]. لم يتكلم

---

(١٢٠) *Encyclopedia of Islam*, article «Awzai,» by J. Schacht.

(١٢١) هل الأوزاع مكان (كما ذكر مثلاً أبو زرعة الدمشقي (ت ٢٨١/ ٨٩٤) الذي نقل ذلك عنه أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٧، ص ٣١٣، السطر ٣، وابن حبان، **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، ص١٨٠، العدد ١٤٢٥)، أم بطن من همدان؟ في الحالة الأخيرة هل ينتسب إليهم (كما ذكر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ١٨٥، السطر ٣) أم نزل بينهم فغلب عليه الاسم (كما ذكر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، ٣ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/ [١٩٤١ ـ ١٩٤٤م])، ج ٣، ص ٣٢٦، العدد ١٠٣٥، وابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٣٧، السطر ٩)؟ أم كان من سباء السند (كما نقل أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٧، ص ٣١٣، السطر ٣ عن أبي زرعة)؟

(١٢٢) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ١٧٨، السطر ١٩.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨٣، وأبو الحجاج المزي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣، السطر ٥.

(١٢٤) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٦، ص ١٤٢، السطر ١٧؛ الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص ١٧٩، السطر ١٦، و**سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ١١٨، السطر ١٣ (كلهم نقلاً عن الدمشقي عمرو بن أبي سلمة التنيسي (ت ٢١٣/ ٨٢٨ت)؛ كذلك (في رواية لم يعط فيها الرجل الذي نقل عن الأوزاعي مباشرة). أدين بهذه الإحالات لنوريت تسفرير. لا يبدو أن القصة كانت منتشرة: فابن عساكر الذي يبين مصادره بعكس الذهبي يعرفها فقط من أبي نعيم. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق علي شيري (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨)، ج ٣٥، ص ١٩٣.

(١٢٥) انظر مثلاً: الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص١٨٠، السطر ١٧، و**سير أعلام النبلاء**، ج ٧، =

الأوزاعي من تلقاء نفسه في هذه القصة، وإنما قدم جواباً عن سؤال، لم يكن بوسعه الإفلات منه.

يصعب بالطبع تصنيف الحالات كلها ضمن أحد الصنفين المذكورين، إذ يتعلق بعضها برجال لهم وزنهم في هذا الميدان. ولقد تمتع أحدهم الكوفي سفيان الثوري[١٢٦] باعتباره محدثاً مشهوراً ومؤسس مدرسة فقهية، بتقدير العلماء اللاحقين[١٢٧]. وكان عربياً، ذا نسب كريم، تلتذ المصادر بعرضه[١٢٨]، وكان أبوه على ما يُذكر أحسب الناس[١٢٩]، ومن الراجح إذاً أنه كان يتمتع بمنزلة اجتماعية مرموقة بغض النظر عن مكانته العلمية الجليلة، وربما كان لذلك وزن أكبر نسبياً عند معاصريه مما في عيون العلماء اللاحقين. أياً كان الأمر، تقدمه المصادر رجلاً صارماً في النهي عن المنكر[١٣٠]. وتدور المادة الخاصة به كلها تقريباً حول علاقاته بالخلفاء[١٣١]. إن مواجهه هو المهدي (ح ١٥٨ _ ١٦٩/ ٧٧٥ _ ٧٨٥) عادة، لكن ربما جرت له حادثة مع سلفه المنصور[١٣٢]. وموضوع القصص عن مواجهته مع المهدي في الأغلب بذخ الخليفة في حَجته، بخلاف ما أثر عن عمر بن

= ص ١٢٣، السطر ٤ (مع تأييد الذهبي)، وأبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ٢١٢، السطر ١٦.

(١٢٦) انظر بشأنه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 221-228.

(١٢٧) تنقل المصادر رأياً له يدخل في فقه الأمر بالمعروف: إذا كان الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنه. انظر: ابن داود الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣١، السطر ٨ حيث يجب طبعاً أن نقرأ «الثوري» بدلاً من «النووي»، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٨.

(١٢٨) انظر المصادر التي ذكرها، في: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 1, p. 222.

(١٢٩) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٠١، السطر ٦.

(١٣٠) أبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٢٤، السطر ١٢؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، السطر ١٥، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٤٣ و٢٥٩.

(١٣١) حول الحالات الاستثنائية، انظر أدناه الهامشين ١٥١ و١٦٥.

(١٣٢) كما ذكر أبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٠٦، السطر ١ وص١١٣، السطر ١٠؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٣، السطر ٢؛ الذهبي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٦٢، السطر ١٩، وأبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، ص ٤٣٣، السطر ٤.

الخطاب (ﷺ) من بساطة وبعد عن الإسراف[133]. ويُغلظ سفيان القول أحياناً لذوي السلطان: ردّ مثلاً، في قصة على ملاحظة وزير المنصور (أو المهدي): «اسكت يا هامان» بل عدّ وزراء الخليفة أسوأ من وزراء فرعون[134]. فلا غرابة أن يصفه الذهبي (ت ٧٤٨/١٣٤٨) بأنه «كان قوالاً للحق شديد الإنكار»[135].

وأبو إسحاق الفزاري (ت ١٨٦/ ٨٠٢) شخصية أخرى من الطراز نفسه. إذ كان عربياً هو أيضاً. ولد في واسط، وترعرع في الكوفة، وعاش في ناحية المصيصة في منطقة الحدود بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية، وكانت أسرته في فترة معينة، تتمتع بمنزلة مرموقة في الكوفة[136]. يمكن إذاً بنحو معقول أن نعتبره من وجوه الناس، وإن لم ينشط في المجال الذي يعنينا في بيئته الأصلية. مع ذلك يبدو أنه مارس تأثيراً مهماً في مجتمع المنطقة الحدودية. يخبرنا العجلي مثلاً (ت ٢٦١/ ٨٧٤) أنه أدّب أهل الثغر، وعلّمهم السنة، وما فتئ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وأضاف أنه أمر سلطاناً مرة ونهاه، فأمر بجلده مئة سوط، وتشفع فيه الأوزاعي[137]. وتردد المصادر هذا الخبر، لكن من دون إمدادنا بتفاصيل عن الحادثة[138]. أما بقية الشهادات عن علاقاته

---

(١٣٣) أبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٠٨، السطر ٣ و١١٠، السطر ٢٠؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧٧، السطر ٨، والروايات الثلاث اللاحقة: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٩، ص ١٦٠، السطر ٢؛ الذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص ٢٠٥، السطر ١٩، **وسير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥. (أدين بهذه الإحالات لنوريت تسفرير). انظر كذلك الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٠، السطر ٢٤.

(١٣٤) أبو العرب التميمي، المصدر نفسه، ص ٤٣٣، السطر ١٥ وص ٤٣٤، السطر ١. يعطي فكرة عن نظرة سفيان إلى ذوي السلطان قول أصحابه عنهم: «هؤلاء الأشقياء الذين صارت أمور أمة محمد إليهم».

(١٣٥) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٢٠٦، السطر ٩.

(١٣٦) انظر: M. Muranyi, «Das Kiiab al-Siyar von Abf Ishaq al-Fazari: Das Manuskript der Qarawiyyin-Bibliothek zu Fas,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 6 (1985), pp. 67-70.

(١٣٧) أبو الحسن أحمد بن عبد الله العجلي، **تاريخ الثقات**، بترتيب نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، وتضمينات ابن حجر العسقلاني؛ وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ص ٥٤، العدد ٣٧.

(١٣٨) أبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، ص ٣٧٩، السطر ٥؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٧، ص ١٢٦، السطر ١٣؛ أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢، ص ١٦٩، السطر ٩؛ الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٤٧٤، السطر ٢٥، **وتاريخ الإسلام** =

بحكام عصره، فهي متضاربة. يخبرنا مصدر أنه لما زار دمشق، منع أن يحضر مجلسه من كان يأتي السلطان[139]. لكن هناك أكثر من قرينة على عدم التزامه هو نفسه بذلك المبدأ[140]. يصور خبر حواراً مهذباً مع هارون الرشيد في مناسبة زاره فيها[141]، ويبدو في مناسبة أخرى لبقاً وحريصاً على تكذيب شائعة ترددت بأنه نهى عن لبس السواد[142]، شعار العباسيين. لا تحمل لهجة هذه المحاورات الخشونة التي تميز مصاولات سفيان الحامية مع الخلفاء.

خلال هذا العرض لمواقف وممارسات المسلمين الأوائل في مجال مواجهة السلطة، ربما لاحظ القارئ مفارقة تسترعي الانتباه. حيثما بلغتنا عن الشخص نفسه أقوال وأفعال في باب النهي عن المنكر، نجد عضه أوجع من نباحه. وسفيان الثوري مثال بيِّن على ذلك. فمن جهة، لما سئل لماذا لا يدخل على السلطان، فيأمره وينهاه، أجاب بالعبارة المجازية التي ذكرنا «إذا انفتق البحر فمن يسده/ يشده»[143]؟ لكننا من جهة أخرى نجده يدخل على الخليفة ولا يخشى أن يشبهه (ضمناً) بفرعون[144]. مثال آخر: شعيب بن حرب. رأيناه في طريق مكة، يشتم هارون الرشيد بنحو يبدو مجانياً ـ إذ لا تذكر القصة أي منكر كان الرشيد يفعله، على الأقل في واقع الحال، ولم يكن الوضع مما يعني السكوت فيه الرضى الضمني بمظالم حكمه أياً كانت[145]. مع ذلك نراه يجيب

= **ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٨١ ـ ١٩٠، ص ٥٦، السطر ١٥. انظر: Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier*. American Oriental Series; vol. 81 (New Haven, CT: American Oriental Society, 1996), p. 112f.

ليس واضحاً من صيغة هذه الاستشهادات من كان أبو إسحاق يأمر وينهى وهو يعلم أهل الثغور السنة، وقد بلغ عدد الجلدات التي تلقاها ٢٠٠.

(١٣٩) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٢٧٣، السطر ١٠.

(١٤٠) زيادة على المصادر المذكورة في الملاحظات التالية، انظر: Muranyi, «Das Kiiab al-Siyar von Abf Ishaq al-Fazari: Das Manuskript der Qarawiyyin-Bibliothek zu Fas,» p. 69f.

(١٤١) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ٧، ص ١٢٩، السطر ٤، والذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص ٢٧٤، السطر ٥، و**سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٤٧٦، السطر ١٣.

(١٤٢) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣٠، السطر ١؛ قبل مالاً من هارون لكنه تصدق به. ويخبرنا ابن عساكر أنه كان يقبل عطايا الدولة فينفقها على المسلمين في طرسوس.

(١٤٣) انظر الهامش ٤٧.

(١٤٤) انظر أعلاه الهامش ١٣٤. هناك موقف وسط تعبر عنه صيغة لقول سفيان المذكور أدناه في الهامش ٢٤٢، في هذه الصيغة يشترط في من يأمر السلطان بالمعروف ثلاث خصال إحداها الرفق. انظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٦، ص ٣٧٩، السطر ٧.

(١٤٥) انظر أعلاه الهامش ٥٩.

رجلاً، سأله عن النهي عن المنكر: «أما (مع) السوط والسيف وشاكلتهما، فإننا نأمر وننهى، فإن قويتَ فافعل»[١٤٦]. لم يكن شعيب نفسه، بحسب ما يوحي السياق، قوياً حتى درجة تمكنه من ممارسة ذلك النشاط (في ظروف كتلك).

تدعو هذه الاختلافات إلى التساؤل عما يجب تصديقه عن أولئك الأشخاص: أقوالهم أم أفعالهم، أم كلتيهما، أم لا هذه ولا تلك. ستدفعنا أي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات، بنحو مطلق، إلى متاهات البحوث التاريخية التي لتشعبها ولقلة الوثائق اللازمة لإجرائها لا تستحق عناء الخوض فيها ضمن إطار هذا البحث. لكن يمكن أن نجازف بالقول، بنحو نسبي، إن الأفعال المثيرة أقرب، على الأرجح، من الأقوال الحذرة إلى أن تكون خيالية. قد يعيش الحذرون أطول من الجراء، لكنهم لا ينجزون أفعالاً من الجنس الذي يشد به الراوي انتباه مستمعيه. لا يُستبعد أن الرواة لم يستطيعوا مقاومة إغراء الجمع بين سفيان الثوري والخليفة ليواجهه ويشبهه بفرعون[١٤٧].

ثانياً: مواجهة المجتمع

لندَع الآن عالم الخلفاء والولاة وننزل إلى فاعلي المنكر العاديين. نجد هنا تنوعاً أكبر في المنكرات التي يجب النهي عنها، وإن كان قسم كبير منها ينحصر في ثلاثة أمور ستصير مألوفة لدينا على مرّ أبواب هذا الكتاب: الخمر والنساء والغناء.

إن الخمر طبعاً منكر منتشر. وعظَ عمر بن الخطاب صحابياً تعوّد الشرب في الشام[١٤٨]. كانت باطية نبيذ أحد عناصر مجلس أنس لفت انتباه الصحابي عبد الله بن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢)[١٤٩]. في مصر كان جيران دخين

---

(١٤٦) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٦، العدد ٩.

(١٤٧) لم أحاول التدقيق في الروايات عن هذه المواجهات، لكن من اللافت أن ابن سعد (الذي هو مصدر أقدم) يورد قصتين عن تخفي سفيان ـ في الفترة التي تهمنا ـ دون ذكر تلك المقابلات. انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(١٤٨) انظر أدناه الهامش ٢٤٥، والفصل الرابع عشر، الهامش ١٠.

(١٤٩) روى القصة أحد من كانوا في المجلس هو الكوفي زاذان (ت ٨٢/ ٧٠١ت) الذي تاب في ما بعد ورحب ابن مسعود بتوبته. انظر: أسلم الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ١٩٨ السطر ١ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ١، ص ٢٨٣، السطر ١٥، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ٤، ص ٢٨١، السطر ٨، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٨١ ـ ١٠٠، ص ٦٥، السطر ٦.

الحجري (ت ١٠٠/ ٧١٨ت) يشربون الخمر(١٥٠). نعود إلى الكوفة، حيث كان الصيادلة، على ما يبدو، يبيعون شراباً مسكراً، فنهاهم سفيان الثوري(١٥١).

تشمل المنكرات المتعلقة بالنساء محادثة رجال لهن. كان أمثالهم في المدينة يتعرضون لإنكار شديد من محمد بن المنكدر (ت ١٣٠/ ٧٤٧ ف)(١٥٢). وفي الكوفة، أمر وكيع بن الجراح (ت ١٩٦/ ٨١٢) صيدلياً يحادث امرأة بالكف عن ذلك اللغو(١٥٣). هناك أيضاً حالات أخطر. مثلاً، رأى أبو نعيم الفضل بن دكين (ت ٢١٩/ ٨٣٤) جندياً وقد أدخل يده بين فخذي امرأة فنهاه بعنف(١٥٤)، وواجه الزاهد بشر الحافي (ت ٢٢٧/ ٨٤٧ت) رجلاً تعلق بامرأة وتعرض لها وبيده سكين(١٥٥).

يظهر الطرب في حالات متنوعة(١٥٦). كان مع باطية النبيذ التي أنكرها ابن مسعود مغن يضرب على طنبور(١٥٧). ويغيظ الغناء في العرس الواسطي أصبغ بن زيد (ت ١٥٩/ ٧٧٥ت)(١٥٨). ويؤدي صوت عود آت من دار إلى مواجهة بين صاحبته والزاهد محمد بن مصعب (ت ٢٢٨/ ٨٤٣)(١٥٩).

---

(١٥٠) انظر: البند المتعلق بحرمة الحياة الخاصة في هذا الفصل.

(١٥١) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس، ٤ ج (بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٢٠٠، العدد ٢٠٠٣؛ أبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٢٤، السطر ١٠، والأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، ص ١٤، السطر ٢٤.

(١٥٢) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٩، العدد ٤٢ت.

(١٥٣) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢٩، العدد ١٠١.

(١٥٤) انظر أدناه الهوامش ١٧٤ ـ ١٧٦.

(١٥٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٧، السطر ٤.

(١٥٦) الموقف من الموسيقى (وفي كامل هذا الكتاب) معادٍ. نجد بين القدماء رأياً مخالفاً بإباحتها عند [أبي طالب] المفضل بن سلمة (ازدهر أواخر القرن ٣/ ٩) [ت ٣٩٠/ ٩٩٩]. انظر: أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، **الملاهي وأسمائها من قبل الموسيقى**، تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٨ ـ ١٣. بخصوص النقاشات الحديثة عن مواقف المسلمين من الموسيقى، انظر: Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1995), chap 4.

وحول الملاهي: انظر: Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Brill's Studies in Intellectual History; v. 67 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1995), part 2.

(١٥٧) انظر أعلاه الهامش ١٤٩، وانظر أدناه الهامش ٢٤٩.

(١٥٨) أسلم الواسطي، **تاريخ واسط**، ص ٢١٣، السطر ١ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). سمع صوت طبل أو دف.

(١٥٩) انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١١٧.

هناك حالات أخرى يصعب تصنيفها في أنواع متميزة. منها إساءة معاملة العبيد والحيوان. مثلاً، أنكر الزاهد دهثم بن قران (ز في أواسط القرن ٢/٨) على رجل يضرب غلامه[١٦٠]. ونهى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عن تحميل الدواب ما لا تطيق[١٦١]. وقد يتعرض بعض الأغنياء للتقريع على كِبرهم. مثلاً، وعظ الصحابي أبو هريرة (ت ٥٨/ ٦٧٧ ت) قرشياً مزهواً على اختياله[١٦٢]. كذلك أنكر الزاهد البصري مالك بن دينار (ت ١٢٧/ ٧٤٤ ت) على القائد الشهير المهلب بن أبي صفرة (ت ٨٢/ ٧٠٢) التبختر في مشيته[١٦٣]. وقرع عبد الله بن عبد العزيز العمري (ت ١٨٤/ ٨٠٠ ت) علوياً لم يذكر المصدر اسمه[١٦٤]. وتكتفي المصادر، أحياناً، بتحديد الظرف الذي وقع فيه المنكر. تثير المنكرات التي تقع في الحج بوجه خاص إنكار سفيان الثوري، فما يكاد لسانه يفتر عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذاهباً وراجعاً[١٦٥]. وتتحدث كذلك عن

---

(١٦٠) انظر أدناه الهامش ١٨٩ت.

(١٦١) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٥، العدد ٣١ (انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٦٨)، وأبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٨٢)، ص ١٥٧، السطر ٩.

(١٦٢) الخلال، المصدر نفسه، ص ١٢٤ت، العدد ٩٠.

(١٦٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٢، ص ٣٨٥، السطر ١٤، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ٥، ص ٣٥٢، السطر ١٧، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ١٢١ ـ ١٤٠، ص ٢١٧، السطر ٤، و Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, vol. 1, p. 100f

يكاد موقفه يكون مواجهة مع سلطان بخصوص منزلة المهلب، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Muhallab Ibn Abi Sufra,» by P. Crone.

فعلاً في رواية للحادثة قدمها ابن الجوزي استعيض عن المهلب بوالي البصرة من دون تسميته. انظر: ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ج ٣، ص ٢٧٦، السطر ١٥). كان مالك بن دينار أعجمياً يعيش من عمله كناسخ. انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 91-93, and Gramlich, Ibid., vol. 1, p. 59 f.

لذلك فأي تأثير له كان مصدره تقواه لا مركزه الاجتماعي. لما سأله المهلب هل يعرف من يكلم، رد عليه، في ما روى مالك، رد زاهد. كذلك جاء بشاراً بن برد (ت ١٦٨/ ٧٨٤ت) فأنكر عليه شتم أعراض الناس والتشبيب بنسائهم، مستشهداً بـ: أبو علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ١٧٠، السطر ١٠؛ فان إس عن الأمر بالمعروف تعليقه هو على مصدره وإن كان يوافق المقام.

(١٦٤) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٣، العدد ٤٩.

(١٦٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٥٩، السطر ٧، والأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، ص ١٣، السطر ٢١.

الأسواق كناد للمنكرات[١٦٦]. ويستدعي منكر وقع في حمامات المدينة إنكار ابن المنكدر وأصحابه[١٦٧].

تستحق واقعتان مزيداً من التدقيق، لأنهما تعطيان معلومات عن طبيعة مصادرنا. **الأولى** هي التي ذكرنا للتو عن ابن المنكدر. كان من أسرة كريمة، ومعروفاً بورعه النادر نظيره[١٦٨]. نقل الرواية الأشهر عنه مصدر محلي، هو مالك بن أنس[١٦٩]. وعظ ابن المنكدر وأصحابه نفراً في شيء بلغهم من أمر الحمامات، وكان فيهم مولى لعثمان بن حيان المري أمير المدينة (٩٤ ـ ٩٦/ ٧١٣ ـ ٧١٥)[١٧٠]، فبعث إلى ابن المنكدر وأصحابه وضربهم، لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وقال: «تتكلمون في مثل هذا؟» نقل الرواية الأخرى عن رجل يدعى ربيعة[١٧١] عبدُ الله بن مصعب الزبيري (ز أواخر القرن ٢/٨)[١٧٢]، ومصدرها هي أيضاً محلي: يفسر هنا ربيعة أنه ذهب مع ابن المنكدر إلى الحمامات، وهناك وعظا رجلاً، فذهب إلى الوالي واشتكى من وجود خوارج في الحمامات، فأمر الوالي بجلدهما بناء على شكواه من دون

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٤، السطر ١٦. انظر كذلك أدناه الفصل الخامس بشأن الصحابية سمراء بنت نهيك.

(١٦٧) انظر الفقرة التالية.

(١٦٨) مثلاً يصفه ابن حبان بأنه من سادة قريش وعباد أهل المدينة وقراء التابعين. انظر: ابن حبان، **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، ص ٦٥، العدد ٤٣٥.

(١٦٩) الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ١، ص ٦٥٩، السطر ١٤، وأبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، ص ٣٢٥، السطر ٥. يورد فان إس صيغتين موجزتين من هذه الرواية، لكنه لا يلاحظ أنهما ترويان القصة نفسها. انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 664, notes 4 and 6

مستشهداً بـ: القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٥، السطر ١٣، والذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٨١ ـ ١٠٠، ص ٢٦١، السطر ٩.

(١٧٠) في ما يتعلق بتاريخ توليته، انظر: Ess, Ibid., vol. 2, p. 664, note 6

وفي ما يخص تاريخ خلعه، انظر: خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق أكرم أضيار العمري (النجف: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٣٢٣، السطر ١٤.

(١٧١) سمّاه المصدر ربيعة بن غثمان التميمي، وواضح أن «التميمي» هنا خطأ والصواب «التيمي». ربيعة بن عثمان التيمي (ت ١٥٤/ ٧٧٠ت) محدث معروف من المدينة. انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٣، ص ٢٥٩ت، لكن الأرجح أن المقصود هنا هو ربيعة الرأي (ت ١٣٦/ ٧٥٣ت) (وهو مثله تيمي وكنيته أبو عثمان)؛ كان مولى آل المنكدر (الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ١٥٧، السطر ٩).

(١٧٢) انظر بشأنه: ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ١٢٣، السطر ٣.

التحقيق في الحادثة[١٧٣]. ما يحمل في القصة دلالة بارزة في كلتا الروايتين هو أن الرواة لا يظهرون اهتماماً بنوع المنكر الذي واجهه ابن المنكدر في الحمامات (وهو بالتحقيق شكل من كشف العورة) ـ هو فقط منطلق سلسلة من الأحداث تفضي إلى مواجهة مع الوالي. يمكن أن نفترض إذاً أن إتيان منكر في الحمام أو النهي عنه لا يستحقان بذاتهما الاهتمام حتى على مستوى محلي، ولو لم يتطور الموقف فيصل إلى المستوى السياسي، لما سمعنا عنهما.

نستخلص من قصة أبي نعيم مع الجندي الخليع الدرس نفسه. كان أبو نعيم محدّثاً من الموالي بالكوفة ويبيع الملاء (أُزر النساء) في دكان[١٧٤]. أما نهيه عن المنكر، فتخبرنا به فقط تلك القصة التي جرت في أعوام الفوضى التي سبقت دخول المأمون إلى بغداد (٢٠٤/ ٨١٩). وقد أخذ شيوخ المدينة على عاتقهم حفظ النظام ومعاقبة المجرمين وحبسهم[١٧٥]، فلما وصل المأمون وأعاد النظام أوقف النهي عن المنكر. أتى أبو نعيم إلى بغداد في هذه الظروف، وكان أن رأى الجندي وقد أدخل يده بين فخذي امرأة فزجره، وحمله إلى صاحب الشرطة، ونُقل الخبر إلى الخليفة فأمر بإحضاره. وبعدما اختبر علمه، قال له: يا هذا من نهى مثلك من الأمر بالمعروف، إنما نهينا أقواماً يجعلون المعروف منكراً، فردّ أبو نعيم أنه كان يحسن توضيح ذلك في المرسوم، وأطلق سراحه[١٧٦]. من الوارد القول هنا أيضاً إنه لو لم تؤد

---

(١٧٣) أبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، ص ٣٢٦، السطر ٥.

(١٧٤) أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٢٣، ص ١٩٧، السطر ٣.

(١٧٥) انظر أدناه الفصل الخامس، الهامشان ١٠٧ و١٧٢.

(١٧٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١٢، ص ٣٥٠، السطر ٢. استشهد به: Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leiden: Brill, 1960), p. 619, note 1, and

الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢١١ ـ ٢٢٠، ص ٣٤٥، السطر ٧. انظر أيضاً: M. Muranyi, ed., *Die Koranwissenschaften* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), p. 134f.

(لكن يجب أن يلاحَظ هنا أن لا دور في القصة للمحنة التي لم تكن قد بدأت). بما أن الفضل وصل إلى بغداد بعد المأمون، لا تؤيد القصة القول بأن الفضل كان نشيطاً في النهي عن المنكر ببغداد. انظر: I. M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, no. 4 (October 1975), p. 380.

ولا توحي بأنه أعطى للحركة مبررها الديني، انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 388.

مستشهداً بـ: لابيدوس (Lapidus).

المواجهة بين أبي نعيم والجندي إلى ذلك التصعيد لما بلغنا خبرها.

وبهذا الصدد، ولكي تكون الصورة أكثر توازناً، يمكن أن نضيف قصة شبيهة إلى حد ما، صاحبها الحسن بن الصباح البزار (ت ٢٤٩/ ٨٦٣)، وهو محدث بغدادي أصله من واسط[١٧٧]. تخبرنا المصادر أنه أُحضر إلى المأمون بعد ما نهى أن يأمر أحد بمعروف لمخالفته ذلك الحظر. قال: وتأمر بالمعروف؟ فأجاب بجرأة: لا، ولكني أنهى عن المنكر. لا يبدو أن هذا التمييز أقنع الخليفة، فضربه خمس درر وأطلق سراحه[١٧٨]. هنا (أيضاً)، لا يقدم لنا ناقل الخبر أي معلومات عن نوع (المعروف الذي أمر به) البزار، أو المنكر الذي نهى عنه، فالمواجهات مع السلطان عند كتاب السير وقائع جديرة بالاهتمام في ذاتها، تضفي على شخصيات أصحابها هالة ساطعة، أما كلامهم مع العامة فلا يستحق الذكر.

يكفينا ما تقدم في ما يخص المنكرات ذاتها. فكيف يتصرف أصحابنا إزاءها، أو ماذا يجب فعله إزاءها برأيهم؟ هنا، كما بخصوص الإنكار على الأمراء، نجد طيفاً عريضاً من الآراء والممارسات. هناك مواقف متشددة وأخرى متساهلة عن كيفية النهي ـ وبنحو لافت في الحالتين. وبين هذين الحدين مجال من الاعتدال والتقييد. لنبدأ، هنا أيضاً، بطرفي الطيف.

لا تعوزنا، بطبيعة الحال، الوصايا بالنهي عن المنكر[١٧٩]. فهو بحسب حذيفة حسن[١٨٠]، ومن تركه فهو ميّت الأحياء[١٨١]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سهمان من أسهم

(١٧٧) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٤٧٦، السطر ٤.

(١٧٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٧، ص ٣٣١، السطر ١٠؛ أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٣٤، السطر ١٦؛ الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ١، ص ٥٠٠؛ **تذكرة الحفاظ**، ص ٤٧٦، السطر ١٣؛ **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ١٩٣، السطر ١٠، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢٤١ ـ ٢٥٠، ص ٢٣٠ السطر ١. للمزيد حول منع المأمون النهي عن المنكر، انظر أدناه الفصل السابع عشر، الهامش ٢١.

(١٧٩) زيادة على المراجع التالية انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ٦.

(١٨٠) انظر الهامش ٤٠.

(١٨١) انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٨. لحذيفة أقوال أخرى تعطي فريضة الأمر والنهي مقاماً أعلى (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ١٢، والفصل الخامس الهامش ١٧٣).

الإسلام[١٨٢]، وفي رسالة طويلة تنبض ورعاً، يهيب سفيان الثوري بمخاطبه: وأْمرْ بالمعروف وانهِ عن المنكر تكن حبيب الله[١٨٣]. لكن التأكيدات العامة لا تُلزم قائلها حقاً بالكثير.

تمثل عواقب النهي عن المنكر محكاً أدق، ويصلح قبولها من أجل تعريف الطرف الحركي من الطيف، وتعبر عنه أمثلة عدة في المادة القصصية المتوافرة[١٨٤]. مثلاً، كان كرز بن وبرة زاهداً كوفياً مغموراً، نزل جرجان في ٩٨/ ٧١٦ ت[١٨٥]. يروى أنه كان إذا خرج من داره أمر ونهى، فضُرب يوماً ضرباً مبرحاً حتى أغمي عليه[١٨٦]، وواضح من أخباره أنه كان يعلم ماذا ينتظره، لكن الأذى لم يفل عزمه. لما ضُرب ابن المنكدر إثر حادثة الحمامات[١٨٧]، فزع لضربه أهل المدينة، فاجتمعوا إليه، فقال: لا عليكم إنه لا خير في من لا يؤذى في هذا الأمر[١٨٨]. ولما وعظ الزاهد دهثم بن قران رجلاً يضرب غلامه[١٨٩]، أدار الرجل إليه السوط، فوثب أصحابه عليه، لكنه

---

(١٨٢) انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٥، وابن سعد، **الطبقات الكبرى: القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم: (من ربع الطبقة الثالثة إلى منتصف الطبقة السادسة)**، ص ١٦٤، السطر ١.

(١٨٣) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، ص ٨٣، السطر ١٧.

(١٨٤) زيادة على المراجع التالية انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ٢١١.

(١٨٥) أبو القاسم حمزة بن يوسف السهمي، **تاريخ جرجان أو كتاب معرفة علماء أهل جرجان** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٠)، ص ٢٩٥، السطر ١١. تتعلق معظم أخبار كرز بتقواه وزهده (انظر الفقرة التي خصصها له الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٦، ص ٨٤ ـ ٨٦). أنا مدين بمعرفتي به لأميكام إيلاد.

(١٨٦) الذهبي، المصدر نفسه، ص ٨٥، السطر ٦، وأبو بكر أحمد بن مروان الدينوري، **كتاب المجالسة وجواهر العلم** (فرانكفورت: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ١٩٠، السطر ٢٤.

(١٨٧) انظر أعلاه الهوامش ١٦٨ ـ ١٧٣.

(١٨٨) أبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، ص ٣٢٦، السطر ١٣ (لا خير فيمن لا يؤذى في هذا الأمر).

(١٨٩) وُلد باليمامة، ازدهر (إن جازت في حاله هذه الكلمة) في أواسط القرن ٢/ ٨ (نقل عن يحيى ابن أبي كثير (ت ١٢٩/ ٧٤٦ت)، ونقل عنه أبو بكر بن عياش (ت ١٩٣/ ٨٠٩)، انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٨، ص ٤٩٦، السطر ٤؛ بالنسبة إلى أصله اليمامي)؛ كمحدث ضعفه معظم أهل الحديث [مثلاً ابن حنبل: متروك الحديث، الدوري: ضعيف، النسائي: ليس بثقة، أبو داود: ليس هو عندي بشيء]، لكن يبدو أنه كان من خيرة أهل التقوى والصلاح، فقد ذكره الجاحظ (ت ٢٥٥/ ٨٦٨ت) في جملة النساك والزهاد من أهل البيان. انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبين**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ؛ ٢، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠)، ج ١، ص ٣٦٤، السطر ٣.

الزاهد التقي الذي لم يكن في عجلة ليدرأ عن نفسه الأذى، قال لهم: مهلاً (فإني سمعت الله عزّ وجلّ ذكر عن رجل وصيته لابنه «يا بني أقم الصلوات وأْمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك») (ق ٣١: ١٧)، وقد أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر فدعونا نصبر على ما أصابنا فندخل في وصية الرجل الصالح[١٩٠]. لم يكن الجميع طبعاً، بمثل حرصه على نيل العقاب. مثلاً، سئل رجل يدعى يعقوب بن خلف، لماذا لا ينهى عن المنكر؟ فأجاب أنه ما كان ليتردد لحظة لو كان مثل سلم بن سالم، فإنه يصبر (صبر كردي) على عواقب النهي، أما هو فلا يقوى عليها[١٩١].

نُقلت آراء تحث على الصبر على تلك المكاره عن كثير ممن تتبعنا أخبارهم[١٩٢]. يبدو أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، مثلاً، كان يرى أن يقبل المؤمن حتى الموت في سبيل القيام بالفريضة[١٩٣]. وقال الخليفة التقي عمر ابن عبد العزيز (رضي الله عنه) (ت ١٠١/ ٧٢٠): «ما أغبطَ رجلاً لم يصبه في هذا الأمر أذى»[١٩٤]، ويعني قوله ضمناً، أن احتمال الأذى يتبع عادة أداء تلك الفريضة. وتدل الآية (٣: ٢١)، بحسب الحسن البصري، على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عند الخوف، تلي منزلته في العظم منزلة الأنبياء[١٩٥]. ويرى ابن شبرمة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالجهاد يجب على الواحد أن يصابر فيه الاثنين (ويحرم عليه الفرار ولا ينبغي مصابرة أكثر)[١٩٦]. ويؤثم عبد الله بن عبد العزيز العمري أي تقصير فيه

---

(١٩٠) أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٥٢٣، العدد ٣٤٦، وابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٤، العدد ٥١. بالنسبة لتفسير الآية (ق ٣١: ١٧) انظر أعلاه الفصل الثاني.

(١٩١) أبو بكر عبد الله بن عمر بن محمد الواعظ البلخي، **فضائل بلخ** (اللغة الفارسية)، ص ١٥٧، السطر ٤. حول سلم، انظر: الهامشان ٧٠ ـ ٧١. قارن قول بشر الحافي: ينبغي ألا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من يصبر على الأذى (الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٨، ص ٣٣٧، السطر ١٢؛ أدين بهذه الإحالة لمايكل كوبرسن).

(١٩٢) انظر كذلك أدناه الفصل الحادي عشر، الهوامش ٢٣ ـ ٢٨.

(١٩٣) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٨٨.

(١٩٤) القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٦، السطر ٢.

(١٩٥) فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ٧، ص ٢٣٠، السطر١٣ (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٧٩).

(١٩٦) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، ص ١٠١، السطر ١٣، والبخاري، **صحيح البخاري**، ج ٣، ص ٢٤٧، =

بسبب الخوف(١٩٧). ويقدم الأخيران جواباً واضحاً عن السؤال حول مواجهة تبعات الأمر والنهي، هل هي واجبة أم حسنة ومندوبة؟ وهي مسألة لا تبدو المواقف إزاءها واضحة تماماً: فهي تبدو فرضاً، لا لبس فيه، عند العمري، كما عند ابن شبرمة، وفي حدود ميزان القوى الذي ذكر(١٩٨).

هناك رد عملي واضح على أخطار النهي عن المنكر، يتمثل في اجتماع عدد من الأفراد للقيام به بصفة جماعية. وليس من الشائع، في الواقع، أن يفعل ذلك الأفراد العاديون. وجد محمد بن الحنفية (ت ٨١/ ٧٠٠ت) نفسه، في أثناء الفتنة الثانية، بين الطرفين المتنافسين على الخلافة، عبد الله بن الزبير (ح ٦٤ ـ ٧٣/ ٦٨٤ ـ ٦٩٢) وعبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥)، فقرر ألا يبايع أياً منهما، حتى يرى ما يفعل الناس(١٩٩). (ولما هدده ابن الزبير)، نزل مع أصحابه أيلة التي كانت تقع في سلطان عبد الملك الذي ما لبث أن (خيره بين مبايعته) والرحيل(٢٠٠). وقد كان في أثناء إقامته مع أصحابه، في أيلة، محل حب شديد وتعظيم من سكان الجوار بحسب المصادر. كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولا يُظلم أحد من الناس قربهم ولا بحضرتهم(٢٠١). لكنه لم يكن شخصاً عادياً، بل ربما تضمن نهيه عن المنكر ـ على وجه التلميح لا التصريح ـ مطالبة بالخلافة لنفسه؛ وأياً كانت حقيقة أمره، لم تُنشأ مجموعته خصيصاً للنهي عن المنكر.

وتنطبق الملاحظة نفسها على حالتين، رأيناهما سابقاً: كان لابن المنكدر في الحمامات مرافق(ون) شارك(و)ه في النهي عن المنكر كما في الجلد

= السطر ١٨؛ أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٣، ص ١٢٣، السطر ١٩ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٤٨٩، السطر ٧. تلك هي النسبة التي نصت عليها الآية (ق ٨: ٦٦) في الجهاد.

(١٩٧) انظر الهامش ٨٦.

(١٩٨) انظر قول شعيب بن حرب لنفسه لما رأى هارون الرشيد: وجب عليك أن تأمره وتنهاه (انظر الهامش ٩٠).

(١٩٩) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Muhammad Ibn Al-Hanafiyya,» by F. Buhl.

(٢٠٠) أحمد بن داود أبو حنيفة الدينوري، **الأخبار الطوال**، تحرير عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٦٠)، ص ٣٠٩، السطر ٦.

(٢٠١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٧٩، السطر ٣.

الذي ناله[٢٠٢]، وهبّ أصحاب دهشم لنجدته لما أدار إليه سيد العبد السوط مغضباً[٢٠٣]. لكن في هاتين الحالتين، لا يبدو أن الجماعة أنشئت للغرض المذكور. وفي أمثلة أخرى، أنشئت جماعات لذلك الغرض، ولكن لحالة معينة وليس باعتبارها تنظيماً مستديماً. مثلاً، استخدم الزاهد محمد بن مصعب الذي كان من أجود القرّائين موهبته تلك من أجل حشد جمع من الناس على باب دار، سمع صوت عود ينبعث منها[٢٠٤]. وإنها ذات دلالة أيضاً قصة عمر بن ميمون الرماح (ت ١٧١/٧٨٨) الذي اضطر إلى مغادرة مدينته بلخ، حيث ولي القضاء أكثر من عشرين عاماً[٢٠٥]. رأى يوماً منكراً ولم يكن يقدر على تغييره بمفرده، فاستصرخ الجيران (همساياغان)، لكنهم لم يجيبوا نداءه، فأقسم ألا يبقى في مدينة لم يجد فيها العون من أحد لإزالة منكر، وارتحل إلى مكة[٢٠٦]. يغلب على الظن أن جمع عدد من الجيران، كما كان ينتظر، لم يك أمراً بعيد الاحتمال[٢٠٧]. لكن الحالة الوحيدة ضمن المادة التي فحصناها في هذا المجال لجماعة أنشئت خصيصاً للنهي عن المنكر هي تلك التي كان يتزعمها في الشام هشام بن حكيم[٢٠٨].

يمكننا الآن أن ننتقل إلى الطرف المقابل من طيف الاتجاهات، حيث نجد مجموعة من المواقف لا تصل قطعاً إلى ترك النهي عن المنكر، لكنها تنظر إلى آثاره المحتملة بكثير من التشاؤم. لقد تنبأ عديد من الأئمة الأوائل باندحار أو اندثار الفريضة في زمان آت[٢٠٩]. وشكا آخرون من انقطاع العمل

---

(٢٠٢) انظر الهوامش ١٦٨ ـ ١٧٣.

(٢٠٣) انظر الهامش ١٩٠.

(٢٠٤) انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١١٧، و١٥٩.

(٢٠٥) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١١، ص ١٨٢، السطر ١١، و Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» p. 36.

(٢٠٦) الواعظ البلخي، **فضائل بلخ**، ص ١٢٤، السطر ٧.

(٢٠٧) انظر أدناه الفصل الخامس، الهوامش ١١٢ ـ ١١٨.

(٢٠٨) انظر أعلاه الهامش ٩٧. في حالة عيسى بن المنكدر (ت بعد ٢١٥/ ٨٣٠) في مصر انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ٢٠٩.

(٢٠٩) حول ابن مسعود انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامشان ٣٨ و٤٣. حول حذيفة انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٣٨ والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٠. حول ابن عمر انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامشان ٣٩ و٤٤. حول كعب الأحبار. انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٤٦.

بها في زمانهم. إذ وقف هذا الصحابي، عبد الله بن عمرو بن العاص (ت ٦٥/ ٦٨٤ت)، وسط الكعبة، وهي محرقة لرميها بالمنجنيق لما حاصرها جيش الشام في عام ٦٤/ ٦٨٣[٢١٠]، فبكى وقال: أين الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، وحذر من نقمة الله[٢١١]. وهذا مالك بن دينار يشكو أهل زمانه: «اصطلحنا على حب الدنيا فلا يأمر بعضنا بعضاً ولا ينهى بعضنا بعضاً»[٢١٢]. وهذا بشر الحافي يقارن في بيتين من الشعر بين جيلي الماضي والحاضر:

ذهب الرجال المرتجى لفعالهم ... والمنكرون لكل أمر منكر

وبقيت في خلف يزيّن بعضهم ... بعضاً ليدفع مُعوِر عن مُعوِر[٢١٣].

وهذا أويس القرني (ازدهر في القرن ١/ ٧) ـ وهو زاهد من أصل يمني، هاجر إلى الكوفة ـ[٢١٤] يلقي على مسامع أحد أبناء قبيلته لائحة من الشكاوي، جاء فيها: «إن قيام المؤمن بأمر الله لم يُبق له صديقاً، والله إنّا لنأمرهم بالمعروف وننهاهم عن المنكر فيتخذوننا أعداء ويجدون على ذلك من

---

(٢١٠) حول هذه الحادثة، انظر: خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٥٠، السطر ١١.

(٢١١) انظر: Mohammad Ibn Abdallah Al-Azraqi, *Akhbar Makkah*, edited by R. S. Malhas (Madrid: [n. pb., n. d.]), vol. 1, p. 196.15

(٢١٢) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٢، ص ٣٦٣، السطر ١٠، والبيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٧، العدد ٧٥٩٦. قال الحسن البصري يشكو أهل زمنه: لقد أدركت أقواماً كانوا آمر الناس بمعروف وآخذهم به وأنهى الناس عن منكر وأتركهم له، ولقد بقينا في أقوام آمر الناس بالمعروف وأبعدهم عنه، وأنهى الناس عن المنكر وأوقعهم فيه، فكيف الحياة مع هؤلاء. لا يعني ذلك حتما أنه ينبغي لأولئك الناس ألا يأمروا وينهوا؛ حول مسألة إنكار الفاسق يرى الحسن أن عليه أن ينهى عن المنكر وإلا لما أمر أحد أو نهى (أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ١٠ (في تفسير الآية ق ٣: ١٠٤)؛ أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ٧، ص ١٧٠، السطر١؛ انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ٢٠ت حول رأي مماثل لسعيد ابن جبير (ت ٩٥/ ٧١٤) ومالك).

(٢١٣) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٤٤، السطر ٧؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٧، ص ٧٧، السطر ١٠، وابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ج ١٠، ص ٢١٥، السطر ٨ والروايات التالية.

(٢١٤) انظر مثلاً: ابن حبان، **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**، ص ١٠٠، العدد ٧٤٣.

الفساق أعواناً وحتى والله لقد رموني بالعظائم». لكن هذا التشاؤم لا يمنع المؤمن المتقي من قضاء حق الله: «وأيم الله لا يمنعني ذلك من القيام لله بالحق»[٢١٥]. ومع ذلك، فإن لهجته مثبطة بالتأكيد.

أظن بإمكاننا أن نستعرض بهذه الخلفية، مجموعة من المواقف من المنكر، يمكن وصفها على وجه الإجمال بتحامي الفريضة (لكن من دون التهرب منها ـ أو كذا يُرجى). لما سمع أصبغ بن زيد العزف في وليمة الزفاف التي دُعي إليها، وكان قد جلس إلى المائدة، تكدر وقام فوراً، ولم يستطع أصحاب الدار استبقاءه[٢١٦]. ونصح سفيان الثوري مخاطبه أن أقِل دخول السوق، (فإنهم ذئاب عليهم ثياب وفيها مردة الشياطين من الجن والإنس)، وإذا دخلتها لزمك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (وإنك لا ترى فيها إلا منكراً)[٢١٧]. بل يبلغ التشاؤم ببعض مفكري الفترة المبكرة حد النصح بالهجرة إن فشا المنكر[٢١٨]. سألوا إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١/ ٧٧٧ ت)، وهو زاهد بارز هاجر من بلخ إلى الشام[٢١٩]، عن رأيه في الأمر بالمعروف، فأجابهم: هذه أزمنة العقوبات وخير لهم أن يتركوا الدنيا لأهلها ويهاجروا إلى بيت المقدس، إلى موضع (صخرة المسجد) حيث لا ينكرون منكراً[٢٢٠]. وهناك رد آخر يمكن اعتباره، إلى حد ما، تفادياً لأداء الفريضة: هو الإنكار بالقلب. أكد ابن مسعود أن أداءها بذلك الوجه مرضي (عند الله)[٢٢١]. ونصح المدني سعيد بن المسيب (ت ٩٤/ ٧١٢ ب): «لا تملأوا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار قلوبكم»[٢٢٢]. ولما أُسر العلوي محمد بن القاسم بعد فشل ثورته في

---

(٢١٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٦، ص ١١٤، السطر ١٢.

(٢١٦) انظر أعلاه، الهامش ١٥٨. حول الخروج [من بيت فيه منكر لا يستطيع المرء تغييره] انظر كذلك أدناه الفصل الخامس، الهامش ٨١.

(٢١٧) انظر أعلاه الهامش ١٦٦.

(٢١٨) انظر أدناه الفصل الثاني عشر، الهامش ١١ (عن أبي حنيفة)، الفصل الرابع عشر، الهامش ٢٤ (عن مالك)، والفصل ١٧، الهامش ١٧١ (بوجه عام). يوحي نسق للتدرج في الإنكار نسبه الغزالي لابن مسعود أن الهجرة أقل ما يفعله المسلم أمام انتشار المنكر (الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٤، السطر ١).

(٢١٩) *Encyclopedia of Islam*, article «Ibrahim bin Adham,» by R. Jones

(٢٢٠) Musharraf Ibn al-Murajja, *Fada'il Bayt al-Maqdis*, edited with an introduction by O. Livnekafri (Shfaram: [n. pb.], 1995), p. 190.6.

(لفت إليه انتباهي أميكام إيلاد).

(٢٢١) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٥١.

(٢٢٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٤، ص ٢٣٢، السطر ١٧. عملياً يبدو أن سعيداً نهى عن =

طالقان، وجد نفسه أمام ألوان اللهو التي احتفل بها المعتصم (ح ٢١٨ ـ ٢٢٧/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢) بالنيروز في ٢١٩/ ٨٣٤ (من ألعاب أصحاب السماجة ورقص الفراعنة ومعابثتهم للعامة)، فبكى وقال: اللهم إنك تعلم أنّي لم أزل حريصا على تغيير هذا وإنكاره[٢٢٣].

هناك موقف أكثر تطرفاً وإن كان نادراً، فحواه أن النهي عن المنكر لم يعد فريضة على الإطلاق. نُقل هذا الرأي عن رجل معترف بسعة علمه وتقواه: هو الحسن البصري. سئل هل النهي عن المنكر فريضة، فأجاب أنه فُرض على بني إسرائيل، لكن الله اللطيف بعباده والذي علم ضعف الأمة الإسلامية جعله لهم نافلة[٢٢٤]. كذلك رد ابن شبرمة على عمرو بن

= المنكر جهراً. روى مثلاً كيف أنكر مرة على الحجاج في شبابه طريقته في الصلاة: «دخل ذات يوم مع أبيه المسجد فصلى صلاة لا يتم ركوعها فأخذت كفا من حصى فحصبته بها» (ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٩٥، السطر ١٦، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٤، ص ٢٦٦، السطر ٥)؛ وأنكر على والٍ زواجه بخامسة قبل انتهاء عدة الرابعة. لكن كتاب **السير** لا يصفونه بالمواظبة على النهي عن المنكر وإن شهد له الزهري «بالكلام بالحق عند السلطان وغيرهم» بحسب ما ذكر ابن سعد، ووصفه الذهبي (الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٥٤، السطر ٩) بأنه كان «قوالاً بالحق». يقول فان إس إنه ضُرب بسبب الأمر بالمعروف. لكن المصدر الذي استشهد به يصف فقط عقابه، وحديثه عن التبان يبين أن الضرب المذكور يخص المناسبة الثانية التي ضُرب فيها وكان سببه امتناعه عن المبايعة (خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٦١، السطر ١٤ (سنة ٦٨/ ٦٨٧ت)، ص ٢٩٠، السطر ١٠ (سنة ٨٤/ ٧٠٣ت)، ومصادر كثيرة أخرى).

(٢٢٣) أبو الفرج الأصبهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٥٨٥، السطر ١١ (أدين بهذه الإحالة لباتريسيا كرون).

(٢٢٤) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٦، العدد ١١ (السائل تلميذه عبد الواحد بن زيد (ت بعد ١٥٠/ ٧٦٧)). لم تؤخذ هذه الشهادة بالاعتبار في مناقشة موقف الحسن من النهي عن المنكر في الدراسات الحديثة. انظر: Schaeder, «Hasan al-Basri: Studien zur Frühgeschichte des Islam,» p. 57f; Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 16f, and *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater (London: [n. pb.], 1982), art. «Amr be ma'ruf,» by W. Madelung, p. 993 a.

لكن يوجد كتيب منسوب إلى الحسن فيه نص صريح على وجوبه: عنوانه «أربع وخمسون فريضة»، انظر: Ritter, «Studien zur Geschichte der islamischen Frommigkeit: I. Hasan al-Basri,» p. 7, and F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 593, no. 5.

يقدم قائمة بـ ٥٤ فريضة يجب على المؤمن القيام بها يومياً، يحتل منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الرتبة ١٩ انظر: (Ms. Princeton, Arabic, Third Series, no. 228f, 201a.3, and collection of Hanafi creeds)

كذلك نقل الخلال عنه قولاً في حث أصحابه على الأمر بالمعروف وإلا صاروا عبرة لغيرهم (الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠٠، ت، العدد ٤٤).

عبيد[٢٢٥]: الأمر بالمعروف يا عمرو نافلة/والقائمون به لله أنصار، فمن تركه لضعف قُبل عذره، وينبغي ألا يلام عليه[٢٢٦]. وأجاب الفضيل بن عياض بنبرة شبيهة، لما سئل عن النهي عن المنكر: «ليس هذا زمان التكلم، بل هو زمان البكاء والتضرع والتذلل والابتهال»[٢٢٧]. وسئل عن الأمر والنهي في مناسبة أخرى، فلم يأمر بذلك[٢٢٨]. ضُمن هذا المنزع والمزاج في حوار بين بشر الحافي وصالح بن صالح بن عبد الكريم. سأله بشر إن كان في قلبه من القوة ما يجعله يتكلم بلا خوف. فكر صالح ثم رد فسأله، هل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟ فقال: لا. سأله: ولمَ؟ فقال: لو علمت أنك تسألني عن هذا لما أجبتك عن الأول[٢٢٩].

بقي أن نستعرض الاتجاهات التي تقع في المنطقة الوسطى من الطيف. يمكن وصفها من خلال ثلاثة مبادئ ـ أو اعتبارات، إذا بدت الكلمة أقوى مما يجب ـ مهمة ومترابطة. **الأول**، هو أن الخوف عذر مقبول لترك الفريضة. وهذا مثلاً، علي بن الحسين (زين العابدين) (ت ٩٤/ ٧١٢) يشنع على تارك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أن يتقي تقاة، كأن يخاف جباراً عنيداً يخاف أن يفرط عليه (أو أن يطغى)[٢٣٠]. وقد أحكم وكيع بن الجراح الذي

---

(٢٢٥) انظر أعلاه الهامش ٤٤. ابن شبرمة كوفي عربي؛ ولي القضاء وكان مقرباً من الأمير العباسي. انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn Shubruma,» by J.-C. Vadet.

(٢٢٦) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٢، العدد ٢٤ (إقرأ «عبيد» بدلاً من «عبيد الله»)، والروايات الموازية عند ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٠، العدد ٩٩، ووكيع، **أخبار القضاة**، ج ٣، ص٩٢، السطر ٢. من بين الرواة الكوفيان الحسن بن صالح بن حي (ت ١٦٧/ ٧٨٣ت) والأحوص بن جواب (ت ٢١١/ ٨٢٦ت). لكن قابل الرواية الموجزة التي قدمها كذلك وكيع وجاء فيها بدلاً من «نافلة» في السطر الأول (والوحيد) «مفترض»؛ نقل هذه الرواية عمارة بن القعقاع ابن أخ ابن شبرمة، انظر بشأنه: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٧، ص ٤٢٣ت). يستشهد فان إس بروايتي وكيع، ويشير إلى رأي وكيع أن الأمر بالمعروف نافلة. انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 286, and M. Cook, «Van Ess's Second Volume: Testing a Sample,» *Bibliotheca orientalis*, vol. 51 (1994), cols. 25f.

(٢٢٧) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٤، العدد ١٠٢.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٢، السطر ٢، العدد ٤٧. انظر كذلك أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٨٢ت.

(٢٢٩) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩١ت، العدد ٢٢. قابل القصة التي أوردناها أعلاه في الهامش ١٥٥، والقول الذي ذكرنا أعلاه الهامش ١٩١.

(٢٣٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ١٥٨، السطر ١٣ (أدين بهذه الإحالة لإيتان كولبرغ). القول محاكاة لما جاء في الآيات (٣: ٢٨)، (١١: ٥٩) و(٢٠: ٤٥) (إشارة إلى فرعون).

كان فقيهاً ومحدثاً صياغة هذه الحجة: إنما يأمر المرء وينهى من لا يخاف سيفه أو سوطه[٢٣١]. نجد كذلك الفضيل بن عياض ـ في قول له يُعَد بالأحرى من مواقفه المتقدمة باتجاه التحريض ـ يوجب على من رأى منكراً أن ينهى عنه ولا يسكت إلا من خوف[٢٣٢].

المبدأ **الثاني**، هو ألا يُنهى عن منكر إلا من يرجى قبوله للنهي. أو، كما أجاب الأوزاعي ـ وهو أيضاً فقيه ـ لما سئل عن الأمر بالمعروف، «مرْ من يقبل منك»[٢٣٣]. قدّم فضيل بن عياض التوجيه نفسه: «إنما تأمر من يقبل منك»، وقابل بين هذا السلوك الحذر الرصين وتهور وعظ السلاطين[٢٣٤]. وقال الحسن البصري: «إنما يكلم مؤمن يُرجى أو جاهل يعلم؛ فأما من وضع سيفه أو سوطه فقال: اتقني! اتقني! فما لك وله»[٢٣٥]. يتضح ارتباط المبدأين **الأول** و**الثاني** في صياغتي فضيل والحسن: للمرء أقوى الدواعي لاتقاء من لا يقبلون النهي[٢٣٦]، وإن أمكن، لا محالة أن توجد حالات أشخاص يُتوقع ألا

---

(٢٣١) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٩، العدد ١٧؛ وانظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٢٤؛ كذلك الفصل الحادي عشر، الهامش ١٤. يعتبر ابن النديم (ت ٣٨٠/ ٩٩٠) وكيعاً أحد فقهاء أصحاب الحديث (أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٨)، ص ٣١٤، السطر ١٦ وص ٣١٧، السطر ١).

(٢٣٢) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٩، العدد ٣٩. بالتالي لا يجب أن يرى أحداً واقفاً في مسجد أو سوق يأمر الناس وينهاهم من دون رؤية منكر أمامه.

(٢٣٣) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١١٨، العدد ٨٣، والخلال، المصدر نفسه، ص ١٢٤، العدد ٨٩.

(٢٣٤) انظر أعلاه الهامش ٥١.

(٢٣٥) Muhammad bin Waddah al-Qurtubi, *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*, traducción, estudio e indices por Ma. Isabel Fierro, nueva edición (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988), pp. 230–260, no. 61

(عن عبد الله بن شوذب (ت ١٥٦/ ٧٧٢ت)، وهو بلخي متنقل)؛ الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، ج ١، ص ٣٠٥، السطر ١٠ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ٨ (في ق ٣: ٢١). انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **ذكر أخبار أصبهان**، حرر عن مخطوطة ليدن سفن ديديرينغ، ٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤)، ج ١، ص ١٩٢، السطر ١١ (عن البصري عوف (الأعرابي) (ت ١٤٦/ ٧٦٣ت)) حيث يستشهد الحسن بالآية ٥: ١٠٥ (انظر أعلاه الفصل ٢ آخر الفصل الثاني؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير).

(٢٣٦) انظر آراء عبد الله بن عبد العزيز العمري المتشدد: لا يقبل عذر الخوف ويوجب أمْر من لا يقبل منا.

يقلعوا عن المنكر، لكن من دون أن يكون في نهيهم خطر[٢٣٧].

ينتج من هذا المبدأ أن على المرء، إذا لم يُقبل منه، أن يكف عن النهي. مثلاً، أنكر أبو هريرة على فتى قرشي اختياله وذكر حديثاً سمعه، فلما رأى إصراره، تركه قائلاً في نفسه: لا أعود[٢٣٨]. وتظهر الفكرة نفسها، بسياق خاص، في رد الحسن البصري لما سئل عن الولد، هل يحتسب على والديه؟ قال: يعظهما إن قبلا منه، فإن غضبا سكت عنهما[٢٣٩]. ويحبذ علماء، من الفترة المبكرة، أن يقوم المرء بمحاولتين أو ثلاث قبل ترك مسعى الإصلاح[٢٤٠].

المبدأ **الثالث**، هو أنه يجب أن يكون الأمر بالمعروف بالمعروف والنهي عن المنكر بلا منكر[٢٤١]. ويؤكد سفيان الثوري مثلاً، أن على المؤمن أن ينهى برفق، وإن لم يُقبل منه، فعليه بخاصة نفسه، ذلك ما يوافق أحوال زمانه[٢٤٢]. ولهذا المبدأ أيضاً علاقة واضحة بالمبدأ **الثاني**، كما في قول للبصري سليمان بن طرخان (ت ١٤٣/ ٧٦١): «ما أغضبتَ رجلاً فقبل منك»[٢٤٣]. بل يتجاوز إبراهيم بن أدهم الرفق: لما سئل عن الرجل الذي يرى من الرجل الشيء أن يبلغه عنه أو يقول له، أجاب: هذا تبكيت، لكن يلمح له بضرب الأمثال[٢٤٤]. وتوجد أمثلة على الوعظ برفق في المادة القصصية. مثلاً، لما سمع عمر بن الخطاب بالصحابي الذي صار يشرب الخمر في

---

(٢٣٧) حول رأي مالك انظر أدناه الفصل الرابع عشر.

(٢٣٨) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢٤ت، العدد ٩٠.

(٢٣٩) ابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٣، العدد ٣٧؛ المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٠ت، العدد ٩٢. حول رأي مالك في هذه المسألة، انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ٢٢.

(٢٤٠) انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٣٤ بشأن ابن حنبل، انظر: الفصل الحادي عشر، الهوامش ٣٦ ـ ٣٨ بشأن جعفر الصادق.

(٢٤١) انظر كذلك أدناه الفصل الخامس، الهامش ٩٢ت، والفصل الرابع عشر، الهامش ١٠.

(٢٤٢) الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٢٤، السطر ١٥. يرى كذلك أنه ينبغي ألا يأمر بالمعروف إلا من كان رفيقاً عدلاً عالماً (الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٦ت، العدد ٣٢؛ انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٩، وأدناه الفصل الخامس، الهامش ٧٤؛ كذلك أعلاه الهامش ١٤٤). قابل اللهجة الأشد في قوله إذا نهيت عن المنكر أذل المنافق، وغلظته في التعامل مع الخلفاء (انظر بالأخص أعلاه الهامش ١٣٤).

(٢٤٣) الخلال، المصدر نفسه، ص ٩٨، العدد ٣٨.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠، العدد ٤٢.

الشام، كتب إليه ببساطة مستشهداً بقوله (تعالى) عن نفسه: «غافر الذنب قابل التوب شديد العقاب» (ق ٤٠ : ٣). فاستجاب الصحابي للموعظة الخفية وتاب عن ذنبه[٢٤٥]. أظهر كذلك ابن المنكدر أدباً ورفقاً في نهي رجل يحادث امرأة[٢٤٦]. وكان الحسن بن حي، إذا أراد أن يعظ أخاً من إخوانه، كتبه في ألواحه ثم ناوله[٢٤٧].

نخطئ على الأرجح، إذا تصورنا أن الداعين إلى الرفق يعارضون مطلقاً استخدام أساليب أشد، إذ تظهر المصادر شخصيات تنتمي بالتحقيق إلى التيار الجمهوري، تشير بتلك الإجراءات أو تلجأ إليها[٢٤٨]. وهذا ابن مسعود، يجد جماعة يلهون، فيقطع عليهم لهوهم ويريق النبيذ ويكسر الطنبور[٢٤٩]، ويتبع أصحابه الأزقة يخرقون الدفوف التي يلعب الصبيان بها[٢٥٠]. ولا غرابة إذاً أن نرى ابن عمر، المعروف بورعه وتشدده، يكسر الطنابير على رؤوس العازفين؛ لكن من اللافت أن يؤيد وكيع بن الجراح هذه الممارسة[٢٥١]. أما

---

(٢٤٥) بالنسبة إلى المراجع انظر أدناه الفصل ١٤، الهامشان ١٠ و١٤٨.

(٢٤٦) انظر أعلاه الهامش ١٥٢.

(٢٤٧) أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٦، ص ١٨٩، السطر ١٣، وابن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٨، العدد ٥٧. لكن جاء في رواية موازية «يغلظ» بدلاً من «يعظ». انظر: أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق وضبط ومراجعة لجنة من المختصين بإشراف الناشر، ٧ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص٧٢٠، السطر ٦؛ ربما صحح إذاً رواية آخر لخبر.

(٢٤٨) انظر أدناه الفصل الخامس، الهوامش ٨٣ ـ ١١١.

(٢٤٩) انظر أعلاه الهوامش ١٤٩ و١٥٧.

(٢٥٠) انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ٢١؛ وانظر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما**، قرأه وخرّج أحاديثه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٢)، **مسند علي بن أبي طالب**، ص ٢٤٠، العدد ٣٧٧ت. في مقطع من الكتاب استشهد به: J. Robson, *Tracts on Listening to Music: Ibn abi al-Dunya and Majd al-Din al-Tusi al-Ghazali* (London: Royal Asiatic Society, 1938), p. 54.9, and Claude Gilliot, «Islam et pouvoir: La Commanderie du bien et l'interdiction du mal,» *Communio*, vol. 16 (1991), p. 130, note 6.

(٢٥١) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٤٣، العدد ١٢٦؛ انظر أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٠٠. كذلك كان ابن عمر يكسر أدوات لعبة النرد والأربعة عشر (أو شهارده) (ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ١٢٠، السطر ٢٧؛ الطبري، **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما**، مسند علي، ص ٢٤١ت، العدد ٣٨٣ ـ ٣٨٥).

استخدام السلاح، فلا محل له طبعاً عند هذا النوع من الناس[٢٥٢].

تتمثل طريقة رفيقة بالنهي عن المنكر في وعظ فاعله سراً، كيلا يتعرض لإهانة علنية[٢٥٣]. وتجد هذه الفكرة صياغة مأثورة في حديث نقلته أم الدرداء (ت بعد ٦١/ ٧٠٠): «من وعظ أخاه سراً زانه، ومن وعظه علانية شانه»[٢٥٤]. تتعلق الأمثلة التي لاقيناها في ما تقدم بنهي السلاطين: نصح ابن عباس لمن أراد نهي سلطان بأن يفعل سراً[٢٥٥]، لوم عياض بن غنم لهشام بن حكيم على إنكاره العلني[٢٥٦]، وشكوى والي المدينة لابن أبي ذئب من محمد بن عجلان الذي أهانه بنهيه على رؤوس الناس[٢٥٧]. وفي تعليق قوي الدلالة، يردف الوالي في المثال الأخير أنه لو وعظه سراً لقبل منه: في تلك الحالة يمكن أن نفترض أنه ما كان سيُلقي ابن عجلان في السجن.

ثالثاً: حرمة الحياة الخاصة

يمكن أن نسميها «شاغل» حرمة الحياة الخاصة (privacy)، وهو أقل ارتباطاً بصفة مباشرة بطيف الآراء الذي عرضنا آنفاً. لا توجد مفردة محددة تطابق هذا المفهوم في معجم المصطلحات الإسلامية. لكن توجد ثلاثة مبادئ أساسية ومتساندة تحكم هذا المجال. **الأول** منع التجسس، وقد نصت عليه الآية (٤٩: ١٢)[٢٥٨] **الثاني** وجوب الستر على المسلمين، والامتناع عن كشف عيوبهم، وقد نص عليه حديث شريف[٢٥٩] **الثالث** حرمة البيوت التي أكدتها آيتان تبينان الطريقة الصحيحة لدخول بيوت الناس (ق ٢: ١٨٩، ٢٤: ٢١٧)[٢٦٠]. تنعكس هذه القيم على أكمل وجه في المواد التي تشكل موضوع بحثنا في هذا الفصل. ونرى تطبيق أصل منع التجسس في إجابة ابن مسعود لما

---

(٢٥٢) انظر كذلك أدناه الفصل الخامس، الهامش ١٠٩ت.

(٢٥٣) انظر كذلك أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ١٣.

(٢٥٤) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠١، العدد ٤٥.

(٢٥٥) انظر أعلاه الهامش ٥٣.

(٢٥٦) انظر أعلاه الهامش ١٠١.

(٢٥٧) انظر أعلاه الهامش ١٠٩ ـ ١١١.

(٢٥٨) انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦٠.

(٢٥٩) انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦١.

(٢٦٠) انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ١٧٣.

سئل عن الرجل (الوليد بن عقبة)، تقطر لحيته خمراً: أنّا نُهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به[٢٦١]، يعني بادي الرأي إن رأيناه يشرب[٢٦٢].

وتعبر عن وجوب الستر قصة تروى عن الصحابي عقبة بن عامر الجهني (ت ٥٨/ ٦٧٧ت) الذي نزل مصر، وكان عامل معاوية عليها في الفترة ٤٤ ـ ٤٧/ ٦٦٥ ـ ٦٦٧[٢٦٣]. أخبره كاتبه دخين الحجري[٢٦٤] أن جيراناً له يشربون الخمر، واستأذنه أن يدعو لهم الشُرَط فيأخذوهم؛ فقال: لا تفعل ولكن عِظهم وتهددهم. ففعل فلم ينتهوا، فاستأذنه مجدداً أن يدعو الشُرط؛ فقال عقبة: ويلك لا تفعل فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «من ستر مؤمناً فكأنما استحيى موؤودة من قبرها»[٢٦٥].

أما مبدأ حرمة البيوت، فنرى دوره من حوار دار في البصرة بين أبي الربيع الصوفي وسفيان الثوري حول أنشطة من دعاهم محتسبة (يقصد في ظننا الموظفين المنصوبين لمراقبة الأخلاق العامة وتنفيذ الشريعة). قال أبو الربيع: يا أبا عبد الله إني أكون مع هؤلاء المحتسبة فندخل على هؤلاء الخبيثين ونتسلق الحيطان. فقال: أليس لهم أبواب؟ قال: بلى، ولكن ندخل عليهم لئلا يفرّوا. فأنكره سفيان إنكاراً شديداً وعاب فعلهم، وسأل أحدَ الحاضرين مستنكراً: «من أذن لهم ليدخلوا»[٢٦٦]؟

---

(٢٦١) أبو داود، **سنن أبي داود ومعه كتاب معالم السنن للخطابي**، ج ٥، ص ٢٠٠، العدد ٤٨٩٠، والبيهقي، **شعب الإيمان**، ج ٦، ص ٩٩، العدد ٧٦٠٤؛ انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦٠. انظر كذلك الفصل الخامس، الهوامش ١٣٥ ـ ١٥٠، والفصل الرابع عشر، الهامش ٢٠٢.

(٢٦٢) انظر كذلك حديث «إن الله لا يعذب العامة بذنوب الخاصة» (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦٤).

(٢٦٣) حول سيرته انظر: ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ١٠٧٣ت، العدد ١٨٢٤. حول توليه أمر مصر، انظر: «Walat,» in: Muhammad Ibn Yousif Al-Kindi, *The Governors and Judges of Egypt*, edited by Rhuvon Guest, E. J. W. Gibb. Memorial; no. 19 (London; Leiden: E. J. Brill, 1912), pp. 36-38.

(٢٦٤) حوله انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٨، ص ٤٧٦.

(٢٦٥) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠٨، العدد ٦١؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**، ج ٤، ص ١٥٣، السطر ٢٤. يشير الحديث إلى عادة الوأد الجاهلية. انظر كذلك أعلاه الهامش ١٥٠.

(٢٦٦) الخلال، المصدر نفسه، ص ٩٦، العدد ٣٢. سكن سفيان البصرة في أواخر حياته، فيكون اللقاء قد تم حوالى ١٦٠/ ٧٧٦ت. أعطيت لمحاور سفيان اسم أبي الربيع تابعا القصة الموازية عند: أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار =

في اثنين من الأمثلة الثلاثة التي قدمناها، ليس عدو حياة الفرد الخاصة ـ بالفعل أو بالقوة ـ المجتمع بل هو الدولة. يمثل هذا واقعاً نمطياً في المادة التي جمعناها لهذا الفصل[٢٦٧]. مثلاً، سأل رجل سعيداً بن المسيب إذا وجد سكران، هل له ألا يرفع أمره إلى السلطان؟ فأجابه أن «استره تحت طرف ردائك إن استطعت»[٢٦٨]. وأبلغ من كل الأسئلة قصة تروى عن عمر بن الخطاب (ﷺ)، وهو خليفة عظيم القدر عند أهل السُنة، لكن فيه نزعة إلى الشدة. وفي المناسبة التي تهمنا هنا، تسلق دار رجل، فوجده على حالة مكروهة، فأنكر عليه. فقال: يا أمير المؤمنين، إن كنتُ أنا قد عصيت الله من وجه واحد، فأنت قد عصيته من ثلاثة أوجه. فقال: وما هي؟ فقال: قد قال الله تعالى: ﴿**ولا تجسسوا**﴾ (ق ٤٩ : ١٢)، وقد تجسستَ. وقال تعالى: ﴿**وأْتوا البيوت من أبوابها**﴾ (ق ٢ : ١٨٩)، وقد تسورتَ من السطح. وقال: ﴿**ولا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها**﴾ (ق ٢٤ : ٢٧)، وما سلمتَ. فتركه عمر وشرط عليه التوبة[٢٦٩].

من اللافت أن المواقف التي تعكسها هذه المادة تؤيد كلها حرمة الحياة الخاصة[٢٧٠]. ويتمثل سبب ذلك، بلا شك، في أن مناصرة حرمة الحياة الخاصة تجد سنداً في عنصر آخر، يبرز جلياً في هذه المادة: هو شعور العداء والريبة تجاه الدولة. وليس بأمر غريب عن موضوع حرمة الحياة الخاصة الذي يهمنا هنا، أن يرفض سفيان الثوري، بصفة قطعية، اقتراح المهدي أن يتعاونا ويقوما معاً بزيارات إلى الأسواق للنهي عن المنكر[٢٧١].

= الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٥٤، السطر ١١. استخدام الجمع «المحتسبة» محير؛ اعتبر فان إس (مستشهداً بالرواية التي في **كتاب الورع** أنهم متطوعة («جماعة من المتدينين المتشددين» (eine Bande religioeser Fanatiker)، لكن يبدو لي ذلك بموازنة الأدلة التأويل الأقل احتمالاً. انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 389.

(٢٦٧) تبدو الموازنة في فكر ابن حنبل مختلفة (انظر أدناه الفصل الخامس، الهوامش ١٣٥ ـ ١٥٠ و١٥٨ ـ ١٦٩).

(٢٦٨) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٥، ص ٩٩ السطر ٢٣، وص ١٠١، السطر ٢٦.

(٢٦٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٧، السطر ٢٣. انظر المزيد حول هذه القصة أدناه الفصل السابع عشر، الهامش ٨٥.

(٢٧٠) قابل رأي مالك برفع أمر الجار الذي يشرب فيُنهى لكنه لا يسمع إلى السلطان (انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ١٨)؛ انظر كذلك الفصل الخامس، الهامش ١٦٢ت.

(٢٧١) أبو حاتم الرازي، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ص ١٠٩، السطر ١٠؛ =

نحن هنا أمام مثال نمطي من احتراس سفيان من السلطان ـ مجافاة الدولة أو (Staatverdrossenheit) كما يدعوه فان إس[(٢٧٢)].

ملاحظات ختامية

ربما جال بخاطر القارئ سؤال أخير وهو يطّلع على المادة الإخبارية التي استعرضناها في هذا الفصل: هل الأمر والنهي مقصور على الرجال؟

يصف مصدر حنبلي مبكر امرأة تدعى سمراء بنت نهيك، أدركت رسول الله (ﷺ)، وكانت تحمل سوطاً تلوح به للناس آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر[(٢٧٣)]، وأردف أحد رواة سير الصحابة أنها أسدية، وعمرت، وكانت تمر في الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها[(٢٧٤)]، وفي ما عدا ذلك لا نعرف شيئاً عنها، وليس واضحاً إذا كانت تفعل ذلك تطوعاً أم انطلاقاً من خطة عُينت لها. إذ ربما وقع خلط بينها وبين امرأة معروفة نسبياً، تدعى الشفاء العدوية ولّاها عمر شيئاً من أمر السوق[(٢٧٥)].

= الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٧، ص ٤٣، السطر ٢١، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص ٢٦٣، السطر ٦، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان المعروف بأبي الشيخ الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**، دراسة وتحقيق عبد الحق حسين البلوش، ٤ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١١٤، السطر ١٦ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)، و Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997), p. 81, note 41.

(٢٧٢) Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 1, p. 224.

قابل تأييد مالك للأمر بالمعروف بأمر السلطان (انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهامش ١٨ت).

(٢٧٣) الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣١، العدد ١٠٦.

(٢٧٤) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ١٨٦٣، العدد ٣٣٨٦؛ وعنه: Pedro Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del mercado* (Madrid: [n. pb.], 1973), p. 57, 315 ff., and 325.

بحسب تشالميتا مارست نشاطها ذلك في حياة الرسول، لكن ليس ذلك ما يقول ابن عبد البر تماماً.

(٢٧٥) ابن عبد البر، المصدر نفسه، ص ١٨٦٩، العدد ٣٣٩٨؛ ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ١٥٠ ـ ١٥٦. المرجعان مذكوران عند: Chalmeta Gendron, Ibid., p. 57, 315 f., and 328.

انظر أيضاً: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ٣٥، ص ٢٠٧، السطر ١٤، وابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٧، ص ٧٢٨، السطر ٢، العدد ١١٣٧٣.

لذا لا نجد في هذه المادة مثالاً بيّناً لامرأة تنهى عن المنكر تطوعاً.

إلى جانب تلك الحالة النسائية الوحيدة التي لا تخلو مع ذلك من لبس، يمكننا تقديم حالة كلب، كان صاحبه سليمان بن مهران الأعمش (ت ١٤٨/ ٧٦٥) محدثاً شيعياً، عاش في الكوفة وعُرف بعسر معاملته[٢٧٦]. ومن مظاهر تعسيره على أصحاب الحديث الذين يقصدونه طلباً للحديث، أنه إذا سمع همهمتهم أطلق عليهم كلباً. دخلوا عليه يوماً وإذا بالكلب غير موجود. فلما رآهم بكى ولما سألوه: ما يبكيك؟ قال: «مات من كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر»[٢٧٧].

كما رأينا، المادة التي عرضناها في هذا الباب غزيرة نسبياً ومحتواها ثري، ويحمل أحياناً تفاصيل تثير الاهتمام. وعلى الرغم من أنها تولي اهتماماً مفرطاً للمواجهات مع الخلفاء والولاة، إلا أنها أوضح وأجدى من التفسير والسنّة في إعطاء صورة عن حقيقة النهي عن المنكر في الحياة اليومية. لكن يعوز هذه المادة التماسك من وجهين. **أولاً**، ومن وجهة النظر الاجتماعية لها طابع انتقائي شيئاً ما، إذ لا تسلط الضوء على كل الأوساط الاجتماعية بالتساوي. **ثانياً**، ومن الناحية الفكرية لا تتسم بالاتساق، فهي تحمل بقايا، ربما كانت يوماً ما، وربما لم تكن، تنتمي إلى مذاهب متسقة ومتكاملة، لم يعد ممكناً أن نرجو ابتعاثها في صورتها الكلية. سنتدارك النقيصة **الأولى** بتصويب أنظارنا إلى الحنابلة الأوائل في الباب القادم، و**الثانية** في المحل المناسب باستعراض مذاهب المعتزلة.

---

(٢٧٦) *Encyclopedia Iranica*, article «A'mas,» by E. Kohlberg.

(٢٧٧) حول هذا الخبر، انظر: المصدر نفسه، والخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، ص ١٣٤، العدد ٣١٦ (أدين بالإحالتين لباتريسيا كرون).



القسم الثاني

الحنابلـــــة

الفصل الخامس

أحمد بن حنبل

كما رأينا، تطرح دراسة النهي عن المنكر مشكلة في ما يتعلق بالوثائق. ومن السهل نسبياً أن نجد تحاليل يعرض فيها علماء العصر الكلاسيكي الفريضة بنحو منهجي ونظري. توجد تلك العروض عادة، كما سيتبين من فصول قادمة، في كتب أصول الدين عند السُنة، وكتب الفقه عند الشيعة. ويتبين في الوقت نفسه، من الفصل السابق، أنه يسهل مبدئياً ـ لكن يتطلب في الآن نفسه بحثاً شاقاً ووقتاً طويلاً ـ جمع المعلومات المتناثرة في كتب السِيَر والتاريخ حول ممارسة تلك الفريضة في شتى الأزمنة والأمكنة، ما استرعى انتباه الكتّاب، وبالأخص الوقائع التي ساهمت، بقدر ما، في تشكيل التاريخ السياسي. ليس في تلك المواد ما يحق للدارس الاستخفاف به. لكن لا يمكن حقاً أن نرسم انطلاقاً منها صورة صادقة عن تطبيق الفريضة في الحياة اليومية وفي بيئة تاريخية معينة.

ولحسن الحظ، هناك استثناء لافت: هو الوسط الذي تشكل فيه المذهب الحنبلي في بدايته. إذ كان الحنابلة الأوائل يميلون إلى الواقعي والخاص، وينفرون من النظري والمجرد[1]. لذلك يتمثل جزء كبير من كتاباتهم في فتاوى

---

(١) ميّز العالم الحنبليّ ابن عقيل (ت ١١١٩/٥١٣) الحنابلة بأنّهم لا يقبلون إلّا ما ظهر من العلوم، ويتركون الخوض في ما وراء ذلك وبالأخصّ العلوم الغامضة، انظر: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق هنري لاووست وسامي الدهّان (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١)، مج ١، ص ١٨٤، و١٤ على التوالي.

ترجم النّصّ [إلى الإنكليزيّة]: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^{ème} siecle* (Damascus: Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963), p. 479.

(في ما عدا جوامع الحديث)، قُدمت المسائل التي تتناولها غالباً، وبنحو مقنع، بوصفها مشكلات أفرزها واقع الحياة اليومية، وتشغل بال الناس في الحاضر. كذلك هو الشأن بصفة خاصة في مجموعة من الأجوبة تعالج قضايا النهي عن المنكر.

جمع تلك الأجوبة أبو بكر الخلّال (ت ٣١١/ ٩٢٣)[٢]. وقد جعل من جمع أجوبة ابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) مهمة حياته الكبرى. ليس الكاتب حقاً من شيوخ المذهب المعترف بحجيتهم[٣]. ولقد نُشر النص عام ١٣٩٥/ ١٩٧٥ في طبعة مفيدة، لكن لم تراعَ فيها أصول تحقيق المحفوظات[٤]. ويضم ٢٥٠

---

(٢) حول هذا المؤلّف، انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 511f.

ذكر سزكين مخطوطاً بالظّاهريّة، دمشق. حول هذا المخطوط، انظر: «المنتخب من مخطوطات الحديث،» في: محمد ناصر الألباني، **فهرس مخطوطات دار الكتب الظّاهريّة** (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٧٠)، ص ٢٦٩، العدد ٩٥٦. وقد اعتبر ذلك المؤلّف جزءاً من كتاب **الجامع** للخلال (وربّما كان بالأحرى جزءاً من مؤلّفه كتاب السنّة).

(٣) انظر: Z. Ahmad, «Abu Bakr al-Khallal-the Compiler of the Teaching of Imam Ahmad bin Hanbali,» *Islamic Studies*, vol. 9 (1970), and Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*, Studies in Islamic Law and Society; v. 4 (Leiden: E. J. Brill, 1997), chap. 7.

(٤) أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ع. أ. عطا (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥)؛ أنا مدين بالنّسخة الّتي استعملتها لجون إمرسون (أعيد طبع الكتاب أيضاً في بيروت سنة ١٩٨٦، شُذّبت فيه كثيراً مقدّمة النّاشر؛ لفت انتباهي إلى ذلك أميكام إيلاد، وحصل لي على نسخة من المملكة العربيّة السّعوديّة أبراهام أودوفِتش). ذُكر اسم الكاتب وعنوان الكتاب في بدايته. التّقسيم إلى فصول وعناوين الفصول من الخلّال على الأرجح؛ كذلك اعتبرهما: أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م])، ج ١، ص ١٨٠، ٣١٧ و٣٢٢، السطر ٣، حيث ذكر عناوين الفصول كما جاءت في: الخلّال، المصدر نفسه، ص ١١٤، و١٢٧ على التّوالي). مقدّمة النّاشر طويلة تتّسم بالتّديّن، ولم يخصّص فيها للكتاب سوى صفحات قليلة. ممّا ذكر فيها، اعتمد في نشرته على مخطوط بجامعة القاهرة لم يعط عنه مزيداً من التّفاصيل. علم بوجود نسخة دمشق لكن لا يبدو أنّه استخدمها، ولم أرها شخصيّاً. هناك أيضاً مخطوط بمكتبة جامعة القدس العبريّة لفت إليها انتباهي إيتان كولبرغ، ثمّ تفضّل مشكوراً بمدّي بنسخة منها. يمتدّ هذا النّصّ على حوالى ٢١ ورقة كبيرة، ويحمل تاريخ ١٨ ربيع الآخر ٨٥٩/ ١٤٥٥ (ورقة ٢١، السطر ١٢)؛ ويغفل الفصل الأخير من النص الذي نشرته نوريت تسفرير في ١٩٨٩، وأنا مدين لها بكلّ إحالاتي اللّاحقة إلى البدائل الّتي تضمّنها مخطوط القدس. في طور لاحق من بحثي وجدت نشرة سابقة للّتي أنجزها عطا لم يذكرها، قام بها إ. الأنصاريّ في القاهرة سنة ١٣٨٩/ ١٩٦٩ أو بعدها بقليل، اعتمد فيها على مخطوط الظّاهريّة، وقد أغفل أيضاً الفصل الأخير من النّصّ الّذي نشره عطا. وقد اعتمدت على هذا النّصّ بعد المقارنة =

خبراً، وإن كان كثير منها ـ أتى تسعون منها في آخر النص ـ لا يتعلق مباشرة بالنهي عن المنكر[٥]. يتضمن القسم المتبقي البالغ زهاء مئة وخمسين خبراً، والذي يهمنا[٦]، أي الثلثان تقريباً أجوبة (أو ينقل آراء وأخباراً) لابن حنبل[٧]. إن تنوع الرواة الذين يتوسطون بين الرجلين مدهش حقاً[٨]. ويتضح هنا، كما في أبواب أخرى، أن الخلاّل جمع مادته من عدد كبير من المصادر؛ إذ يمكننا حتى اليوم، في ثلاث حالات على الأقل، أن نحدد موقع أخباره في مجموعات يرجح أنه استمدها منها[٩]. ولا تزال بعض الأجوبة المتصلة

= والتّدقيق في كلّ الحالات الّتي أشرت فيها أدناه إلى فروق بين طبعة عطا ومخطوط القدس؛ وحيثما يتضمّن قراءة لكلمة، تتّفق عادة مع ما في مخطوط القدس (انظر مثلاً أدناه الهوامش ١١ و٢١ و٧٩؛ تُستثنى من ذلك قراءة الكلمة المذكورة أدناه الهامش ٢٢).

(٥) هناك عدّة أخبار كان أحرى بأن توضع في كتاب البدع، فهي تتعلّق بالحكم الشّرعيّ في بعض الممارسات أكثر ممّا تتعلّق بما يجب القيام به بإزائها.. حول هذا النّوع الأدبيّ، انظر: M. Fierro, «The Treaties against Innovations (Kutub al-bida`),» *Der Islam*, vol. 69 (1992).

(٦) معظم الأخبار الأعداد ١ ـ ١٥٢ وكذلك ١٦٢ وما بعدها، ١٧٤ و٢٤٠وما بعدها.

(٧) بين الأخبار الأعداد ١ ـ ١٥٢ تدخل ١٠٤ في هذا النّوع وكذلك حوالى ١٢ رواها ابن حنبل عن السّلف.

(٨) توجد بينهما عادة حلقة (٤١ حالة) أو اثنتان (٦٨)، وفي حالات أندر ٣ (٦) أو ٤ (حالة واحدة). نقل الخلاّل مباشرة عن حوالى ٤٠ من أصحاب ابن حنبل، روى عن ٦ منهم فقط ٥ أخبار أو أكثر. يرد اسم الرّاوي الّذي ينقل عنه أكثر من غيره في ٢٠ إسناداً (لم أستطع معرفة هذا النّاقل) وقد ذكره مع لقب الورّاق في: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤١٤، السطر ٧).

(٩) تلك الحالات هي التّالية. ١ ـ يذكر الخلاّل أقوالاً وأفعالاً لابن حنبل ٩ مرّات بإسناد محمّد بن أبي هارون عن إسحاق (بن إبراهيم) (العدد ٤، ص ١٥، ١٩، ٨٦، ٩٤، ١١٣، ١١٩ت، ١٣٩؛ في العدد ١١٣ بدلاً من «أبا إسحاق» إقرأ «إسحاق»). أوردها كلّها (مع فروق في الصّياغة) ابن هانئ اسحق بن إبراهيم النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، ٢ ج (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ/١٩٧٩م)، ج ٢، ص ١٧٣ ـ ١٧٨، الأعداد ١٩٤٩، ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٥٠، ١٩٧٠، ١٩٤٧، ١٩٥١ت، ١٩٥٥ على التّوالي). تنتمي كلّها إلّا ١٩٧٠ إلى باب الأمر والنّهي (ص ١٧٣ ـ ١٧٥، العدد ١٩٤٧ ـ ١٩٦٠). يتضمّن هذا الفصل ٣ أخبار لا تتعلّق بالموضوع و٣ أجوبة لم يوردها الخلاّل (الأعدد ١٩٥٣، ١٩٥٧، ١٩٥٨) سنذكرها في المحلّ المناسب. ٢ ـ ينقل الخلاّل أجوبة لابن حنبل عن أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥/ ٨٨٩) في ٦ مناسبات (العدد ١، ص ٢٥، ٤٧، ٦٣، ٨٧، ١٣٣). وقد أوردها كلّها (مع فروق في الصّياغة). انظر: سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ومقدمة تصدير التعريف به بقلم السيد محمد رشيد رضا (بيروت: محمد أمين دمج، [د. ت.])، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩. توجد هي أيضاً في باب الأمر والنّهي (المصدر، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠). الأخبار الّتي في هذا الفصل بدءاً من =

بموضوعنا والتي لم يوردها الخلّال موجودة هنا وهناك في مصادر أخرى، وقد استجزت ضمها إلى مجموعته[١٠]. وقد ظل مؤلف الخلّال متناقلاً في بغداد حتى أواسط القرن ٦/ ١٢ على الأقل[١١].

كما أشرنا، يعود قسم كبير من أهمية هذا المؤلف إلى طابعه المذكور: فهو لا يشكل تحليلاً منهجياً للفريضة، فقد نجد تناقضات بين الأجوبة[١٢]، لكن يعوض عن نقصه هذا، على مستوى الشمول والاتساق، ثراء مادته وتنوعها وواقعيتها، إذ تبدو انعكاساً مباشراً لمشاغل الجماعة الحنبلية في طورها الأول. وقد تعطي هذه العينة النمطية القارئ فكرة أوضح عن ذلك الطابع[١٣]: أخبر ابنَ حنبل أحدُ أتباعه أن أخاً له كان يعاني رَهقاً مما يرتكب جيرانه من المنكرات، فهم يأتون ثلاث معاص: الخمر والعزف على العود

= ص ٢٧٩، السطر ١٥ غير متّصلة بالموضوع أو غير منسوبة إلى ابن حنبل أو تجمع بين السّمتين؛ يتبقّى خبران لم يوردهما الخلّال (ن م، ٢٧٩ س٨ و٢٧٩ س١١)، سنتطرّق إليهما في المحلّ المناسب. ٣ ـ كثير من الموادّ الّتي نقلها الخلّال عن أبي بكر المروذي (ت ٢٧٥/ ٨٨٨) ـ لا كلها ـ يظهر في باب الأمر بالمعروف من كتاب: أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٥٤ ـ ١٥٦. توجد هنا روايات موازية لأخبار الخلال، العدد ٢٦، ص ٢١، ٥١، ٣٢، ١٣٠، ١١٤، ١٢٣ و١١٢ بهذا الترتيب؛ أخذ الخلال كل المادة المتصلة بالموضوع الموجودة في هذا الفصل. في المقابل لا يبدو أن الجواب الوحيد (عدد ١١٥) الذي نقله الخلال عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، ورد في كتابه **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**؛ كذلك لا يبدو أن الجواب الوحيد (عدد ٢٨) الذي نقله عن صالح بن أحمد بن حنبل (ت ٢٦٦/ ٨٨٠) ورد في كتابه مسائل الإمام أحمد بن حنبل، نشر ف دين محمد في دلهي ١٩٨٨ (لفت إليه انتباهي سليمان بشير). حول دراسة موضوع خاص من هذا الأدب، انظر: Susan Spectorsky, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahawayh* (Austin, TX: University of Texas Press, 1993).

(١٠) قدمنا أمثلة في الملاحظة السابقة. ورد كثير من الأجوبة التي تهمنا في المصادر الحنبلية اللاحقة، مثلاً في كتاب ابن مفلح القوقاني في **الآداب الشرعية**. لم أُحل إلى هذه المصادر إلا حيث تساهم في صياغة النص أو فهم الجواب.

(١١) انظر: الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨١ وما بعدها. الأفضل قراءة تاريخ ٥٠١على أنه ٥٥١ كما في مخطوط القدس.

(١٢) انظر مثلاً: الهامش ١٤٧. يقدم عرضاً وجيزاً لكن أكثر اتساقاً لمذهب ابن حنبل عالم حنبلي من فترة متأخرة، هو أبو محمد التميمي (ت ٤٨٨/ ١٠٩٥). انظر المقدمة، استشهد به: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٧٩، السطر ٢٠). مع ذلك تبعث نزعة العرض المنهجي واستخدام مصطلحات فقهية على الشك أنه يمثل حقاً مذهب أحمد بن حنبل. سأعود إلى ذلك في الفصل السادس، الهوامش ١١٧، ١٣٥، ١٣٧ و١٧٢.

(١٣) العدد ٥٧. (الإشارات الواردة في هذا الفصل بهذا الشكل تتعلق بكتاب الخلال **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ما لم نذكر غير ذلك).

ومنكرات أخرى، لمّح إليها بعبارة «أمر النساء». ونجد الأعراض الثلاثة المتلازمة، مرة أخرى: الخمر والنساء والطرب. رأى المتضرر، في ما ذكر صاحب ابن حنبل، أن يشكوهم إلى السلطان، فاعترض ابن حنبل، وقال: يعظهم وينهاهم (ويستعين عليهم بالجيران إن لم ينتهوا) أما السلطان فلا.

لعلّ أفضل طريقة لمسح هذه المادة عرضها وفق ثلاثة محاور: ما هي المنكرات الأوسع انتشاراً؟ في أي أوساط تزدهر؟ ما العمل بشأنها؟

أولاً: أنواع المنكرات

إن أوسع المنكرات انتشاراً، بحسب ما توحي وتيرة ورودها في الجوابات، الملاهي والخمر ـ بهذا الترتيب. تتبعها بمسافة الفواحش ومنكرات صغرى متفرقة. وتبدو القائمة بسيطة ومتكررة عموماً.

نبدأ إذاً بمنكر الملاهي الشائع والمتشعب. وهناك ثلاث آلات منكرة، نلاقيها هنا بكثرة: الطنبور[(١٤)] والطبل[(١٥)] والعود[(١٦)]. ويظهر في مناسبتين المزمار[(١٧)]، وذُكرت آلتان أخريان، كل واحدة مرة[(١٨)]. تظهر في أخبار عدة آلة من صنف آخر هي الدف[(١٩)]، ومنه ما يكون بجرس[(٢٠)]. إن المواقف منه مختلفة[(٢١)]، وابن

---

(١٤) الأعداد ١، ١٦، ٥٣، *٧٨، ١٠٢، ١١٣ ـ ١١٦، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، *١٢٦، ١٣٢ت، *١٣٦، ١٣٩ت (في الأخبار التي تسبق أرقامها نجيمة * أُخذ الرأي عن عالم غير ابن حنبل). في الخبر ١٢٣ ذُكر كذلك طنبور صغير يمكن أن يملكه ولد اعتمدت في ترجمة أسماء الملاهي وتفسيراتي على المعجم العربي الإنكليزي للآن. لا بد أن يلاحظ الجاهلون مثلي بمجال الموسيقى أن الطنبور غير [ما يدعى بالإنكليزية] (Tambourine). يوجد مزيد من المعلومات عن الملاهي في: *Encyclopedia of Islam*, articles «Duff», «Mizaf» and «Mizmar» (all by H. G. Farmer), and «Malahi,» by A. Shiloah.

(١٥) الأعداد ١، ٥٣، ٧٠ ـ ٧٢، ٧٥، ١١٥ت، ١١٩، ١٢١، ١٢٩ت، ١٣٩ت. في الخبر عدد ١٢٨ يساوي ابن حنبل بين الطبل والكوبا. انظر: *Wörterbuch der Klassichen Arabischen Sprache* (Wiesbaden: [n. pb.], 1970), vol. 1, p. 420, b42.

(١٦) الأعدد ٥٧ت، *٧٦، *٧٨، ١٠٢، ١١٥ت، ١٢١، ١٢٤، ١٣٢ت، ١٤٠.

(١٧) العدد ٧٠ت، ١٠٢، وانظر *١٧٤ (زمارة قصب).

(١٨) مثلاً البربط أو العود الفارسي (العدد *١٢٧)، والمعزفة التي هي آلة وترية على الأرجح (العدد *١٢٩).

(١٩) الأعداد ١٣٧ ـ ١٤٨. نجد آراء ابن حنبل في الأخبار الأعداد ١٣٧ ـ ١٤٣.

(٢٠) من الخبر العدد ١٢٠، يظهر أنه يمكن أن يكون للدف جرس [: أو جلاجل].

(٢١) يعاديه بشدة أصحاب ابن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢ت) الذين كانوا يجوبون شوارع الكوفة يخرقون دفوف الصبيان (الأعداد ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣؛ انظر أعلاه الفصل الرابع، =

حنبل أميل إلى اللين تجاهه[٢٢]. نلاقي تلك الآلات في مناسبات استخدامها[٢٣]، وتسترعي الانتباه كذلك إذا عُرضت للبيع[٢٤]. وتتعلق أخبار عدة بالرد المناسب عند رؤيتها[٢٥]. لم يكن ضرورياً امتلاك آلة لارتكاب منكر من ذلك النوع، فمجرد الغناء، بحد ذاته، منكر[٢٦].

قد يعود تأخر الخمر في الترتيب، عن اللهو، إلى أنه يمكن على الأقل الشرب بهدوء، وإن جاز أن يفضي إلى تصرف غير لائق[٢٧]، وربما اقترن

= الهامش ٢٥٠). لكن خالد بن معدان (ت ١٠٤/ ٧٢٢ت) يرخصها في الأعراس (العدد ١٤٤*؛ يوجد مزيد من التفاصيل في سطر أُغفل في النص المطبوع بسبب تشابه لفظي مع السطر الذي يليه، لكن حُفظ في مخطوط القدس، و١٣ب س١٧). لا يمنع الأوزاعي (ت ١٥٧/ ٧٧٣) استعمالها في الأعياد (العدد ١٤٥*)، ويرخصها الكوفيون (العدد ١٣٧*) ويقبل النبي ضمناً استعمال البنات لها (عدد ١٤٨*).

(٢٢) في خبر يؤيد ابن حنبل موقف أصحاب ابن مسعود (العدد ١٣٨)، وفي آخر يبدو رأيه غير قطعي (العدد ١٣٧). لكن على ضوء حديث، يفضل الدف على الطبل (في القسم الأخير من الخبر العدد ١٣٨)، ونعلم هنا أنه ليس على رأي أصحاب ابن مسعود (العدد ١٤٠). لا يرى بأساً من الدف إن لم يصاحبه غناء (العددان ١٤١ و١٤٣، والأخير يتعلق بالزفاف (كذلك يجب أن نقرأ كما في النص المطبوع لا «الزقاق» كما في مخطوط القدس، الورقة ١٣ب، السطر ١٣). يَستحب إشهار الزفاف بالدفوف، انظر: النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٢٠، العدد ١١٨٣ (أنا مدين بهذه الإحالة لسوزن سبكتورسكي). عموماً يعارض تخريق الدفوف (العدد ١٣٩ت)، لكن يؤيده في حالة مأتم (عدد ١٤٢ت).

(٢٣) انظر مثلاً: العددان ٥٣ و٥٧ت.

(٢٤) يتعلق الخبر العدد ١٦ بطنبور يباع في سوق للمسلمين، والخبر العدد ١٢٩ ببيع الدفوف إما على أيدي باعة متنقلين (الطبالة) أو في الأسواق؛ والخبر العدد ١٣٠ كذلك ببيعها في السوق.

(٢٥) انظر مثلاً: الأعداد ١١٥ت، ١١٩، ١٢٤. (بالنسبة إلى مسألة الملاهي المستورة، انظر أدناه الهامش ١٤٧).

(٢٦) العددان ٥٤ و٧٥. عجيب أن الخلال نفسه وتلميذه عبد العزيز بن جعفر (ت ٣٦٣/ ٩٧٤) الذي نقل كتابه **الأمر بالمعروف** كانا يجيزان الغناء، بحسب ابن الجوزي (ت ٥٩٧/ ١٢٠١) الذي فسر ذلك بأنهما يقصدان غناء الزهاد. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، عني بنشره محمد منير الدمشقي (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٥٥، السطر ١٥. يخبرنا عن رأي الخلال وابن جعفر كذلك ابن قدامة. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة، **المغني وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ج ٩، ص ١٧٤، السطر ٢١. في المقابل وقع جدال حام بين ابن قدامة ومعاصر أصغر منه سنا كان يميل إلى رأي المجيزين، ناصح الدين بن الحنبلي (ت ٦٣٤/ ١٢٣٦). انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ١٩٥، السطر ٨.

(٢٧) العدد ١٢ (إن قرأنا «يشرب» كما في النص المطبوع بدلاً من «يظلم» كما في مخطوط =

بالملاهي[٢٨]. تُستخدم مفردات عدة للخمر[٢٩] وأوعيتها[٣٠]، لا حاجة إلى التوقف عندها. إن المنكر الأصلي هو شرب الخمر[٣١]. لكن يشمل النهي صنعها[٣٢] وبيعها[٣٣] وخزنها[٣٤] وما شابه ذلك. وليس في أخبارنا أدنى تنازل للذين اتخذوا موقفاً ليّناً نسبياً في تحديد الأشربة المحرمة، كما هو معروف عن الحنفية، وإن ذُكر فيها وجود تلك الآراء[٣٥].

إذا نظرنا الآن إلى الفاحشة، فإن ما نجده في هذه الأجوبة هيّن حقاً، بمقاييس المجتمعات الغربية الحديثة، بل حتى بمقاييس كثيرين من معاصري ابن حنبل بالتحقيق[٣٦]. إن المشكلة الرئيسة ذات طابع منزلي، وتتمثل في تطليق النساء، ربما في سَوْرة غضب، والاستمرار في السكنى معهن تحت سقف واحد[٣٧]. وقد

= القدس، و٢ب س٩)، انظر أيضاً: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١٨، السطر ٣.

(٢٨) العدد ٥٧.

(٢٩) وردت كلمات نبيذ (الأعداد ٥٧، ٧٣، ٨٥، وانظر العدد ٧)، خمر (الأعداد *٦١، ١١٠ت، ١٢٢) ومسكر (الأعداد ١١١ ـ ١١٣، ١١٧، ١٢٠، ١٣٤، ١٣٩). في بعض الحالات الإشارة إلى الخمر ضمنية (مثلاً العددان ١١٨، ١٢١).

(٣٠) تكون الخمر في قناني (الأعداد ٨٥، ١١٢، ١١٧، ١٢٠) أو في قِرب (الأعداد ١١٢، ١١٨، ١٢١) أو زقاق (العدد ١١٠). ولا يمكن الجزم بأن تلك الأوعية تحوي خمراً لا شيئاً مباحاً كالخل والدبس واللبن (عدد ١٢٠ت).

(٣١) العدد ١٢، ٥٧، *٦١، ٧٣ (لكن بالنسبة إلى الخبر العدد ١٢، انظر أعلاه الهامش ٢٧).

(٣٢) في الخبر العدد ٧، هناك جار ينبذ في قدْر.

(٣٣) في الخبر العدد ١٢٢ هناك ذمي يبيع الخمر في قرية علانية، فيشتري منه أحياناً مسلم.

(٣٤) كما في الخبر ٨٥.

(٣٥) ذُكرت إباحة الحنفية للنبيذ في الخبرين العددين ١٦٧ و١٧٠. هناك أيضاً قصة رُويت في محل آخر وجد ابن حنبل فيها نفسه أمام قنينة نبيذ في منزل المحدث خلف بن هشام البزار (ت ٢٢٩/ ٨٤٤) الذي كان على مذهب الكوفيين. انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٨، ص ٣٢٧، السطر ٣، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٥٤، السطر ١٩. [وتعمد تركها]. أدار ابن حنبل نظره عن النبيذ وقضى الحاجة التي جاء من أجلها؛ ولما سأله البزار عن موقفه من النبيذ قال: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، [يعني أنه هو راعي بيته وليس لغيره أن ينكر عليه ما يفعل في ستر داره]. لم أر في الكتابات الحنفية الأولى مناقشة للمسألة التي تُطرح هنا، وهي جواز الإنكار على من يفعل أمراً يجيزه مذهبه ويُعتبر منكراً على مذهب ابن حنبل (انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ١٢٧).

(٣٦) قابل مثلاً مع الجاحظ: *Risalat al-Qiyan*, edited and translated by A. F. L. Beeston (Warminster: [n. pb.], 1980), paras. 37, 52 and 58.

(٣٧) الأعداد ٨٠ ـ ٨٣.

نجد رجالاً ونساء يتقاربون في الشارع أكثر مما يبيحه الشرع. فنرى مثلاً امرأ سوء مع امرأة(٣٨)، أو غلاماً راكباً خلف امرأة(٣٩)، أو صيدلانياً يحادث امرأة(٤٠). لكن الجواب الذي بدأنا به هو الوحيد الذي يوحي بأمر أخطر(٤١).

تتناول الأجوبة، في ما عدا ذلك، مجموعة منكرات متفرقة. تظهر مراراً في هذا الباب الصلاة بطريقة غير صحيحة ومخالفات أخرى تتعلق بها(٤٢)، ونجد جماعات يلعبون الشطرنج(٤٣)، ويحصل أن يمر أحد بجماعة من اللاعبين(٤٤)، على الأرجح في مكان عام. وإن كان الشطرنج منكراً، فهو أقل نكراً من النرد الذي قلما يعترضنا هنا(٤٥). لكن في مجال الشطرنج كما في مجال الأشربة، لا تذكر الأخبار أي تنازل للذين اتخذوا موقفاً ألين في هذا المجال، أصحاب الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠)(٤٦). هناك منكرات لا ترد إلا مرة

---

(٣٨) العدد ٩٥.

(٣٩) العدد ٩٦.

(٤٠) العدد *١٠١.

(٤١) انظر أعلاه الهامش ١٣. أشيرَ إلى المنكر بعبارة ارتكاب المحارم، وذُكر في شرحه أنه أمر النساء (العدد ٥٧).

(٤٢) الأعداد ٣٦، ٤٧، ٨٦ ـ ٨٨، وأبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٩، السطر ١١. في رسالة طويلة حول الصلاة غير الصحيحة. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٤٨ ـ ٣٨٠)، يشدد ابن حنبل على واجب أهل العلم والفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا المجال. في خبر آخر، سئل ابن حنبل عن الصلاة خلف رجل يقرأ القرآن بقراءة حمزة، فأجاب بأنه إذا كان محتملاً أن يستمع إليك يجب الإنكار عليه. انظر: النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٧٤، العدد ١٩٥٣؛ حول إنكار ابن حنبل قراءة الكوفي حمزة بن حبيب الزيات (ت ١٥٦/ ٧٧٢ت)، التي قُبلت لاحقاً كأحد [الحروف] السبعة، انظر أيضاً: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 3 vols. (Leipzig: T. Weicher, 1909-1939), vol. 3, p. 181.

(٤٣) العدد ١٣٣، ١٤٩ ـ ١٥٢، وأبو بكر محمد بن الحسين الآجري، **تحريم النرد والشطرنج والملاهي**، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ص ١٦١، السطر ٣. (واضح أن هذا الجواب الذي يستشهد فيه إسحاق بن منصور الكوسج (ت ٢٥١/ ٨٦٥) ابن حنبل وإسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨/ ٨٥٣) معاً مستمد من مجموعة الكوسج التي ذكرها والتي لم تنشر بعد، انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 509.

(٤٤) العدد ١٣٣، ١٥٢، والآجري، المصدر نفسه، ص ١٦١، السطر ٣.

(٤٥) في الأخبار الأعداد ١٥٣ ـ ١٥٨، احتُج بعدة علماء لتبيين حرمة الشطرنج. ذُكر النرد في الخبر العدد ١٥١ وأُشيرَ إليه في الخبرين العددين ١٥٢ و١٥٥، والآجري، المصدر نفسه، ص ١٦١، السطر ٣.

(٤٦) انظر أدناه الفصل السادس، الهامش ١٥١.

أو مرتين كعرض الصور[٤٧]، وكلام السوء والشتائم البذيئة[٤٨]، والاشتباكات بين الفتيان[٤٩]، والتكسب بقرد[٥٠] *، وحرمان الأخوات من حقهن في الميراث[٥١]، والتغبير (وهو نوع من السماع)[٥٢]، والنياحة على الميت[٥٣]، واستخدام الصيادين الضفادع والفئران طعماً (للأسماك* على وجه الاحتمال)[٥٤]، يجيب ابن حنبل عن السؤال حول النقطة الأخيرة من قائمة المنكرات التي عرضناها، بطريقة من عاش بمعزل عن شرور هذا العالم.

ثانياً: أُطر المنكرات

يمكن ترتيب الأماكن التي تقع فيها المنكرات الواردة في الأجوبة عن سلم متصل، يمتد من داخل البيت إلى الأماكن العامة.

تتم قلة منها داخل البيت أو الأسرة. تتناول مثلاً، فتوى إحجام شخص عن نهي قريبه*، وفق نزعة شائعة بين الناس[٥٥]، وأخرى حرج آخر لا تتوضأ أمه ولا تصلي بطريقة صحيحة[٥٦]، وتعالج أخريان نهي الوالد[٥٧] والوالدين[٥٨] :

---

(٤٧) انظر الجواب الذي أورده ابن قدامة، **المغني وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي**، ج ٧، ص ٨، السطر ٤، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٣٤ س٧.

(٤٨) العدد ١٥ (كلام سوء)، ٦٨ (رجلان يدعو كلاهما الآخر ابن الزاني).

(٤٩) العدد ٢٧.

(٥٠) العدد *١٠٤، حيث أورد رأي ابن راهويه، وانظر العدد ١٠٥.

(٥١) العدد ٨٤.

(٥٢) العدد ١٠٣؛ حول الموقف من التغبير، انظر آراء ابن حنبل وآخرين في الأخبار الأعداد ١٨٢ ـ ١٩٣؛ وحول الكلمة، انظر: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893), p. 2223a.

(٥٣) العدد ١٦٢. في المقابل أجاز ابن حنبل قراءة القرآن في الجنازة ـ التي كان في البداية ينكرها ـ بعدما سمع بسابقة لها حجية (العدد ٢٤٠ت، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٢١، السطر ١٠)*.

(٥٤) النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٧٥، العدد ١٩٥٨.

(٥٥) العدد ٦٤.

(٥٦) أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٩، السطر ١١. حتى إن رفضت التعلم من ابنها بحجة أنها أكبر منه، ينبغي ألا يهجرها، وأن يستمر في تعليمها ووعظها برفق.

(٥٧) ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٥٠٥، السطر ٤. يجب أن يتكلم المرء من دون غلظة أو يذهب؛ والأب ليس كالأجنبي.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٠٥، السطر ٣.

في المثال الأخير، سئل عن رجل له أبوان، ولهما كرم، وهما يعصران عنبه ويجعلانه خمراً فيبيعانه، فأجاب: يأمرهما وينهاهما فإن لم يقبلا منه يخرج، ولا يأوي معهما[٥٩]. وهناك خارج نطاق الأسرة بحصر المعنى لكن قريباً منها في المكان الساكن (الكاري، المستأجر). ويستشيط ابن حنبل غضباً من رجل يستمر في السكنى مع مطلقته[٦٠] *.

تقع منكرات عدة في ديار الآخرين: تنتمي إلى هذا الصنف جلّ الأجوبة المتعلقة بمنكرات يفعلها الجيران[٦١]. وتعالج أخرى حالات يدعى فيها المرء إلى بيت آخر فيكتشف فيه منكراً[٦٢]، وأخرى تصل فيها إلى سمعه، وهو في الشارع أنغام ملاه منبعثة من أحد البيوت[٦٣].

أخيراً، قد تلاقيه منكرات في أماكن عامة؛ كأن يجد في الطريق صبيان كتّاب يقتتلون[٦٤]، وجيراناً يشربون الخمر ولا يبالون بغيرهم[٦٥]. وحيثما يمر بأناس يأتون منكرات أو يمرون به، فالمكان غالباً هو الشارع[٦٦]. ويحدث أيضاً أن يلاحظ في السوق أحداً يبيع ملاهي[٦٧] بل حتى خمراً[٦٨]، وفي المسجد رجلاً لا يصلي بالوجه الصحيح[٦٩]. يحملنا جواب آخر

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٥، السطر ٨، نقلاً عن: النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٣٦، العدد ١٧٦٨.

(٦٠) العدد ٨١. بخصوص الساكن انظر أدناه الهامش ٢٢١.

(٦١) الأعداد ٧، ١٢، ٢١، ٥٠ت، ٥٣، ٥٧ت، *٦١، ٦٣، ٧٣ت، وانظر ٧٢. في الخبر العدد ٧، يجعل مخطوط القدس فعل الجار على باب داره (و٢أ س١٤). في الخبر العدد ٧٤، ذُكر أن المنكر وقع في دار جار؛ أما في ٧٣ فقد وقع في الشارع. يعيش الحنابلة في وسط متنوع دينيا كما يتضح من جواب لابن حنبل على سؤال عن رجل له جار رافضي هل يسلم عليه (أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٤، السطر ٦).

(٦٢) انظر أدناه، الهامش ١٣٩.

(٦٣) الأعداد ٧٥، *٧٦، *٧٨.

(٦٤) العدد ٢٧.

(٦٥) العدد ٧٣.

(٦٦) العدد ٦٨، ١١١، ١٢٤، ١٣٣، ١٥٢.

(٦٧) العددان ١٦، *١٢٩.

(٦٨) يشير عنوان أحد فصول كتاب الخلال إلى أوعية الخمر التي يلاقيها المرء إلى الأسواق (الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٤، السطر ٢)؛ لكن الأجوبة التالية (الأعداد ١١٠ ـ ١١٢) لا تحدد المكان على نحو صريح.

(٦٩) العدد ٨٧. في حالات أخرى من الصلاة غير الصحيحة (انظر أعلاه الهامش ٤٢) لم يحدد المكان.

بعيداً، إلى بلاد السواد، أي إلى الريف حيث نجد ذميين(٧٠).

يلاحَظ أن الحالات التي تناولتها الأجوبة، باستثناء الأخيرة، لا تأخذنا خارج النطاق المحيط بالبيت لحياة المواطن الحنبلي العادي. تلك نقطة (جديرة بالملاحظة) سأعود إليها.

ثالثاً: الرد على المنكرات

سنتناول هنا: من يجب أن يرد على المنكر وكيف، وشروط سقوط وجوب النهي على المسلم.

لا تقدم الأجوبة عمن يجب أن يغير المنكر، إلا شيئاً زهيداً. هناك إشارات بسيطة عن وضع العبيد والنساء. يستفاد من جواب لابن حنبل أن العبد غير مستثنى من فريضة الأمر والنهي(٧١)؛ ويتعلق آخر بحالة امرأة لا يصلي زوجها، فتأمره لكنه يرفض: يرى ابن حنبل أن عليها أن تطلب الطلاق(٧٢) *. لا توجد إشارات إلى نساء معاصرات قمنَ بتلك الفريضة علانية، لكن هناك خبر امرأة كانت تأمر وتنهى في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام حاملة سوطاً(٧٣). لنا أن نحدس أن النهي عن المنكر واجب على كل مسلم مكلف، لكن لم تنص على ذلك صريحاً أي فتوى(٧٤). وبإمكاننا أن نتوقع، في بعض المجالات على الأقل، أن العلماء مدعوون إلى الاضطلاع بدور قيادي، لكن لا توجد في الأجوبة إشارة إلى ذلك أيضاً (أبداً)(٧٥).

---

(٧٠) العدد ١٢٢ (انظر أدناه الهامش ١٥٥).

(٧١) العدد ١٥٠، حيث يقول ابن حنبل لعبد يرسله سيده إلى جماعة يلعبون الشطرنج إنه يجب أن ينهاهم عن منكرهم. كان سؤال العبد فقط هل يجب أن يسلم عليهم (حول هذه القضية، انظر أدناه الهامش ٨٢، وأحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب الزهد**، حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف، ٢ ج (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ٢٧٥، السطر ١٧.

(٧٢) أحمد بن محمد بن حنبل، **أحكام النساء**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٨٦)، ص ٦٢، العدد ٢٠٥.

(٧٣) العدد *١٠٦؛ نقل خبرَها أحمد بن حنبل. حول المرأة المذكورة، سمراء بنت نهيك، انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٧٣.

(٧٤) استشهد بقول سفيان الثوري (ت ١٦١/٧٧٨) عن «الخصال الثلاث» [المطلوبة في من يأمر وينهى] (العدد *٣٢، انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٤٢)، لكنه قول ذو طابع أخلاقي وليس حكماً فقهياً يحصر الأمر والنهي في العالم العامل بما يقول الرفيق في أمره ونهيه.

(٧٥) في موضع آخر يشدد ابن حنبل على واجب العلماء تصحيح الصلاة (انظر أعلاه الهامش ٤٢).

تحظى باهتمام أكبر مسألة كيفية النهي. يمكننا بحثها على أساس التقسيم إلى الأساليب الثلاثة التي وردت في الحديث: اليد، واللسان، والقلب وهو أضعف الإيمان(٧٦)، سنتناولها بالترتيب العكسي.

الإنكار **بالقلب**، وهو كما نتصور، دون المستوى الأمثل، ويدعوه ابن حنبل تسهيلاً(٧٧). لكن، كما نعلم، أقرته مرجعيات على أعلى مستوى: الصحابي عبد الله بن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢ب)(٧٨) والحديث الشريف. وموقف ابن حنبل هو أنه يرجو ألا يكون على الإنسان شيء (إثم)(٧٩)، لكن يبدو أن الأفضل في غياب الموانع(٨٠) فعل شيء(٨١). ولا يوجد في المادة التي بين أيدينا ما يُظهر في الإنكار بالقلب أكثر من شعور باطن(٨٢)، بحيث يمكن أن نساوي بين عبارتي «بالقلب» و«في القلب».

لكن كما توحي لفظتا «الأمر» و«النهي»، فإن أسلوب الإنكار المفروض في غياب ما يخالفه، هو القول **باللسان**. وتُستخدم كلمات عدة بهذا المعنى

---

(٧٦) في الخبر العدد ٢٦، قدم ابن حنبل الأساليب الثلاثة بهذه الصيغة وإن لم يشر بنحو صريح إلى الحديث. لم يورد الخلال الحديث بصفته تلك في أي موضع، لكن لفظه يظهر كذلك في الخبر ١٠٩ وجزئياً في عدد ١٩؛ في الخبر ١٨ أشير إليه بعبارة حديث أبي سعيد (: الخدري (ت ٧٤/ ٦٩٣) الصحابي الذي نقله). يحتمل كذلك أن استخدام كلمة «غير» بكثرة بمعنى الإنكار بغض النظر عن أسلوبه (انظر مثلاً الأخبار الأعداد ١ و٥ و١٣) أتى من ذلك الحديث. وقد عرضناه في الفصل الثالث من القسم الأول.

(٧٧) العدد ١٨.

(٧٨) العدد ١٢. انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥١.

(٧٩) الأعداد ١٣ ـ ١٦، ٢٥. (في الخبر عدد ١٦ سقطت كلمة «بقلبه» من نص مخطوط القدس، ورقة ٣أ، السطر ٧).

(٨٠) كالخوف (العدد ١٢ت، ١٦) والعجز (الأعداد ١٥، ١٩، ٢١) أو عدم تأثير الإنكار السابق (العدد ٢١).

(٨١) العدد ٢٥.

(٨٢) هناك ما يوحي أحياناً بمقاطعة فاعل المنكر في كلام سائلي ابن حنبل (العدد ٨٤، أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد**: **(عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، ص ٢٧٩، السطر ١٣؛ انظر كذلك العدد ٥٤)، وفي أحد الأجوبة قال ابن حنبل إن لاعبي الشطرنج والنرد ليسوا ممن يسلم عليهم (الآجري، **تحريم النرد والشطرنج والملاهي**، ص ١٦١، السطر ٣؛ إسحاق بن راهويه على الرأي نفسه لكن يجب في نظره إن أراد المرء أن يبين لهم ضلالهم أن يبدأ بالتسليم عليهم. لكن تلك الأجوبة لا ترتبط بالتغيير بالقلب كما هو الشأن عند بعض علماء الإمامية (انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ٨١ت).

إلى جانب فعلي «أمر»[٨٣] و«نهى»[٨٤]. فربما قال[٨٥] الناهي لفاعل المنكَر أو وعظه[٨٦] أو نصحه[٨٧] أو وبّخه[٨٨] أو صاح[٨٩] به وما شابه ذلك[٩٠]. وينقل الكاتب أحياناً قول ابن حنبل الحرفي في الحالة التي يروي وقائعها، كيوم صلّى بجانب رجل كان لا يتم ركوعه ولا سجوده، فقال له: يا هذا أقم صلبك في الركوع والسجود وأحسن صلاتك[٩١]. لا يحمل جلّ هذا التنويع اللغوي معنى على مستوى الموقف الفكري. لكن هناك مبدأً يحكم اختيار الكلمات: إن كان المعنى الذي تؤديه واحداً، فالأحسن أن يأمر المرء وينهى برفق[٩٢]. فقد تدفع مخاطبة رجل بغلظة، ليحسن صلاته، إلى الإصرار على طريقته الخاطئة[٩٣]. لكن حتى إن كان يجب بوجه عام مخاطبة الناس بلين، فهناك حالات تكون فيها الغلظة في موضعها: إذا كان فاعل المنكر فاجراً مجاهراً بالمعصية[٩٤]، أو إذا تمادى جار في صنع الخمر بعد نهيه[٩٥]، أو إذا سوّل الاستهتار بالدين للجيران الشرب في الطريق العامة[٩٦]. ويمكن أن يكون نعت رجل بالفاسق مثالاً

(٨٣) انظر مثلاً الأخبار الأعداد ١٦، ٧٤ و٨٧. في عدد ١٦ نجد عبارة «يأمر بلسانه»، وردت كذلك العبارة «يأمر بالمعروف بيده»، انظر العدد ٢٩، راجع كذلك العدد ٥٥.

(٨٤) انظر مثلاً الأعداد ٧، ٥٠ و٥٣.

(٨٥) انظر مثلاً الأعداد ٦٤، ٨٥ و٨٧. في الخبرين العددين ٥٦ و٧٥ استُخدمت لفظة «تكلم». أحياناً يتم التبليغ بصفة غير مباشرة (العددان ٣٦، ٢٤١).

(٨٦) انظر مثلاً الأعداد ٥٧، ٨٠ و٨٨، وانظر كذلك عبارة «تذكره الله» في الخبر العدد ٨٠.

(٨٧) العدد ٨٤.

(٨٨) العدد ٧٣.

(٨٩) العددان ٨١ و٩٥.

(٩٠) في الخبر العدد ١٩ نجد عبارة «غيرت بلسانك» حيث تنعكس صيغة حديث المنازل الثلاث.

(٩١) العددان ٨٦ و٢٤٠.

(٩٢) يجب في الحالات العادية المداراة والرفق واجتناب الغلظة (العدد ٣٣). أُشير في ٣ مواضع إلى ترفق أصحاب ابن مسعود مع فاعلي المنكر إذ يخاطبونهم بكلمة: «مهلاً» (العددان *٣٤ت، *٥٥). بالنسبة إلى الرفق انظر كذلك الأعداد ٣٠، *٣٢، ٤٦، وأبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٩، السطر ١٤. يوصي إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١/٧٧٧ت) بالتعريض [: الإلماع والتلميح] وينهى عن التبكيت (عدد *٤٢، انظر كذلك أعلاه الفصل ٤ الهامش ٢٤٤)؛ يوصى في خبر آخر بالوعظ سراً لا علانية (العدد *٤٥، انظر أعلاه الفصل الرابع الهامش ٢٥٤).

(٩٣) الأعداد *٣٨، *٤٣ و٤٦ (أو [على الأقل] كذلك أفهم هذا الخبر).

(٩٤) العدد ٣٣.

(٩٥) العدد ٧.

(٩٦) العدد ٧٣.

للإغلاظ في القول، كما يستفاد من نص جواب أورده الخلّال[٩٧].

أما الأسلوب الأخير، التغيير **باليد**، فيغطي طيفاً شاسعاً من الأفعال[٩٨]. يتمثل واحد من أوسعها انتشاراً في كسر الأشياء المنكرة. على سبيل المثال، الإجراء الذي يُتخذ عادة ضد الملاهي هو كسرها[٩٩]، (لكن ابن حنبل لم يذكر كسر الآلة على رأس صاحبها ـ كما أشار أحد كبار علماء السلف[١٠٠] ـ ولم يكن ذلك يوافق أسلوبه في التعامل مع المنكرات). وتُعامل أواني الخمر بالطريقة نفسها[١٠١]، مع الاكتفاء أحياناً بإراقة الخمر أو إفسادها من دون إتلاف الوعاء[١٠٢]. كذلك تُقلب ألواح الشطرنج أو تُرمى[١٠٣]، فتتفرق قطعه.

وهناك صنف آخر من الأفعال يستهدف شخص فاعل المنكر. يشمل ذلك تفريق المتشاجرين[١٠٤]، كما فعل ابن حنبل لما رأى على جانب الطريق فتياناً يتشاجرون[١٠٥]، وإخراج امرأة من بيت مطلقها الذي استمر في السكنى معها[١٠٦]، وقد يصل إلى حد تهديد فاعلي المنكر[١٠٧]،

---

(٩٧) العدد ٧، لكن الكلمة في مخطوط القدس (الورقة ٢أ، السطر ١٥) هي نباذ.

(٩٨) أحياناً لا تحدد طبيعة الفعل (الأعداد ١٨، ٢٥، ٢٩، ١٠٩).

(٩٩) انظر مثلاً: الأعداد ١١٣، ١١٥ت، ١١٩، ١٢١، ١٢٣ ـ ١٢٥، ١٢٩ت. (لا ضمان فيها، انظر الأعداد ١٣٢ت، ١٣٦، ١٣٩ت). في كل هذه الأمثلة استُخدم فعل «كسر». هناك أحياناً أفعال أخرى: «شق» في حالة قصبة، «شقق» و«خرق» في حالة الدفوف (الأعداد *١٣٧ ـ ١٣٩، *١٤٣)، وإن استُعمل معها كذلك فعل «كسر» (العددان ١٣٩، ١٤٢ت). عموماً لا يحبذ ابن حنبل كسر الدفوف (انظر أعلاه الهامش ٢٢) *.

(١٠٠) العدد *١٢٦؛ انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٥١.

(١٠١) يمكن كسرها (الأعداد ١١١ ـ ١١٣، ١٢١) أو شقها (العدد ١١٠). استُخدم فعل «كسر» في العدد ١١٢ لقنينة وقربة دون تفريق، وفي العدد ١٢١ لقربة.

(١٠٢) في العدد ١١٠ ذُكر أن الأفضل حل زق الخمر، فإن تعذر جاز شقه. لكن في العدد ١١٢ فُضل الكسر على الإراقة، بينما أشير في ١٢٢ بالإراقة (انظر كذلك العدد ١٣٤). يجوز كذلك إفساد النبيذ بإلقاء ملح أو ما شابه ذلك فيه (العدد ٨٥).

(١٠٣) العددان ١٣٣ و١٥٢.

(١٠٤) العدد ٢٦. ورد الخبر أيضاً في كتاب ابن حنبل، الورع (انظر أعلاه الهامش ٩)، وأشار إليه: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 389, note 18.

(١٠٥) العدد ٢٧.

(١٠٦) العدد ٨١، و٨٢.

(١٠٧) العدد ٧٤، وابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١٨، السطر ٣ (في حالة سكير يسب الدين).

وضربهم[١٠٨]، لكن مستوى العنف المشار إليه منخفض. ولا مجال لاستخدام سيف أو سلاح آخر[١٠٩]، حتى الآجر المتوافر في كل مكان؛ وتتعلق الحالة الوحيدة التي نجد فيها ابن حنبل يوافق على الضرب بفتيان تشابكوا بالأيدي[١١٠]. وتتمثل طريقة مواجهة المنكر، في حالات قصوى، بالابتعاد عن المشهد، كأن يُدعى المرء إلى بيت لغسل ميت، فيسمع طبلاً ولا يستطيع كسره فيخرج[١١١].

تفترض كل الردود المذكورة أن المرء يقوم بها فردياً. وقد لا يكون له خيار آخر، ففي إحدى الحالات، يسمع رجل كلاماً فاحشاً وليس معه أعوان لمساعدته على مواجهة الجاني[١١٢]. لكن قد يستطيع الاستعانة بجار[١١٣]، أو حشد الجيران لتخويف صاحب المنكر[١١٤]، أو الاستعانة بالغير على مغنين تمادوا في هرجهم[١١٥]. وقد يكفي إحداث ضجة لجمع الناس، كما أجاب ابن حنبل بخصوص مارة رأوا مغنين يتلوون في علية[١١٦]، فاستخدم الزاهد محمد ابن مصعب (ت ٢٢٨/ ٨٤٣) طريقة شبيهة: كان إذا سمع صوت عود أو طنبور من دار، أرسل إليهم أن أرسلوا إلي ذلك الخبيث، فإن أرسل إليه كسره، وإلا قعد على الباب يقرأ فيجتمع الناس، فلا يدع حتى يخرج إليه فيكسره[١١٧]. قد

---

(١٠٨) العدد ١٠٧.

(١٠٩) العدد ٢٨. يظهر استخدام سوط فقط في خبر عن سمراء بنت نهيك (العدد *١٠٦، انظر أعلاه الهامش ٧٣).

(١١٠) العدد ١٠٧ («الفتيان يتمردون» ـ وأُضيف في عنوان الفصل «باللعب»)، لا يرى ابن حنبل بأساً من ضربهم. في المقابل سأله في ٣٠ رجل عن الضرب باليد فرد: «الرفق». إن نصح الابن أمه بأن تتوضأ وتصلي فلم تستمع إليه لا يجوز له أن يضربها (أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٩، السطر ١٣، انظر أعلاه الهامش ٥٦). حول حد الجلد المنوط بالسلطان، انظر أدناه الهامش ١٦٨.

(١١١) العدد ١٣٠.

(١١٢) العدد ١٥.

(١١٣) العدد ١٠٩.

(١١٤) العدد ٧٤.

(١١٥) العدد ٥٤.

(١١٦) العدد ٧٥ («لعل الناس كانوا يجتمعون»)

(١١٧) العدد *٧٦، *٧٨؛ وانظر أعلاه الفصل الرابع، الهامشان ١٥٩ و٢٠٤. حول محمد ابن مصعب الذي كان يعد من أجود القراء انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٣، ص ٢٧٩ ـ ٢٨١، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٢٠ت.

نتوقع أن تقود هذه المواجهات إلى تجاوزات، لكن لم يشر المصدر إلى حدوث أي مشادة[118].

بإمكاننا الآن الانتقال إلى الظروف التي تُسقط الفريضة. هناك ثلاثة أسباب رئيسة لسقوطها: الخوف على النفس، ورفض فاعل المنكر النهي، والستر.

يُسقط الخوف على النفس وجوب الإنكار إلا بالقلب، فليس على المسلم أن ينهى إذا خشي على نفسه[119]، أو خاف عنف سكير خطير[120]، أو وجد نفسه أمام واحد ممن قال سائل «إن منهم من يُخاف منه»[121]، وليس عليه، بوجه خاص، أن يفعل شيئاً تجاه فاعل منكر يحمل سلاحاً[122]. وليس عليه أن ينكر بيع الطنابير في السوق إلا إن لم يخف على نفسه[123]، وهلم جراً[124]. يجب، لا محالة، أن يتحمل في النهي عن المنكر قدراً من الأذى، كأن يُشتم[125]، لكن الإشارتين إلى الاستشهاد في القيام بالفريضة اللتين وردتا في أجوبة الخلّال[126] لا تتعلقان بحادثة معاصرة، فعلى الرغم من تذكير ابن

---

(118) قابل أنشطة المحتسبة (انظر أدناه الهامش 137).

(119) العدد 8. في مخطوط القدس، نُسب هذا القول إلى إسحاق بن راهويه (الورقة 2أ س16).

(120) العدد 12.

(121) العدد 13.

(122) العدد 16.

(123) يبدو أيضاً أن مغزى الخبر عدد 47، على ضوء نص: أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص 278، السطر 3، هو أن الخوف يُسقط وجوب الأمر والنهي؛ انظر كذلك عدد *39. يحتمل أن الحالات التي لا يقدر فيها المرء على تغيير المنكر أو ليس له من القوة ما يمكنه من مواجهة فاعله (انظر مثلاً العددان 15 و63) تدخل في الإطار نفسه.

(124) العدد 4 (حيث ذُكر السيف والعصا)، والعدد 5 (ضمناً، ذُكر السيف والسوط)؛ انظر العدد *9 (حيث ذكر شعيب بن حرب (ت 196/ 811ت) السيف والسوط، انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش 146)، و*17 (حيث ذكر وكيع بن الجراح (ت 196/ 812) السيف والسوط).

(125) العدد 47. انظر كذلك العدد 29، حيث يعلن ابن حنبل أن لا علاقة للحديث القائل إنه ينبغي على المؤمن ألا يُذل نفسه (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش 53) بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(126) انظر العددان 2 و3. الأول عن شخص يدعى أبا مروان (انظر أدناه الهامش 156). في الثاني ينوه ابن حنبل برجل يدعى ابن أبي خالد (لم يحدده أكثر من ذلك) وعمله الشجاع (الذي لم يحدده) ملاحظاً: «قد هانت عليه نفسه»؛ استُخدمت العبارة نفسها للإشادة ببلال بن رباح (ت ت =

حنبل بهذا النوع من البطولات، إلا أنه لا يأمر به. وفي موضع آخر، سئل عن رجل يأخذه الشراة ويقولون تبرأ من علي وعثمان وإلا قتلناك*، فأجاب: إذا عُذب وضُرب فليصر إلى ما أرادوا (والله يعلم منه خلافه)(١٢٧).

ماذا يحصل إذا نهيت أحداً عن منكر، فلم يبال بنهيك؟ في بعض الحالات يتطلب الموقف تصعيداً: إن لم يسمع وعظك فأغلظ له(١٢٨)، وأرق خمره(١٢٩)، وخذ الشطرنج وارم به(١٣٠)، واستعن بالجيران وخوّفه(١٣١). لكن رفضه في حالات أخرى يدعو إلى الانسحاب: إن بدا مثلاً أن جارك، على الرغم من دعواتك المتكررة، مصرّ على المنكر ويستخف بوعظك، فدعه وشأنه: حاول مرة أو اثنتين أو ثلاثاً ثم دعه، وماذا عساك تفعل غير ذلك(١٣٢)؟ إن صليت في المسجد، ورأيت أناساً لا يصلون بطريقة صحيحة، فكلمهم في ذلك حتى إن كانوا أغلبية المصلين، لكن بعد مخاطبتهم مرتين أو ثلاثاً بلا جدوى، دعهم وشأنهم(١٣٣). وبصفة عامة، إن نهيت أحداً فلم يستمع أو لم ينته، فانصرف(١٣٤).

أخيراً، قد يُسقط وجوبَ النهي مطلبُ احترام حياة الناس الخاصة(١٣٥). ويحد هذا أي ممارسات من قبيل اقتحام بيوت الناس عنوة. وابن حنبل هو الذي روى الحوار، حيث أبدى سفيان الثوري (ت ١٦١/٧٧٨) معارضته

= ٢٠/٦٤٠) الذي صبر على تعذيب مشركي مكة (انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٧)، ص ٧٠، السطر ١٦ وص ٧٢، السطر ٨).

(١٢٧) النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٧٥، العدد ١٩٥٧.

(١٢٨) العدد ٧.

(١٢٩) العدد ١٢٢.

(١٣٠) العدد ١٣٣.

(١٣١) العدد ٧٤. انظر أسلوب محمد بن مصعب (العددان *٧٦، *٧٨؛ انظر أعلاه الهامش ١١٧).

(١٣٢) العدد ٢١.

(١٣٣) العدد ٨٧.

(١٣٤) العددان ٤٨ و٥٥. انظر كذلك الأعداد ٥٣، ٥٦ ـ ٥٨، *٦٩، *٨٩ت.

(١٣٥) من المبادئ الثلاثة الكبرى [التي تستند إليها حرمة الحياة الخاصة] (انظر أعلاه الفصل ٤)، لا يُذكر هنا بنحو صريح سوى واجب الستر. يستشهد بالحديث عقبة بن عامر (ت ٥٨/٦٧٧ت) في العدد *٦١ (انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٦٥)، تظهر كذلك كلمة مشتقة من جذر «ستر» في الخبرين العددين ١١٤ و١٥٢.

القوية لأنشطة المحتسبة[١٣٦] (أي القائمين بخطة الحسبة الشرعية على ما يبدو) الذين يهجمون على بيوت الناس متسورين لمباغتتهم[١٣٧]. وإن وجد أحد نفسه في بيت غيره بسبب مشروع، ولاحظ فيه منكراً، فالشأن مختلف[١٣٨]، كرجل دخل منزل رجل بمناسبة ما، وتركه صاحبه وحده ريثما يقضي شأناً له، فرأى قنينة بقربه وفتحها، فوجد فيها نبيذاً. لم يلمه ابن حنبل على التجسس، وقال إنه كان يجب أن يلقي فيه (أو شيئاً) ليفسده[١٣٩]. والشأن مماثل في حالة رجل يدعى لغسل ميت، فيكتشف في البيت منكراً[١٤٠]. لكن ابن حنبل، بوجه عام، يعارض التفتيش بقصد اكتشاف المنكرات أو التحقق من وجودها. وإن سمعت عزفاً لا تعلم مصدره، فليس من شأنك البحث عنه: «لا تتقص ما غاب»[١٤١]. ينطبق المبدأ نفسه في حالة رجل يعيش مع مطلقته، في ما يبدو، ويزعم أنه عقد عليها بعد الطلاق[١٤٢]. كذلك إذا رأيت قنينة وأنت تشتبه في أنها تحوي خمراً، دعها ولا تتحر أمرها[١٤٣]. هناك تمييز مهم داخل المنكرات من ملاه ومسكرات بين المكشوف والمغطى، كعود سُتر بقماش[١٤٤]، إن رآه الرجل مكشوفاً كسره[١٤٥]، وإن كان مغطى لا يكسره

---

(١٣٦) حول المحتسب المنصوب انظر أدناه الفصل السابع عشر، الهامش ١٧.

(١٣٧) العدد *٣٢؛ انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٦٦. يرى فان إس أن الحنابلة المتأخرين ربما وجدوا مبرراً لاقتحام ديار الناس في أجوبة ابن حنبل؛ لكن الأجوبة التي ذكرها لا تبرر حقاً ذلك السلوك. انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 2, p. 389, note 21.

(١٣٨) لكن لاحظ القصة المذكورة أعلاه الهامش ٣٥ حيث يقول ابن حنبل إن الرجل راع في منزله ومسؤول عما فيه وليس للخارج أن يغير على الداخل شيئاً (أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٥٤، السطر ٦). ربما يحب أن نرى ذلك في سياق اختلاف في آراء الفقهاء كما في المثال.

(١٣٩) العدد ٨٥.

(١٤٠) الأعداد ١٣٠، ١٤٢ و١٦٣. في ٩٨ السياق زيارة مريض (إقرأ مريض كما في مخطوط القدس (و ١٠أ س١٨) عوض ربض).

(١٤١) العدد ٧٠، وكذلك العدد ٧١.

(١٤٢) العدد ٨٠، مع الاستشهاد برأي الحسن البصري.

(١٤٣) العدد ١١٧. قابل مع حكمه في الخبر العدد ٨٥، حيث كان السائل قد فتح القنينة (انظر أعلاه الهامش ١٣٩).

(١٤٤) حول هذا المثال انظر: العدد ١١٦.

(١٤٥) الأعداد ١١١ ـ ١١٣، ١١٥ و١٢٣ت، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٢٣، السطر ٤. وصف أبو بكر المروذي كيف لاقى مرة امرأة معها طنبور مكشوف؛ فأمسكه وكسره وداسه. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ/[١٩٣٠م])، ص ٢٨٥، السطر ٥.

بحسب أغلبية الأخبار(١٤٦)، وإن كانت أقلية منها تقيد هذا الرأي المتساهل أو تعكسه. كأن رأى الرجل الطنبور أو الطبل مغطى، إذا كان يثبته أنه طنبور أو طبل كسره(١٤٧)، أو يرى القنينة مغطاة وهو يعلم أن فيها شيئاً، إذا علم أنه مسكر كسرها(١٤٨). وإذا غطى اللاعبون، في المقابل، رقعة الشطرنج أو دفعوها وراءهم ليستروها، فليس عليه أن يفعل شيئاً(١٤٩). لكن في حالة الرجل الذي يعيش مع مطلقته (والحالة هنا غير التي تقدمت) تصبح حرمة الحياة الخاصة اعتباراً ثانوياً نظراً إلى شناعة المنكر. في الحالة التي رُفعت إلى ابن حنبل، طلب الرجل من صاحبه ألا يخبر أباها بما حصل، لكن واجبه أن يخبره حتى يفرق بينهما(١٥٠).

رابعاً: السلطان

يسترعي الانتباه في هذه الصورة لأداء فريضة النهي اليومي بين الحنابلة الأوائل، غياب أمرين، أحدهما ضمناً والآخر بنحو صريح.

إن ما يغيب ضمناً هو أي نزعة عند الحنابلة إلى الذهاب إلى نواح أخرى من المدينة من أجل النهي عن المنكر فيها. لا توجد أي إشارة إلى محاولة القيام به في أحياء أقل تعاطفاً مع قيمهم. لا نراهم يبحثون عن وعاظ معتزلة للتشنيع والهجوم عليهم أو ينظمون حملات على المواخير أو يتدخلون في ملاذ الطبقة العسكرية والسياسية المتنفذة. ولا غرابة في ذلك، فهم يبدون من تلك الأجوبة غير مجهزين لمواجهة الأغلبية المنحرفة، وهم لا يرجون السيطرة على أحيائهم، ناهيك بغيرها.

ويغيب بنحو صريح السلطان: فهم لا يرغبون في التصادم ولا التعاون معه. وأوضحت الفتاوى، من دون أدنى لبس، أنه ينبغي عدم استهداف

---

(١٤٦) الأعداد ١١١، ١١٣ ـ ١١٦، ١١٨.

(١٤٧) العدد ١١٩. يعلن في الخبر العدد ١٢١ من دون تقييد أنه ينبغي عدم كسر الآلة المغطاة بقطعة قماش حتى إن عُلم ما هي. يلاحظ أبو يعلى بن الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦) اختلاف الآثار المنقولة عن ابن حنبل حول المنكر المغطى إن عُلم ما هو، واستشهد ببعض الأجوبة التي أوردناها. انظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦)، ص ٢٩٦، السطر ١٨.

(١٤٨) العددان ١٢٠، و١٢١.

(١٤٩) العدد ١٥٢.

(١٥٠) العدد ٨٣. الظاهر أنه يجوز له كذلك أن يخرجها بنفسه من بيت زوجها (العدد ٨٢).

السلطات بالنهي عن المنكر، على الرغم من منكراتها الكثيرة البيّنة للعيان. صرح ابن حنبل أنه ينبغي عدم التعرض للسلطان، «فإن سيفه مسلول وعصاه»[151]. واستشاره صاحبه المروزي أحمد بن شبويه (ت ٢٢٩/ ٨٤٣) الذي قدم بغداد على أن يدخل على الخليفة ويأمره وينهاه، فقال له: إني أخاف عليك ألا تقوم بذلك[152]. ولقد ناشده هو نفسه عمه إسحاق بن حنبل (ت ٢٥٣/ ٨٦٧) أن يغتنم فرصة استدعائه إلى قصر المتوكّل (ح ٢٣٢ ـ ٢٤٧/ ٨٤٧ ـ ٨٦١) ليأمره وينهاه فرفض[153]. استشهد بهذا الصدد، بقولة سفيان الثوري البليغة: «إذا انفتق البحر فمن يسده»[154]؟ ليس الأسلوب أسلوبه، لكن الرأي رأيه. في أمر أبسط وأقرب إلى واقع الحياة اليومية، سئل عن خمار ذمي يبيع الخمر علناً في إحدى قرى السواد وبعلم السلطة، فكان جوابه: إذا كان ذلك بتواطؤ السلطة فينبغي ألا تعرض نفسك إلى الضرر[155]. هناك خبر واحد

---

(١٥١) العدد ١٩.

(١٥٢) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٧، السطر ٢١، استشهد به: Henri Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997* (Damas: Institut français de Damas, 1958), p. 53, note 2.

(مع خطأ في قراءة «شبويه» حيث قرأه «سيبويه»).

تظهر بقية القصة عند: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ٣، ص ٤٩١، السطر ١٣. هنا يحيل ابن حنبل صاحبه المتحمس إلى بشر الحافي (ت ٢٢٧/ ٨٤١ت) الذي يقول له هو أيضاً: أخاف أن تخونك نفسك، ولئن فعلتَ فقتلك الخليفة كنت سببا في دخوله النار. يؤيد ابن حنبل بقوة رأي بشر؛ لكنه هنا أقر حديث «كلمة حق أمام سلطان جائر» (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨) لما ذُكر به.

(١٥٣) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١١٢، السطر ٣ (في الرواية الموازية عند ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ٣، ص ٤٩٢، السطر ٦، يجب أن نقرأ «حنبل» مكان «إبراهيم»). ناشده عمه وسأله الدخول على الخليفة ليأمره وينهاه، وقال له: إنه يقبل منك، وهذا إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨/ ٨٥٣) يدخل على ابن طاهر فيأمره وينهاه. فقال له ابن حنبل: تحتج علي بإسحاق؟ فأنا غير راض بفعاله. ما له [: الخليفة] في رؤيتي خير ولا لي في رؤيته خير. تفيد المصادر أن ابن حنبل كان يقدر ابن راهويه كثيراً (انظر مثلاً: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٦، ص ٣٥٠، السطر ٨)، وأن علاقات ابن راهويه بعبد الله بن طاهر كانت حسنة إن لم نقل ودية..

(١٥٤) العدد *٢٠ (انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٤٧). تنقل المصادر الحنبلية المبكرة قولاً بالمغزى نفسه لابن عباس (ت ٦٨/ ٦٨٧ت) (انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٥٢) ولميمون ابن مهران (ت ١١٧/ ٧٣٥ت) (انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٥٧).

(١٥٥) العدد ١٢٢ (بدلاً من «ليس» إقرأ «فأيْش» كما في مخطوط القدس، ورقة ١٢أ س١٣). لاحظ مع ذلك أن عنوان الفصل الذي يسبق مباشرة هذا الخبر يقدم عن الوضع صياغة مختلفة: ليس =

يوحي بتحبيذ الاستشهاد في القيام بالواجب في وجه عداء السلطة لذلك النشاط[156]. أما الخروج على السلطان فاستُبعد كلياً[157]. ليس لأن الله فرض طاعته فحسب، بل لأن الدولة أيضاً أقوى من آحاد الرعية بكثير، وفي مواجهتها خطر، لذا فالأفضل اجتنابها.

كذلك ليس على المرء أن يستعين بالسلطان[158] في النهي عن المنكر[159]. شجب ابن حنبل ذلك مراراً[160]، كما في الجواب الذي بدأنا به

= على المرء أن يغير إن علم أن السلطان سيغير (الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٤١، السطر٢).

(١٥٦) يؤيد ابن حنبل رجلاً اسمه ابن مروان صُلب لأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (العدد ٢). في النص الذي نشره الأنصاري يظهر اسمه محمد بن مروان (الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ج ٣، السطر ١٦)، ويؤيد ذلك استشهاد: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية)، ورقة ١٠٢ب س٢١. لم أتمكن من معرفة الرجل. في مخطوط القدس نجد نصاً مختلفاً شيئاً ما للخبر العدد ١، يُسأل فيه ابن حنبل هل لمن أصابه من السلطان أذى لإنكاره على أصحاب الملاهي فيجيب أنه فعلاً مأجور (الورقة ١ب س١٤)؛ ويؤيده النص الموازي عند: أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٨، السطر ١٣.

(١٥٧) استشهد بقصيدة لابن شبرمة (ت ١٤٤/ ٧٦١ت) ينبه فيها إلى أن الأمر بالمعروف لا يكون بسل السيف على الأئمة (العدد *٢٤، انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامشان ٤٤ و٢٢٦). أورد مصدر حنبلي مبكر جواباً لحذيفة بن اليمان (ت ٣٦/ ٦٥٦ت) على سؤال عن النهي عن المنكر شجب فيه بقوة سل السيف على الإمام، انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٩٩، السطر ٣؛ انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٤٠).

(١٥٨) تظهر أحياناً كلمة غير «سلطان». في أحد الأمثلة (العدد ٧٥) يرفع المارة الأمر إلى صاحب الخبر (أي عين السلطان في الموضع)، انظر: R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leyden: E. J. Brill, 1881), vol. 1, p. 347f.

في حالة خمار القرية في السواد (العدد ١٢٢) ذُكر العامل مع السلطان. في قصة عن الصحابي المصري عقبة بن عامر، سئل في الاستعانة بالشرَط (العدد *٦١، أشير كذلك في الخبر العدد ٥٧ إلى هذه القصة التي رأيناها في الفصل الرابع).

(١٥٩) غريب أن يضمن عطا في مقدمته لكتاب الخلال تقريضاً لإضفاء طابع المؤسسة الحكومية على الأمر بالمعروف المملكة السعودية المعاصرة، انظر: الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(١٦٠) الأعداد ١، ٥١ و٥٣ ـ ٥٨؛ كذلك أدناه الهامش ١٦٣. في الخبر العدد ١، في النص المطبوع، يعتبر ذلك السلوك مكروهاً؛ لكن نص مخطوط القدس (الورقة ١ب س١٤) والنص الموازي عند أبي داود يعطيان انطباعاً مختلفاً. انظر: أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩. في العددين ١٦ و٧٥ رُفض ضمناً ذلك الأسلوب. هناك خبر آخر طُرحت فيه القضية معناه غير واضح لي. في العدد ١٦ وفق مخطوط القدس، ذُكرت طريقة لرفع الأمر إلى السلطان فكر فيها السائل، هي أن =

الفصل[١٦١]، وقلما أظهر القبول لاستعداء السلطان على مرتكبي المنكر. لما سئل عن صيادين يصطادون بالفأر والضفدع، قال: ويفعلون هذا؟ مُرهم وانههم. قيل له: فإن لم يقبلوا مني، أستعدي عليهم السلطان؟ قال: إن قدرتَ فاستعدِ عليهم، لعلّهم يتتهون[١٦٢]*. تتعلق الحالة الشبيهة الأخرى بفاسق مصرٍّ على المعاصي، هل يرفع أمره إلى السلطان؟ والجواب هنا أيضاً: نعم، إن علمت أنه يقيم عليه الحد فارفعه[١٦٣]. ويبين ما يلي أن السائل لا يعلم ذلك على الأرجح: ذكر ابن حنبل أن جاراً له كان يفعل منكراً، فسُلّم إلى السلطان، فجُلد ثلاثين ومات على إثرها[١٦٤]. يبدو أن السلطان، بوجه عام، يتعدى الحد اللازم أحياناً[١٦٥]، وإذا رفع أحد إليه الأمر خرج من يده[١٦٦]. ويعود تحفظ ابن حنبل إذاً إلى تعسف السلطان، إذ لا يأمن حيفه في ما يُحال إليه[١٦٧]؛ ولا يثق بأنه سيطبق حكم الشرع فيه[١٦٨]؛ سيزيد أو ينقص في العقاب عما يجب بكثير، والأرجح أنه سيتصرف بعنف يخالف الشرع[١٦٩]*.

= يطلب منه نشر إعلان حول الأمر (ورقة ٣أ س٤؛ سقط سطر من النص المطبوع بسبب التشابه اللفظي مع السطر التالي).

(١٦١) العدد ٥٧.

(١٦٢) النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ٢، ص ١٧٥، العدد ١٩٥٨ [كذلك ج ٢، ص١٤٠، العدد ١٨٠٠]. انظر: M. Cook, «Early Islamic Dietary Law,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 7 (1986), pp. 240-277.

(١٦٣) قارن حالة سئل فيها ابن حنبل هل يجب استعداء السلطان على سكران يسب الدين، فأجاب: لا، لأنه يخاف ألا يقيم عليه الحد ولا يتعداه. انظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١٨، السطر ٣.

(١٦٤) العدد ٥٠.

(١٦٥) العدد ٥٥ (يتعدى عليه). يبدو من خبر أن رد الدولة المحتمل عقوبة مالية: «يأخذون منه شيئاً ويطلبون منه أن يتوب» (العدد ٥١).

(١٦٦) العدد ٥٧.

(١٦٧) قابل موقف عقبة بن عامر (انظر أعلاه الهامش ١٥٨) الذي يعود رفضه لاستعداء الشرط على جيرانه شاربي الخمر إلى شاغل حرمة الحياة الخاصة بالأحرى.

(١٦٨) في بعض الحالات يبين ابن حنبل العقوبات الشرعية للمنكرات المعروضة في أجوبته. مثلاً تتعلق المسألة العدد ١٠٢ بالأدب الذي يجب أن يوقعه السلطان بالعازف ـ وهو لا يتجاوز ١٠ جلدات. أفترض أن عقوبة التغيير في الخبر الذي يلي مباشرة (العدد ١٠٣، وانظر أعلاه الهامش ٥٢) يوقعها كذلك نائب السلطان وإن لم يُذكر ذلك بصريح العبارة. في *٣١ يضرب عمر بن الخطاب جمّالاً لقسوته مع جمله.

(١٦٩) تبين أخبار أخرى كراهة ابن حنبل أن يتسبب في دخول أحد إلى السجن (العدد ٥١، حيث يموت الرجل في السجن؛ ٦٠؛ وانظر *٥٢، *٦٢)، أو أن تتدخل الدولة في شؤونه (العدد ٥٩).

يوافق كل هذا ما نعرفه تماماً عن مواقف ابن حنبل السياسية وعن حياته بوجه عام[(١٧٠)]. فقد وُصف ـ ووصف نفسه ـ بأنه رجل لم يخالط السلطان[(١٧١)]. كذلك لا توجد إشارة إلى أنه شارك في الحركات الشعبية التي سعت في عام ٢٠١/٨١٧ إلى إعادة النظام إلى شوارع بغداد إثر الفوضى التي سادت في أعقاب الحرب الأهلية الرابعة[(١٧٢)]، بل إنه أدان صراحة عمل أبرز القادة الشعبيين، سهل بن سلامة[(١٧٣)]، وإن كان ذلك يعود أيضاً إلى أن سهلاً

---

(١٧٠) انظر: Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: E. J. Brill, 1897).

وهو أفضل ما كُتب في هذا الموضوع بلغة غربية إلى هذا اليوم. مع أني لن أحيل في ما يلي إلى كتابه، اطلع بتون على كم كبير من المواد المتأخرة المذكورة في ما يلي، ويبقى أحد مصادره ذا أهمية أساسية (انظر الهامش التالي). يحضر نمرود هورفتز حالياً دراسة جديدة حول الموضوع.

(١٧١) لما ألح محمد بن عبد الله بن طاهر (ت ٢٥٣/ ٨٦٧) في طلبه، أجاب: أنا رجل لم أخالط السلطان، مستشهداً بسيرة ابن حنبل التي كتبها ابنه صالح (ت ٢٦٦/ ٨٨٠). انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق. أ. الخانجي، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٩، ص ٢٢٠، السطر ٢. وحول مسيرة محمد بن عبد الله بن طاهر في بغداد، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Muhammad Ibn Abd Allah.» by K. V. Zetterstéen and C. E. Bosworth

يروى أن عبد الله بن طاهر (ت ٢٣٠/ ٨٤٤) وصف أحمد بن حنبل لإسحاق بن راهويه بالعبارة نفسها، حيثما أستشهد بسيرة ابن حنبل التي كتبها ابنه صالح، انظر: أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٤١، السطر ٩. أستخدم النص الذي نشره أحمد لاستشهادات أبي نعيم في **حلية الأولياء**. لكن المادة التي أوردها أبو نعيم في الحلية بدءاً من ج ٩، ص ٢٠٦، السطر ١٦ لا توجد فيه، لذلك أحيل أيضاً إلى أبي نعيم. هناك تعقيد آخر هو أن في الطبعة الأولى لكتاب صالح، التي استعملها الدومي في كتابه عن أحمد بن حنبل، انظر: أحمد عبد الجواد الدومي، **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦١)، ص ٢٦٦ ـ ٣٠٣. مواد لم تتضمنها طبعة أحمد. روايات الدومي وأحمد من جهة وأبي نعيم من جهة أخرى مستمدة من ناقلين مختلفين عن صالح*.

(١٧٢) حول تلك الحركات، انظر: I. M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, no. 4 (October 1975), pp. 372-374, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 3, pp. 173-175 and 448.

مارست تلك الحركات نشاطها تحت راية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: تلك نقطة [مهمة] سأعود إليها، انظر أدناه الهامش ١٩٠.

(١٧٣) عارض ذلك العمل وقرّع أحد المنخرطين فيه، انظر: أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ز. أحمد (دكا: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٢٥، السطر ١٥، وأشار إليه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 3, p. 174.

حول وصف وجيز لهذا الكتاب ومحتوياته، انظر: مقدمة الناشر، و Charles Rieu, *Supplement to* =

معتزلي[١٧٤]، وعلى امتداد سنوات المحنة الطوال (٢١٩ ـ ٢٣٤/ ٨٣٣ ـ ٨٤٨)، لم ير يوماً من واجبه السعي إلى مواجهة مع الدولة، فقد أتت المتاحب تقرع بابه، على الدوام، ولم يكن هو الذي سعى إليها[١٧٥].

ولما كانت أوساط سنّية تدبر للخروج على الواثق (ح ٢٢٧ ـ ٢٣٢/ ٨٤٢ ـ ٨٤٧) بسبب إمعانه في بدعة سلفه، عارض ابن حنبل بقوة هذا المشروع الخطير بحسب ما تذكر بعض المصادر[١٧٦]. وهنا أيضاً، لا توجد أي إشارة إلى مشاركته، من قريب ولا من بعيد، في محاولة الثورة الفاشلة التي تبعت

= *the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: Longmans and Co., 1894), pp. 98-100, no. 168, and H. Laoust, «Les Premières professions de foi Hanabalites,» dans: *Mélanges Louis Massignon* (Damas: [s. n.], 1956), vol. 3, pp. 18-22.

بالمناسبة ربما أوقع قول لاوست إن الجزء الخامس من الكتاب يتضمن أخباراً تتعلق بالأمر بالمعروف في الخطأ، إلا إن كان يقصد قول حذيفة بن اليمان الذي يجعل الإسلام ثمانية أسهم يشكل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اثنين منها (والذي أورده الخلال مرتين، في كتابه: **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٣٩٦، السطر ٢٠ وص ٣٩٧، السطر ١٢؛ حول هذا القول الذي يظهر أيضاً كحديث نبوي، انظر: جامع [عبد الله] بن وهب، شذرة نشرها: M. Muranyi, ed., *Die Koranwissenschaften* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), p. 134.19

وتعليقه عليها: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٩٤ت، العدد ٧٥٨٥ت).

(١٧٤) انظر: Wilferd Madelung, «Imam al-Qasim Ibn Ibrahim and Mu'tazilism,» in: Ulla Ehrensvard and Christopher Toll, eds., *On Both Sides of Al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic, and Islamic Studies Presented to Oscar Lofgren on his Ninetieth Birthday, 13 May 1988, by Colleagues and Friends*, Transactions; v. 2 (Stockholm: Svenska forskningsinstitutet i Istanbul, 1989), p. 43; W. Madelung, «The Vigilante Movement of Sahl bin Salma al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered,» *Journal of Turkish Studies*, vol. 14 (1990), p. 331, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 3, p. 174.

(١٧٥) لم ينظر أحمد بن حنبل أبداً إلى المحنة من خلال مفهوم الأمر بالمعروف. انظر مثلاً: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٤٠ ـ ٤٤، وأبو يعلى بن الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** الأمر، الورقة ١٠٢ب س١٧. ولا يبدو أنه يحس بواجب التكلم ضد البدعة الرسمية في صلاة الجمعة. انظر أدناه الهامش ٢٤٤.

(١٧٦) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨١، السطر ٨؛ أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٤، السطر ٢٢، والخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٢١، السطر ١٥. ما أثار الفقهاء بوجه خاص كان مشروع تعليم أطفال المدارس عقيدة خلق القرآن. كما أشار: Ess, Ibid., vol. 3, p. 470. (الذي خال المشروع قد صار أمراً واقعاً). لكن ابن حنبل أهاب بهم: أن عليكم بالإنكار بقلوبكم بالأحرى. قدم الخلال تقريراً آخر عن الحادثة نفسها على الأرجح.

بقيادة أحمد بن نصر الخزاعي في عام ٢٣١/٨٤٦[١٧٧]، على الرغم من أنه كان يرى ـ بحسب المصادر ـ أن الرجل مات شهيداً[١٧٨]. ولما تغيرت الأوضاع، أراد أن يبقي بينه وبين الخليفة السني المتوكل المسافة نفسها التي كانت بينه وبين أسلافه. فلم يفعل إحياء السنة الرسمي، وإن كان رحمة من الله بالمسلمين كافة[١٧٩] *، شيئاً ذا بال بالنسبة إلى ابن حنبل شخصياً، إلا تعقيد حياته بجعله محل عناية وسخاء من السلطة لم يكن يرغب فيهما[١٨٠]. وكما قال لعمه الأحرص منه على الدنيا بخصوص الجائزة التي حملتها إليه وإلى أسرته رسل المتوكل: لو لم تقبلها لتركوك وشأنك[١٨١] *.

خلاصة

تقدم أجوبة ابن حنبل صورة لافتة لفريضة النهي عن المنكر في مفهومها وممارستها في أوساط الحنابلة في طور مبكر، صورة حية، لعلها أفضل ما بوسعنا أن نجده لتصوير أي مجتمع إسلامي قبل العصر الحديث. لكن ينبغي عدم تعميمها على ظروف مختلفة في الزمان والمكان في العالم الإسلامي القديم. فعلى الرغم من تكرار مواضيعها في أوساط أخرى، فإن لذلك الوسط خصائصه المميزة.

---

(١٧٧) ذُكر مآل أحمد بن نصر دون تعليق في كتاب: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨٤، السطر ٣.

(١٧٨) ذكرت مصادر أن أحمد بن حنبل أبدى إكباره لأحمد بن نصر الذي جاد بنفسه. انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٥، ص ١٧٧، السطر ١٥، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٨١، السطر ١٤، (نقل كلاهما عن أبي بكر المروذي)؛ لكن ابن أبي يعلى لا يشير إلى مشروع الثورة في أي موضع من ترجمة أحمد بن نصر). ولم ير ابن حنبل بأساً من الصلاة على رأس أحمد بن نصر المقطوع. انظر: ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٤١، العدد ٥٢٤؛ في المسألة العدد ٥٢٣ أكد أن الصلاة تجوز على جسد الشهيد [المقطوع الرأس]).

(١٧٩) عن موافقة ابن حنبل على أن خلافة المتوكل كانت رحمة بالمسلمين، انظر رسالته التي نقلها: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٦، السطر ١٠. مع ذلك لم يكن تغيير سياسة الخلافة مندفعاً ولا كلياً. انظر: Christopher Melchert, «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir.» *Islamic Law and Society*, vol. 3 (1996), pp. 320-330.

(١٨٠) حول علاقاته مع السلطة انظر التقرير الذي قدمه ابن عمه، انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨٤ ـ ١٠٩.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٥، السطر ٩. ما لا يظهر جيداً في رواية حنبل، وإن كان موثقاً بنحو مستفيض في رواية صالح، هو حدة الخلاف الذي نشب في الأسرة بسبب قبول عم ابن حنبل وولديه صلة المتوكل. انظر شهادة ابنه كما قدمها: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

إن ما يبرز في تلك الصورة هو المستوى المتواضع لتلك الفريضة في مفهوم أحمد بن حنبل عنها. وهو يحبذ كما رأينا، النأي عن سبيل الدولة، فلا مواجهة للسلطان ولا تعاون معه. ويبدو مذهبه، بهذا المعنى، بعيداً كل البعد من السياسة. وهو في الوقت نفسه مدني بنحو مميز. فلا يرى استخدام السلاح، كما أشرنا، ولا مواجهته. ونلاحظ كذلك عنده نزعة إلى ترك فاعل المنكر وشأنه، إذا لم يمتثل، والاكتفاء بإنكار معصيته في القلب. ولهذه السمات ما يوازيها في مذاهب أخرى، لكن قلما صيغت بمثل ذلك الوضوح والتماسك.

إن الأغرب من ذلك، ليس وجود نزعة في مجموعة الخلّال إلى التشكيك في وجوب النهي عن المنكر أصلاً فحسب، بل حتى إلى نفيه كلياً. لا يظهر ذلك الإنكار الصريح أبداً على لسان أحمد بن حنبل نفسه، لكنه نُقل عن اثنين من الأئمة السابقين: الحسن البصري (ت ١١٠/ ٧٢٨)[١٨٢] وعبد الله بن شبرمة (ت ١٤٤/ ٧٦١ ت)[١٨٣]. فقد اعتبره كلاهما نافلة. أما ابن حنبل، فلم يؤكد ذلك تماماً، لما سئل هل النهي عن المنكر واجب؟ أجاب فقط أنه في هذا الزمان شديد يصعب فرضه، وبخاصة في ضوء التسهيل الذي ورد في الحديث[١٨٤]، وتلك إشارة واضحة إلى إمكانية القيام به في القلب. وأظهر شعوراً مشابهاً، في مناسبة أخرى، بفساد الأخلاق في زمانه، ملاحظاً: «ليس هذا زمان نهي»[١٨٥]. ويظهر هذا التشكك المحدود في أقوال أخرى له في ذلك الباب[١٨٦].

(١٨٢) العدد *١١؛ انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٢٤.

(١٨٣) العدد *٢٤، انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٢٦.

(١٨٤) العدد ١٨.

(١٨٥) العدد ١٩.

(١٨٦) في الخبر العدد ١ من النص المطبوع، أفتى ابن حنبل بوجوب الإنكار على أصحاب الملاهي، وأضاف أن من فعل نال فضلاً. بهذه الصيغة يبدو رأيه غريباً؛ لكن في مخطوط القدس كان رده إذ سئل هل الإنكار واجب: «لا أدري ما هو واجب؛ من فعل نال فضلاً» (ورقة ١ب س١٣)؛ وهذا النص يتفق مع رواية موازية، انظر: أبو داود، **كتاب مسائل الإمام أحمد: (عالم الأمة ومحيي السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني)**، ص ٢٧٨، السطر ١١. في المسألة العدد ١٤، يعبر عن ثقته بأن الإنكار «بالقلب» كاف (قابل بعدد ١٣ حيث ورد حكم مماثل تبع تقييده فوراً). في العدد ٢٥ يرجو ألا يكون على الإنسان شيء إن اكتفى بالإنكار بقلبه، ويضيف أن التغيير باليد أفضل. في العدد ٢٩ سئل عن التغيير باليد فأجاب: إن قدر عليه المرء فلا بأس به. تتضمن كل هذه الأخبار إلا العدد ١ أحكاما عامة عن الفريضة، وتتماشى كلها أكثر مع الرأي أن النهي عن المنكر (إلا بالقلب) اختياري. انظر كذلك الموقف السلبي من الأمر بالمعروف الذي تنسبه المصادر المعتزلية إلى الحشوية (انظر مثلاً أدناه الفصل الثاني عشر، الهامش ٢٠٨ت، [والفصل التاسع، الهوامش ٧، ٤٠، ١٦٠]).

تتمثل طريقة أخرى في تأويل نزعة الموادعة عند الحنابلة الأوائل في اعتبارها تكييفاً لتقليد حركي لمجتمع مدني، باتت فيه الاستكانة السياسية خياراً وارداً أكثر فأكثر[(١٨٧)]*. لكن حتى في مجتمع بغداد في أيام ابن حنبل لم يكن موقفه مذهب الجميع. فكما ذكرنا آنفاً، شهد عام ٢٠١/٨١٧ بروز حركة شعبية، هدفها إعادة النظام العام في غياب سلطة فاعلة[(١٨٨)]. وقد نشط بخاصة بين قادتها ثلاثة على الأقل: خالد الدريوش وسهل بن سلامة وأحمد بن نصر[(١٨٩)]. وقد مارس ثلاثتهم نشاطهم تحت راية النهي عن المنكر[(١٩٠)]. وأكثر

---

(١٨٧) انظر: Michael Cook, «Activism and quietism in Islam: The Case of the Early Murji'a,» in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., *Islam and Power*, Croom Helm Series on the Arab World (London: Croom Helm, 1981), p. 21f.

عموماً لم أحاول التمييز بين الموادعة على المستويين السياسي (تجاه الدولة) والاجتماعي (تجاه المجتمع). هما في الأغلب مقترنان؛ لكنهما ليسا دوماً كذلك. أفادني بهذا التمييز ديفيد مرمر، مقدما مثال خالد الدريوش (انظر أدناه الهامش ١٩١).

(١٨٨) انظر أعلاه الهامش ١٧٢. استفدت من تحليل نافذ لاثنتين من تلك الحركات قدمه ديفيد مرمر عام ١٩٨٩ للحصول على درجة الإجازة.

(١٨٩) حول دور الأخير، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١)، ج ٣، ص ١٣٤٤، السطر ٨ (عن أحداث سنة ٢٣١؛ يحيل الطبري إلى عرضه لأحداث سنة ٢٠١ الذي لا يتضمن في الصورة التي وصل بها إلينا الحدث الذي يشير إليه) نصاً للصولي أورده: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٥، ص ١٧٦، السطر ٩ (استشهد بكليهما: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 3, p. 471.

انظر أيضاً: أبو زكريا يزيد بن محمد الأزدي، **تاريخ الموصل**، تحقيق محمد علي حبيبة (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧)، ص ٣٤١، السطر ١٥ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). لنص الصولي حظوة خاصة في المصادر المتأخرة، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١١، ص ١٦٥، السطر ١٣؛ جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ - ١٩٩٢)، ج ١، ص ٥٠٨، السطر ٦؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ - ١٩٨٨)، ج ١١، ص ١٦٧، السطر ٧، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق ع. ع. تدمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، السنوات ٢٣١ - ٢٤٠، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م؟])، ج ١، ص ٨٧، السطر ١١.

(١٩٠) بخصوص أحمد بن نصر الذي قام في الجانب الشرقي تحت لواء الأمر بالمعروف انظر المراجع التي قدمناها في الهامش السابق، بخصوص خالد الدريوش الذي دعا جيرانه وأهل بيته =

من ذلك، كان يفصل بين خالد وسهل خلاف مذهبي جوهري حول طبيعة تلك الفريضة. إذ كان خالد (الذي كان أقل الزعماء نجاحاً) يرفض تماماً أن يشمل النهي الحكام، وكان بحسب المصادر يسلم بعض المجرمين إلى السلطات[(١٩١)] (أو ما تبقى منها). بينما عرض سهل قتال كل من خالف الكتاب والسنة، سواء كان حاكما أم لا[(١٩٢)]، وهي نظرة قد تعكس انتماءه إلى المعتزلة. وكما رأينا، دفعت المأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨/ ٨١٣ ـ ٨٣٣) مخاوفه من تلك الأحداث إلى منع النهي عن المنكر (على آحاد الرعية طبعاً)[(١٩٣)]. وبعد ذلك بثلاثين عاماً، كان للنهي عن المنكر مجدداً دور بارز (بحسب بعض المصادر) في دعوة التمرد الذي خطط له أحمد بن نصر[(١٩٤)]. ولم يكن أحمد بن حنبل إذن يمثل تماماً المجتمع الحضري الذي كان يعيش فيه. ومع ذلك، كان يوجد في حياته وأفكاره عنصر يوافق حاجيات هذا المجتمع ومزاجه الأميل إلى الحيطة. ويمكن أن نفهم، بنحو أفضل، ما كان يمثل ـ توقاً إلى العيش من دون احتكاك بالدولة، لم يحققه تماماً ـ بفحص ظروفه الخاصة التي تشكلت توجهاته في إطارها.

إن أحمد بن حنبل هو، في بغداد القرن ٣/ ٩، المواطن الوحيد الذي نستطيع وضع حياته في إطارها الواقعي[(١٩٥)]. وقد كان يسكن قرب تخوم المدينة

= وأهل محلته على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٠٠٩، السطر ١١؛ وبخصوص سهل بن سلامة الذي دعا جيرانه وأهل محلته ثم الناس جميعاً [الشريف منهم والوضيع]. انظر أيضاً: أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه، **البلدان: بغداد مدينة السلام**، تحقيق صالح أحمد العلي (بغداد؛ باريس: [د. ن.، د. ت.])، ص ٨٠، السطر ١٦ (حيث دعا قضيته إنكار المنكر).

(١٩١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠٩ ـ ١٠١٠.

(١٩٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠١٠، السطر ١١.

(١٩٣) انظر أعلاه الفصل الرابع، الهوامش ١٧٤ ـ ١٧٨.

(١٩٤) انظر بقية نص الصولي المذكور أعلاه الهامش ١٨٩؛ الأزدي، **تاريخ الموصل**، ص ١٧٨، السطر ٣ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ ـ ١٨٧١)، ج ٧، ص ١٤، السطر ٥، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٣٣٩م)، ج ١٠، ص ٣٠٤. لكن الطبري في روايته **تاريخ الرسل والملوك**، لا يذكر الأمر بالمعروف في سرد أحداث السنة ٢٣١. انظر أيضاً: Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» p. 381, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 2, p. 388.

(١٩٥) وصف محيطه الذي تتضمنه هذه الفقرة مستمد من المصادر التي تغطي بخاصة سني حياته الأخيرة.

الشمالية الغربية[١٩٦]، في زقاق بلا منفذ[١٩٧]، في طرفه المفتوح باب (يدعى باب الزقاق) يمكن إغلاقه لمنع دخول الأغراب[١٩٨]، وفي الطرف الداخلي أربعة منازل ملك لأحمد بن حنبل وأسرته[١٩٩]. كان أحدها مسكن عمه إسحاق ابن حنبل (ت ٢٥٣/ ٨٦٧)، عاش فيه كذلك ابن عمه حنبل بن إسحاق (ت ٢٧٣/ ٨٨٦)[٢٠٠]، ويفصله جدار عن منزله[٢٠١]. وآخرُ مسكن ابنه البكر صالح (ت ٢٦٦/ ٨٨٠)[٢٠٢]، محاذياً هو أيضاً لمنزل والده ويصله به باب[٢٠٣]،

---

(١٩٦) كلما رُزق ابن حنبل ولداً، خرج صديق للأسرة يدعى بوران (أو فوران ـ ما يشير إلى أنها فاء معجمة وأن الاسم فارسي، انظر: Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg: N. G. Elwert, 1895), p. 255.

كان يعيش على مقربة (انظر أدناه الهامش ٢٢٧) فابتاع هدية عند القنطرة أو عند باب التبن، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٣، السطر ١٥. كانت القنطرة قريبة كما نعلم من ذكرى أخرى وكذلك إذاً على الأرجح باب التبن. هذا الفصل معروف وكان يشكل حد المدينة الشمالي الغربي. انظر: G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources* (Oxford: Clarendon Press, 1900), p. 115, map 5, no. 15.

القنطرة بناء على ذلك هي على الأرجح قنطرة رحى أم جعفر. لا أدري ما المقصود بأن دجلة العوراء كانت خلف منزله؛ فهذا اسم مكان بالبصرة لا بغداد، إلا إن كان المرفأ الأعلى في خريطة لوسترنج.

(١٩٧) حول الزقاق الذي هو من خصائص المدن العربية في فترة لاحقة (باستثناء مدن العراق ـ وهو أمر عجيب)، انظر: André Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction*, Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization (New York: New York University Press, 1984), p. 15f.

(١٩٨) انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٦٧، السطر ٢٠؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦)، ص ٧٦ ـ ٧٧، والأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٧٦، السطر ١١ (باب الدرب). يُحتمل أن تلك الأبواب كانت واسعة لكن لا يبدو أنها كانت توفر الأمن ليلاً: [ربما لذلك] يعارض ابن حنبل الخروج إن سُمعت صيحة بعد حلول الظلام (العدد ١٠٩).

(١٩٩) يستفاد من نص أورده: الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٧٦، السطر ١٣ أن منزل ابن حنبل كان في طرف المحلة الداخلي.

(٢٠٠) انظر مثلاً: حنبل بن إسحق، المصدر نفسه، ص ٨٨، السطر ٨.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٠٠، السطر ١٣. كان حنبل يستطيع سماع أحمد بن حنبل وهو يقرأ القرآن على سطح الدار، والنظر إلى منزله من على سطح داره هو.

(٢٠٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ١١٣.

(٢٠٣) كان لابن حنبل باب أغلقه أيام مقاطعة ولديه وعمه. انظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٣، السطر ٢٣، لكن ابنيه في البداية فتحا كوة فيه، وفي النهاية أعادا فتحه. انظر أيضاً: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢١٦، السطر٢.

وثالث لابنه الثاني عبد الله (ت ٢٩٠/ ٩٠٣)[٢٠٤]. كان هؤلاء الخمسةُ الكهولَ الذكورَ الوحيدين في العائلة[٢٠٥]. وفي ما عدا جاريته حُسن[٢٠٦]، تشير المصادر عادة إلى النساء والأطفال من دون تخصيص[٢٠٧]. يبدو أن منزل ابن حنبل، على الرغم من نعته بالضيق[٢٠٨]، كان على قدر لا بأس به من الاتساع والتفريع: إذ كان يضم على الأقل ثلاثة «بيوت»، و«غُرفاً» و«سطوحاً»[٢٠٩]، فضلاً عن دهليز[٢١٠] وبئر[٢١١]. كان أفراد الأسرة يجلسون أمام أبواب منازلهم[٢١٢]، وينامون على سطوح منازلهم في الصيف[٢١٣]. وكان جامع المحلة (الحي)، حيث يؤم عمه الصلاة وحيث درس هو نفسه بحذو باب منزله[٢١٤]. لكن طوال مقاطعته لولديه وعمه (لقبولهم صلة الخليفة)، ترك الصلاة فيه وخرج إلى مسجد آخر، يوجد خارج محلته للصلاة

---

(٢٠٤) انظر ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٦٤، السطر ٧، ص ٣٠٢، السطر ١٣ وص ٤٠٣، السطر ٦، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٧٦، السطر ٢.

(٢٠٥) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ١٠٢، السطر ٣ وص ١٠٨، السطر ١٢. لا بد أن موت عم له يدعى عبد الله قد وقع في فترة سابقة. انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٧، السطر ٤.

(٢٠٦) انظر مثلاً: حنبل بن إسحق، المصدر نفسه، ص ١٠٠، السطر ١٢، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٣٨ السطر ١٦ وص ٣٩، السطر ٣.

(٢٠٧) انظر مثلاً: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢٠٧، السطر ٩؛ الدومي، **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا**، ص ٢٩٨، السطر ١٧، وحنبل بن إسحق، المصدر نفسه، ص ٨٨، السطر ٨، وص ١٠٢، السطر ٤.

(٢٠٨) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٤٩، السطر ١٩.

(٢٠٩) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨٨، السطر ٦ (إقرأ «منزل» بدلاً من «منزلاي»، كما في الرواية الموازية عند: الذهبي: **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٥٩، السطر ١٠، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٢٦٧، السطر ٨، لكن مع استبعاد كلمة «سراب» التي وردت هناك محل «بيوت»).

(٢١٠) انظر ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩، السطر ١٤ وص ٢٩١، السطر ٢، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٨٦، السطر ١٥.

(٢١١) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ١٧٩، السطر ١٧. كانت لدار صالح أيضاً بئر انظر صالح برواية الدومي، **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا**، ص ٢٩٨، السطر ١٦.

(٢١٢) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٩٩، السطر ١٢.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٨٧، السطر ١؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٧، والدومي، المصدر نفسه، ص ٢٩٩، السطر ١٢.

(٢١٤) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٤، السطر ١٥، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٤، السطر ١٩.

فيه[٢١٥]. ويوجد الجيران في ما وراء دائرة الأسرة[٢١٦]. كان أحدهم كما رأينا فاعل منكر، فمات وهو في أيدي السلطة[٢١٧]. لكن عدداً منهم كانوا على صلة بأنشطة ابن حنبل بوصفه عالم دين[٢١٨]، وخلافاً لعمه، يبدو أنه كان على علاقات طيبة بجيرانه[٢١٩]، ويحس بالتضامن معهم: رفض مرة، أيام المحنة، فكرة الاختفاء خوفاً على أهله وجيرانه[٢٢٠]. كان من بينهم سكان[٢٢١] (كراة)، ونجد غزّالين بين الجيران[٢٢٢] والسكان[٢٢٣]، ما يشير إلى بساطة الجوار[٢٢٤]، كان جار آخر قصاباً[٢٢٥]، وغير بعيد من منزله يوجد حمام لم يكن ابن حنبل راضياً عنه[٢٢٦]، ومنزل أقرب أصدقاء

---

(٢١٥) المصدران نفسهما على التوالي، وابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٤، السطر ٦.

(٢١٦) يعد جوار أحد بحسب ابن حنبل ٣٠ منزلاً حول منزله. انظر: ابن حنبل، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٨٤، العدد ١٣٩٣.

(٢١٧) انظر أعلاه الهامش ١٦٤.

(٢١٨) انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٣٧، السطر ١٢، ص ٣٠١، السطر ١٩، ص ٣٣٤، السطر ١، وص ٤١٥، السطر ١٥. تتعلق الفقرة الأخيرة ببختان وهو صديق للأسرة كان له دكان عند القنطرة. انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٦٣، السطر ٨.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨، السطران ٣ و١٧.

(٢٢٠) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٣٧، السطر ٥.

(٢٢١) ذكرنا أحدهم، وأن ابن حنبل أخرجه من الدار لأنه ظل يسكن مع مطلقته (انظر أعلاه الهامش ٦٠). هناك آخر أخرج مقراضاً وقع من يد ابن حنبل في البئر، [فناوله مقدار نصف درهم، فقال: المقراض يسوى قيراطاً، لا آخذ شيئاً]. فلما كان بعد أيام سأله: كم عليك من كراء الحانوت؟ قال: كراء ٣ أشهر وكراؤه في كل شهر ٣ دراهم، فضرب على حسابه وقال: أنت في حل. أرسل ابن حنبل وهو على فراش الموت ابنه صالحاً إلى أحدهم بخصوص شراء تمر. تبين أن هؤلاء السكان كانوا يسكنون دار ابن حنبل. انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٧٤، السطر ١١، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٢٠٩، السطر ١١.

(٢٢٢) إذا فُقد ولد لابن حنبل بحث عنه في منازل الغزالين. باعت [جاريته ثم زوجته بعد موت زوجته الأولى] غزلا لأحدهم. انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ و٣٠٢.

(٢٢٣) ذلك ضمني في: المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٢٢٤) حول ضعة منزلة الغزالين، انظر: R. Brunschvig, «Metiers vils en Islam,» *Studia Islamica*, vol. 16 (1962), pp. 50-52.

(٢٢٥) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٣٠، السطر ٦؛ ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٠٢، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٣٩، السطر ٧.

(٢٢٦) فكر يوماً من أيام الشتاء في زيارة الحمام ثم عدل عنها، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤٢؛ لم يدخل حماماً طيلة ٥٠ سنة، انظر: ابن الجوزي، المصدر نفسه، =

الأسرة[٢٢٧]، لكن ليس واضحاً إذا كانا في زقاق ابن حنبل أو خارجه ولا نعلم إلى أي مدى تمتد محلته خارجه[٢٢٨]. لم تكن الأسرة على سعة من الرزق وكان صالح بالأخص يجد صعوبة في توفير نفقة عياله[٢٢٩]، لكن كان لأحمد وعمه غلة[٢٣٠].

لم يكن في حياة ابن حنبل الكثير مما يدفع المرء إلى الاقتراب من السلطة، في ما عدا وجود منزله عرضاً في عاصمة الخلافة. كان عربياً[٢٣١]، أي من جماعة كانت يوماً النخبة السياسية والعسكرية؛ لكنه لم يكن يفتخر بذلك الانتماء وحتى لا يذكره[٢٣٢]، كما كانت له صلة بالسلالة الحاكمة من

= ص ٢٤٧، السطر ١٦، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٢٥، السطر ٧.

(٢٢٧) يظهر بوران (انظر أعلاه الهامش ١٩٦) مراراً في حياة الأسرة وتبدو علاقته بها حميمة، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٢، السطر ٧، والأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٣ ـ ٢١٥. نعلم قرب داره من خبر اختفاء ابن حنبل عنده مرةً أيام المحنة، انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨٤، السطر ٣، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٩٥ت، حيث ذكر تاريخاً لوفاته عام ٢٥٦/ ٨٧٠.

(٢٢٨) نقرأ في خبر أن الشرط أحاطوا يوماً بالمحلة وفتشوها وفتشوا منزله أيام كان السلطان يشتبه به. انظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٤، السطر ١٤.

(٢٢٩) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢١٣، السطر ٢٠. كان حنبل بن إسحق أيضاً فقيراً. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٣، السطر ١٢.

(٢٣٠) بحسب ابن كثير كان ابن حنبل يحصل على ١٧ درهماً كل شهر من غلة مِلك له. ابن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج ١٠، ص ٢١٤ و٣٣٧. لا يعطي ابن كثير مصادره، لكن ابن حنبل أشار في وصيته إلى غلة الدار، انظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢١٣، السطر ٦، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٩٥، السطر ١٢. في ما يتعلق بالإشارات الأخرى إلى هذا الدخل، انظر مثلاً: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٢٤، و٢٦٤، والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٣٢٠، السطر ١.

(٢٣١) حول شجرة نسبه، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٧، السطر ١، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ج ٩، مع بعض الاختلافات والتعاليق. نعته صاحب الجسر إذ رآه عائداً إلى داره بعدما جُلد بأنه عربي (تازيك بالفارسية). انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٦٧، السطر ١٩.

(٢٣٢) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق علي شيري (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨)، ج ٥، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨. انظر أيضاً: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٤٩، السطر ٦؛ ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٧٤، السطر ١٩، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ١٢. لمادلنغ رأي مختلف حول هذه النقطة؛ ليبين مشاعر ابن حنبل العربية، يورد مقطعاً من عقيدة منسوبة إليه يتجلى فيها عداء الشعوبية. انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on = Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 23.

خلال أصول خراسانية[٢٣٣] : فقد خدم جده العباسيين زمان الثورة[٢٣٤]، وكان أبوه أيضاً في الجيش العباسي[٢٣٥]. وقد استغل عمه إسحق، الأحرص منه على الدنيا، هذه الصلة في محاولاته لإنقاذ ابن أخيه من المحنة[٢٣٦]، لكن ذلك لا يعني شيئاً بالنسبة إلى أحمد بن حنبل نفسه. إذ وجد فرصة في أثناء امتحانه، ليوجه إلى الخليفة هذا السؤال البليغ: «يا أمير المؤمنين، أدعوة بعد دعوة محمد (ﷺ)»[٢٣٧]؟ ينحصر تقريباً ما بقي في عرفه من اتحاد الدين والدولة الذي أنشأ العالم الإسلامي في واجب شرعي وشعيرة عبادية[٢٣٨]. أما الواجب فالسمع والطاعة[٢٣٩] ما لم يؤمر بمعصية[٢٤٠]، لكنه لم يكن في الأوقات العادية واجباً يقتحم حياة رجل مثله. أما الشعيرة فصلاة

= مستشهداً بأبي يعلى الفراء في كتابه **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٤. صحيح بلا شك أنه كان يكره الشعوبية، انظر: النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ج ١، ص ٢٠٠، العدد ٩٩٢. لكن العقيدة المشار إليها رفض الذهبي بقوة نسبتها إليه، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٢٨٦، و٣٠٣. وهو على الأرجح محق في ذلك.

(٢٣٣) جاءت أمه من مرو وهي حامل به. كان قادراً على تكلم الفارسية كما يفيد حفيده زهير ابن صالح (ت ٣٠٣/ ٩١٥ت) الذي يتذكر زيارة ابن خالة له قدم إليه من خراسان. انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٦، والذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٣٤.

(٢٣٤) انظر: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 22.

مستشهداً بـ: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٤، ص ٤١٥، السطر ١١، والذهبي، المصدر نفسه، ص ١٢، السطر ٤.

(٢٣٥) يقال إنه كان قائداً، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٩، و Madelung, Ibid., p. 22.

ومن جند مرو، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ١٧٩، السطر ٧.

(٢٣٦) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٤٣، السطر ١١، والأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢٠٥، السطر ١٣ (مستشهداً برواية مريبة جداً، انظر أدناه الفصل السادس).

(٢٣٧) حنبل بن إسحق، المصدر نفسه، ص ٤٧، السطر ٨.

(٢٣٨) مبدئياً يجب أن نضيف الجهاد، لكن دوره في حياة ابن حنبل كان ضئيلاً. هناك خبر أنه انخرط فيه لما زار طرسوس، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص ٣١١، السطر ٩، وأظهر اهتماماً بالثغور مع الإشارة إلى قزوين، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٩٦ و٣٨٤.

(٢٣٩) انظر مثلاً أقوال ابن حنبل لأعوان السلطان لما أغاروا على منزله: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٨٧ ـ ٨٨، والخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، ج ١.

(٢٤٠) الخلال، المصدر نفسه، ج ١.

الجمعة(٢٤١)، وهي عنصر تبقّى من فترة خلت، كان يمكن فيها للأمة الإسلامية الاجتماع في مكان واحد، ومشاركته فيها تعني ترك المسجد المجاور والصلاة في المسجد الجامع(٢٤٢)، وهو في عصره الجامع الكبير الذي بناه المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥)(٢٤٣) في الأصل. ويمكن هنا أيضاً أن يبقى الاتصال على أدنى مستوى. وحتى في الفترة التي كانت الدولة تروج البدعة ورجل يعتنق تلك الضلالة يؤم الناس في الصلاة، ظل ابن حنبل يشارك في الصلاة الجامعة، فإذا رجع إلى منزله عوّض عن ذلك النقص بإعادة صلاته صلاة فذّ(٢٤٤).

ودخلت الدولة عالمه من دون اختياره وشوشت سلامه. أتت أولاً، فتنة الدين، كما دعاها، فحُبس وامتُحن وضُرب لرفضه إقرار البدعة بلسانه. ثم بعد إغارة الدولة على داره وديار أقربائه وتفتيشها في جوف الليل، أتت فتنة الدنيا، وهي أدهى وأمر، فقد أفسد تكريم الدولة وجوائزها أقاربه(٢٤٥).

---

(٢٤١) كان بنو العباس في نظره الأحق بإمامتها، انظر: المصدر نفسه؛ أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٤٤، السطر ٢٠. ذكر شعائر أخرى أقل تواتراً يؤم فيها الخليفة الناس: صلاة العيدين والحج.

(٢٤٢) حول قصة ترينا ابن حنبل يوم جمعة في المسجد الجامع مع بكره، انظر: ابن حنبل، **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٣٤، السطر ٨؛ كان يمر أمامه طريق كبيرة. انظر: النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٢٩، العدد ٤٧٤.

(٢٤٣) تُظهر ذلك رواية تريه يحضر صلاة الجمعة في المسجد الجامع في قبة الشعراء، انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٨٩. كما بين: Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IX*ème*-XIème siècles*, études de civilisation et d'histoire islamiques; v. 5 (Paris Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981), p. 15.

كانت تلك القبة، التي استمدت اسمها من اجتماع الشعراء الأسبوعي فيها، توجد في جامع المنصور. انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٨، ص ٢٤٩.

(٢٤٤) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٧٩، السطر ١٥، وابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ١٥٩، السطر ١٠. في أيام المتوكل محيي السنن، بالعكس، كان يحضر الصلاة ولا يعيدها. في فترة متأخرة من المحنة، توقف فعلاً عن حضور صلاة الجمعة، لكن لأنه كان مستخفياً، أو لأنه تلقى أمراً بأن يلزم داره، انظر: الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ٩، ص ٢٠٧، والدومي، **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا**، ص ٢٩٨.

(٢٤٥) في أثناء زيارته لدار الخلافة نعتهم بكلمة «آفتي»، انظر: الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٢، السطر ٦. والتفاصيل الممضة التي قدمها صالح عن أمور كغش إسحق لابن أخيه، وعودته إلى سيرته الأولى بعد فترة من النزاهة تذكر بقصص تدمير بعض الأسر بسبب إدمان أحد =

تمنى في الحالتين لو كان ميتاً بحسب قوله[٢٤٦]؛ وشكا بمرارة: «قد سلمت من هؤلاء منذ ستين سنة حتى إذا كان في آخر عمري بُليت بهم»[٢٤٧]. وبعدما أذن له الخليفة بالرجوع إلى منزله، ظل يعاني إزعاج رسله المترددين عليه ومظاهر التكريم والتعظيم[٢٤٨]. لم يخلصه حتى الموت تماماً، فقد اندفع والي الدولة الطاهرية على بغداد ليؤم صلاة الجنازة بدلاً من ابنه[٢٤٩].

أيد ابن حنبل طاعة السلطان إلا في معصية الله، ولكنها طاعة لا حماسة فيها ولا ودادة[٢٥٠]. لم يكن معارضاً نشيطاً للخلفاء[٢٥١]، ولا مفرط الولاء لهم[٢٥٢]. كان مستعداً لكي يعطي لقيصر ما لقيصر[٢٥٣]. وما كان يطلب

= أفرادها على المخدرات في أيامنا. هناك أخبار تفيد بأن ابن حنبل فسر رفضه مال السلطان بورع شخصي. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٠٤، السطر ٦، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩، السطر ٦. وهي أخبار يصعب التوفيق بينها وبين ما نعرف من سيرته، وأحدهما (الأول) نقله وزير المتوكل، عبيدُ الله بن يحيى بن خاقان (ت ٢٦٣/ ٨٧٧) الذي لا يمكن الوثوق بشهادته؛ انظر: Dominique Sourdel, *Le Vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, 2 vols. (Damas: Institut français de Damas, 1959-1960), pp. 274-286.

(٢٤٦) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١١، السطر ٢١. حول تماثل الفتنتين، انظر: أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥، السطر ٨.

(٢٤٧) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٩، السطر ٢٤، والدومي، **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا**، ص ٣٠٢.

(٢٤٨) مثلاً في إحدى تلك الزيارات، جاء يحيى بن خاقان مبعوث الخليفة والمطر عليه في موكب عظيم ونزل خارج الزقاق، ولم يشأ أن يدخل على الدابة فجعل يخوض الماء، فلما صار إلى الفصل نزع جرموقه، انظر: الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢١٩، السطر ١٠. يحيى هذا أرسله المتوكل مراراً إلى أحمد بن حنبل ليسأله عن هذا الأمر أو ذاك، انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٠١، السطر ٦. وهو أب الوزير الذي ذكرنا أعلاه الهامش ٢٤٥. انظر أيضاً: Sourdel, *Le Vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, p. 373f.

(٢٤٩) حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ١١٢، السطر ٣.

(٢٥٠) مثلاً تسبب في انزعاج بدار الخلافة لأنه سلم على المعز ابن الخليفة كما يحيي أي مسلم، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢٥١) هنا لا أوافق رأي لابيدوس أن فكر ابن حنبل يتسم بمعارضة نضالية للخلافة، انظر: Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» p. 370 and 383.

(٢٥٢) لمادلنغ رأي مختلف عن الحنابلة الأولى، إذ يرى عندهم تأييداً لا مشروطاً للخلافة القائمة، ورغبة في إحياء روح العصر البطولي، عصر الجهاد الخراساني ضد الكفار، انظر: Madelung: *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 25, and «The Vigilante Movement of Sahl bin Salma al-Khursn and the Origins of Hanbalism Reconsidered,» p. 336 f.

(٢٥٣) سأل تاجر مرة أحمد بن حنبل: أبيع للجند؟ فتبسم وقال: الدرهم أين ضُرب؟ أليس في =

بالأخص في ما عدا ذلك هو أن يُترك وشأنه، وفي ذلك يكمن سر مذهبه في النهي عن المنكر.

لكن كما رفض معاصروه تركه يعيش بسلام، فرض عليه أتباعه لاحقاً دوراً، لم يسع إليه أبداً: دور مؤسس فرقة ذات مذهب محدد بدقة وميالة إلى العنف. وقد تغيرت ظروفها كثيراً بحسب الزمان والمكان على مدى الألف عام التي تلت موته. لكن بنحو أو بآخر، تمثل أثرها في زعزعة أسس موقفه السياسي المتحاشي للسياسة.

= دارهم؟ انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٥٢، السطر ٧، و**الكتاب المقدس**، «انجيل متى،» الأصحاح ٢٢، الآية ٢٠.

الفصل السادس

حنابلة بغـــداد

إذا انتقلنا من ابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) إلى تطورات المذهب الحنبلي بعده، لم نجد بعد مدونة فقهية قريبة بالدرجة نفسها من حياة الناس اليومية. ووجدنا أنفسنا مضطرين إلى النظر من نافذتين مختلفتين، إذ لدينا من جهة تحاليل نظرية متسقة بل ومنهجية للنهي عن المنكر بأقلام كبار علماء المذهب[1]، تسعى، ويا للعجب، إلى سد الفجوة بين التقليد الموروث عنه ممثلاً في الفتاوى، وأسلوب أقره ذوق العصر، يقوم على صياغة نسق نظري متكامل؛ إن ما نفقده هنا هو ذلك الانطباع الأصلي بوجود علاقة مباشرة بين المبدأ والتطبيق. والنافذة الثانية تاريخية، فبعد فترة ظل طوالها دور الحنابلة في تاريخ بغداد ضئيلاً، اكتسبوا فجأة شهرة بصفتهم مثيري شغب من خلال أنشطة البربهاري (ت ٣٢٩/ ٩٤١) ومعاصريه. تبين الوثائق استمرار ذلك النشاط في عهد البويهيين (٣٣٤ ـ ٤٤٧/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥) وحتى فترة متأخرة من حكم السلاجقة (٤٤٧ ـ ٥٩٠/ ١٠٥٥ ـ ١١٩٤)[2]، لكنه تراجع بظهور علاقات طيبة بين الحنابلة والخلافة العباسية استمرت حتى سقوطها في عام ٦٥٦/١٢٥٨. لدينا إذاً بالأساس عرض لمبادئ ذات طابع نظري مجرد من

(١) استفدتُ من بعض الإشارات إلى نقاشات الحنابلة لقضية الأمر بالمعروف، جمعها: Henri Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997* (Damas: Institut français de Damas, 1958), p. 53, note 2.

(٢) للاطلاع على عرض مستفيض لهذا النشاط، انظر: Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IX^ème-XI^ème siècles*, études de civilisation et d'histoire islamiques; v. 5 (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981), chap. 4.

جهة، ورواية سلسلة من الأحداث التاريخية العاصفة من جهة أخرى، لكن لا نجد الكثير عن نشاط الأمر والنهي في الحياة اليومية كذي قبل[٣].

---

(٣) يذكر كتاب سير الحنابلة من حين إلى آخر أن عالماً عُرف بمواظبته على النهي عن المنكر. ١ ـ ذكروا مثلاً أن جعفر بن محمد النسائي كان أمّاراً بالمعروف نهّاء عن المنكر، انظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٢٤، السطر ١٠، مضيفاً أنه لقي حتفه بمكة وهو يمارس ذلك النشاط). هناك تأكيدات شبيهة بشأن العلماء التالين: ٢ ـ ابن بطة العكبري (ت ٣٨٧/ ٩٩٧). انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١٠، ص ٣٧٢، السطر ١٤، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ، [١٩٣٠م])، ص ٥١٧، السطر ١٣؛ ٣ ـ أبي الحسن العكبري (ت ٤٦٨/ ١٠٧٦). انظر: Zayn al-Din Abu 'l-Faraj Abd al-Ralman Ibn Rajab, *Al-Dhayl ala Tabaqat al-Hanabila*, edited by H. Laoust and S. Dahan (Damascus: [n. pb.], 1951), vol. 1, p. 14.20.

٤ ـ أبي القاسم بن مندة الأصبهاني (ت ٤٧٠/١٠٧٨)، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٨، ص ٣١٥، السطر٨، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ١٨، ص ٣٥٢، السطر ٢ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠)، ص ١١٦٦، السطر ١٢؛ ٥ ـ ابن القواس (ت ٤٧٦/ ١٠٨٤)، حيث أُردفت بذلك التأكيد قصة عن إنكاره على رجل رآه يمشي عارياً في الحمام)؛ ٦ ـ جعفر بن حسن الدرزجاني (ت ٥٠٦/ ١١١٢)، وقد ذكر أن له في هذا الفصل مقامات مشهودة)؛ ٧ ـ أعز البغدادي (ت بعد ٥٦٠/ ١١٦٤)، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣)، ج ١، ص ٣٣١؛ ٨ ـ ابن المقابلة الباماوردي (ت ٥٧١/ ١١٧٥)؛ ٩ ـ إسحاق العلثي (ت ٦٣٤/ ١٢٣٦). لكن باستثناء الأخير (الذي يمكن أن يراجع القارئ بشأنه الهامش ١٠١ت و٢٠١ت أدناه) لا تقدم تلك النصوص أكثر من حكم عام بذلك الخصوص. هناك مثال يتضمن تفاصيل مثيرة هو ١٠ ـ أحمد بن علي العلثي (ت ٥٠٣/ ١١١٠) الذي كان يجصص الحيطان ويتنزه عن عمل النقوش والصور وينكره على أصحابه، وقد ترك تلك المهنة بعدما كسر يوماً صوراً من الأسفيداج [: الأسفداج؟ أي «رماد» الرصاص] مجسمة في بعض دور السلاطين؛ نقل القصة عن ابن رجب، حيث قرأ نسبته بالخطأ: Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 90

بأيدينا شذرة من يوميات كتبها الحنبلي البغدادي ابن البناء (ت ٤٧١/ ١٠٧٩) تغطي أكثر من سنة بقليل؛ يذكر فيها لعام ٤٦٠/ ١٠٦٨ موت عالمين حنبليين غير معروفين من مصادر أخرى كانا بحسب قوله دائبين على النهي عن المنكر، انظر: G. Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vols. 18-19 (1956-1957), p. 241, para. 15, 244, 252, para. 26 and 255.

في ما يلي سأقدم لمحة عن ذلك التحول في ممارسة الحنابلة، وما يبدو انفصالاً بين الأنشطة اليومية والجهد التنظيري. وسأتناول في آخر الباب مسألة مدى الارتباط بين السمتين.

أولاً: ممارسة الحنابلة

لا يُستبعد أن تكون نزعة الموادعة النسبية التي تميز موقف الحنابلة الأصلي من النهي عن المنكر، قد استمرت عقود عدة بعد ابن حنبل(٤). صحيح أننا نجد في المصادر الحنبلية إشارات إلى حشود غاضبة ومحتدة في زمن وفاته(٥) وحتى في أيام المحنة(٦). لكن هذه الصورة لا تؤيدها سيره الأولى(٧)، وعلى أي حال لا تسجل تلك المصادر أحداثاً شبيهة خلال العقود

---

(٤) كمسح للحنبلية في هذه الفترة، انظر: Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» *Revue des études islamiques*, vol. 27 (1959), pp. 74-81.

(٥) انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٤١٨، السطر ٥(عن جنازته)، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٥، السطر ٩ (لفترة ما بعد موته).

(٦) نقل الرواية الأكثر إثارة أحمد بن الفرج: لما حُمل ليُمتحن أخذ الناس أسلحتهم ولما أُطلق سراحه ألقى عليهم خطبة نصر، انظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق. أ. الخانجي، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ٩، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦، خاصة ٢٠٤، السطر ١١. شكك جدعان ـ بصواب ـ في هذه الرواية، انظر: حنبل ابن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ١٩٨٧)، ص ١٥١. وانظر نقد الذهبي لرواية أخرى عن المحنة، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦)، ص ٥٢، السطر ١٧. بخصوص الروايات الأخرى التي تذكر على الأقل تهديد الشعب بالعنف، انظر ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣٤٠؛ ابن أبي يعلى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠، السطر ٦، و Ahmad Ibn Yahya Ibn al-Murtada, *Tabaqat al-Mu'tazila*, edited by S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961), p. 124.2.

يعتمد تولنر كثيراً في عرضه للمحنة على هذه الروايات، انظر: Helmut Tollner, *Die Turkischen Garden am Kalifenhof von Samarra; ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat Al-Mu'tadids*, Beitrage zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; Bd. 21 (Walldorf-Hessen: Verlag fur Orientkunde, 1971).

(لفت إليه نظري مثيو غوردن).

(٧) في رواية حنبل، جلبت محنة ابن عمه جمعاً غفيراً حتى أُغلقت الأسواق؛ لكنه لم يصف ذلك الحشد بالعنف. انظر: حنبل بن إسحق، **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**، ص ٦٧، السطر ٣، عموماً لا تؤيد المصادر الحنبلية المبكرة بحسب معرفتي بها رأي مادلنغ أن الحركة التي مهدت للحنبلية كانت «حركة نضالية تسعى إلى السيطرة على الشارع»، انظر: W. Madelung, «The Vigilante Movement of Sahl bin Salma al-Khursn and the Origins of Hanbalism Reconsidered,» *Journal of Turkish Studies*, vol. 14 (1990), p. 336.

التي تلت وفاته[٨]؛ ولا تذكر المصادر التاريخية عن هذه الفترة أي دور سياسي ذي بال للحنابلة في بغداد، حتى آخر القرن ٣/ ٩ تقريباً. لكن مع بداية القرن ٤/ ١٠ بدأ العنف الحنبلي يزحف إلى شوارع بغداد. استرعت حركة العنف الحنبلي هذه انتباه غولدتسيهر الذي تحدث بعبارة لاذعة، لكن بصواب عن تطور الجماعة من فرقة مستكينة (Ecclesia Pressa) إلى فرقة مناضلة (Ecclesia Militans) مع ميل إلى «الإرهاب الناجم عن التعصب»[٩].

ويرتبط الأسلوب الجديد لسياسة الحنابلة بالأخص، بحسب ما يتضح من مصادرنا، بنشاط الداعية والخطيب الغوغائي البربهاري (ت ٣٢٩/ ٩٤١)[١٠]. تذكر المصادر أنه تزعم حركة الحنابلة والجماهير السنية عامة في بغداد، منذ فترة مبكرة (٢٩٦/ ٩٠٨)[١١]. وقد تعطي بضعة أمثلة فكرة عن طابع هذا النشاط ومجالاته. فلما توفي العالم الشهير أبو جعفر الطبري في عام ٣١٠/ ٩٢٣، يقال إنه دُفن ليلاً لأن العامة ـ الحنابلة على ما يبدو ـ اجتمعوا ومنعوا دفنه في النهار، وادعوا عليه الرفض (أي التشيع) (ثم ادعوا عليه الإلحاد)[١٢]*.

(٨) روت المصادر أنه لما خرج أبو بكر المروذي إلى الغزو شيعه الناس إلى سامراء فجعل يردهم فلا يرجعون، فإذا هم بسامراء ـ سوى من رجع ـ ٥٠٠٠٠ إنسان، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ،** ج ٤، ص ٤٢٤، السطر ٩، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٥٧، السطر ٢٢)؛ لكن ليس هناك ما يشير إلى أن مساندة بذلك الحجم شوهدت في بغداد. في الواقع لا تخلو الروايات عن هذه الفترة من أخبار شغب شعبي، لكنها لا تشير إلى أي دور للحنابلة فيه. انظر: Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, pp. 58-62, and 69.

(٩) انظر: عرض غولدتسيهر لكتاب باتون *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna: (Patton)* في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 52 (1898), p. 158.

(١٠) حول البربهاري، انظر: Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997*, pp. 23-61.

لخصه في مقاله في «Barbahari,» in: *Encyclopedia of Islam*.

انظر أيضاً: Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, pp. 104-106, et Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Studies in Islamic Culture and History Series; v. 7 (Leiden: E.J. Brill, 1986), p. 61 f.

جل الإشارات المنتقاة إلى المصادر الأولية في ما يلي توجد في هذه الدراسات.

(١١) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ ـ ١٨٧١)، ج ٨، ص ١٢، السطر ٦. يعطيه ابن الأثير اسماً مختلفاً (عير النسبة). السياق هو محاولة الانقلاب التي لقي فيها ابن المعتز حتفه؛ لا يذكر الطبري ولا ابن الجوزي البربهاري في سردهما لهذا الحدث.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٨، السطر ٣؛ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه**، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. =

وفي عام (٣١٧/ ٩٢٩ت)، وقع صدام بين الحنابلة وخصومهم بسبب خلاف حول تفسير آية[١٣] ـ ونعلم أن لتلك المسألة الخلافية أهمية خاصة عند البربهاري[١٤]. وكان البربهاري حوالى عام ٣٢٣/ ٩٣٥، بلا شك، رجلاً قوياً، يحسب الخليفة نفسه، له ولأصحابه حسابهم كما في حادثة العطسة: «فقد اجتاز يوماً بالجانب الغربي فعطس عطسة فشمته أصحابه فارتفعت ضجتهم حتى

= ف. آمدروز، ٥ ج (القاهرة: فرج الله الكردي، ١٩١٤ ـ ١٩١٦)، ج ١، ص ٨٤، السطر ١٩، (متحدثاً عن العامة) (الذي يحدد العامة بأنهم الحنابلة ويقدم سبباً آخر لسخطهم)؛ لكن انظر شكوك: Franz Rosenthal, *General Introduction, and, From the Creation to the Flood*, History of al-Tabari; v. 1 (Albany, NY: State University of New York Press, 1988), p. 77 f.

(١٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٥٧، السطر ٢٢، و Rosenthal, Ibid., p. 74.

(١٤) Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997*, p. 79, note 187,

مستشهداً بـ: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٣، السطر ٢٠. المسألة محل النزاع هي ماذا يقصد الله بقوله للنبي ﴿**عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً**﴾ (ق ١٧: ٧٩). كان رأي الحنابلة أن الله في يوم القيامة سيُجلس محمداً [ﷺ] بجانبه على العرش. يلفت لاوست إلى وفرة الأخبار التي جمعها عن هذا النزاع الخلال. وتُظهر الطور المبكر من النزاع داخل أوساط الحنابلة. ليس هناك ما يشير إلى أن ابن حنبل نفسه ساهم في مناقشة تلك القضية، لكن علماء الجيل التالي أنكروا آراء عالم من بغداد يدعى الترمذي حول المسألة، انظر: أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، تحقيق ز. أحمد (دكا: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٦٠ ـ ٩٩، الهامش ١، بالمناسبة يبين غياب أي محاولة لوضع إنكار ذلك الرأي على لسان مؤسس المذهب صحة نسبة جوابات ابن حنبل إليه. شبت المعركة من جديد في طرسوس عام ٢٩٢/ ٩٠٤ت. في تاريخ غير محدد واجه الطبري الحنابلة حول هذه المسألة؛ وقد قُذفت داره خلال ذلك الجدال بوابل من الحجارة. انظر: Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung: An Der Universitat Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*, Veroffentlichungen der «De Goeje-Stiftung»; no. VI (Leiden: Brill, 1920), pp. 94 and 101f.

مع المصادر التي ذكرها؛ يثير الخبر الشك لأن المصادر البغدادية تتحدث عادة عن الآجر لا الحجارة. في عصرنا ناقش القضية بأكملها بشيء من الاستفاضة روزنتال، انظر: Rosenthal, *General Introduction, and, From the Creation to the Flood*, pp. 71-77 and 149-151; Claude Gilliot, *Exégése, langue, et théologie en Islam: l'exégése coranique de Tabari (m. 311/923)*, études musulmanes; 32 (Paris: Libr. J. Vrin, 1990), pp. 249-254, et Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 642 f.

لكن النصوص التي يستشهد بها فان إس على أن تلك القضية أثيرت في حياة ابن حنبل لا تؤيد رأيه؛ كذلك يصعب قبول اعتباره الترمذي الذي كان محل النقمة والتشنيع عين المحدث السني الجليل أبي إسماعيل الترمذي (ت ٢٨٠/ ٨٩٣) الذي يحظى بتقدير الخلال نفسه والذي دُفن قرب قبر ابن حنبل. انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٢، ص ٤٤.

سمعها الخليفة فأُخبر بالحال فاستهولها»[١٥]. نرى التباين الصارخ مع ابن حنبل الذي كان لا يحب أن يتبعه أحد في الطريق[١٦]. استخدم البربهاري وأتباعه قوتهم في قمع المبتدعة[١٧]، أو، كما وصفت التقارير المناهضة نشاطهم، أخذ الحنابلة يثيرون الفتن: ينهبون الدكاكين[١٨]، وصاروا يكسبون من دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنية (ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء) ومشي الرجال مع النساء (والصبيان)[١٩]، ويهاجمون بعنف خصومهم الشافعية[٢٠]. وردّ رئيس الشرط بإصدار قرار بأن لا يجتمع اثنان من أصحاب البربهاري، وبسجن عدد من أنصاره[٢١]. وأصدر الخليفة نفسه مرسوماً، يهددهم بالسيف والنار، إن استمروا في صنيعهم[٢٢]. مع ذلك، أشيرَ إلى الحنابلة بوصفهم مثيري شغب مرة أخرى في عام ٣٢٧/ ٩٣٩، لما اتخذ رئيس الشرط إجراءات جديدة ضدهم[٢٣]، ثم مجدداً في عام ٣٢٩/ ٩٤١[٢٤]. صور التنوخي (ت ٣٨٤/ ٩٩٤)، في إشارات إلى زمان

(١٥) حول هذه العطسة وتأثيرها، انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٤، السطر ١٦، ومحمد بن عبد الملك الهمداني، **تكملة تاريخ الطبري**، حققه عن المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة باريس الأهلية ألبرت يوسف كنعان (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١١٣، السطر ١٥.

(١٦) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٨٢، السطر ١٤.

(١٧) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤، السطر ١٥.

(١٨) محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، عني بنشره ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ٦٥، السطر ٤ (ترجمه م كنار في النسخة الجزائرية ١٩٤٦ ـ ١٩٥٠، ج ١، ص ١١٤).

(١٩) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٨، ص ٢٢٩، السطر ٢٢. كانوا إذا رأوا رجلاً مع امرأة أو صبي [: غلام] سألوه عن الذي معه من هو، فإن أخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة [وشهدوا عليه بالفاحشة].

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠، السطر ٧.

(٢١) ابن مسكويه، **تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه**، ج ١، ص ٣٢٢، السطر ١، والهمداني، **تكملة تاريخ الطبري**، ص ١١٣، السطر ١٢، حيث ذكر كذلك غارة حنبلية على حي الكرخ الشيعي.

(٢٢) ابن مسكويه، المصدر نفسه، ١، ص ٣٢٢، السطر ٤. يبين المرسوم أن أحد أسباب الفتنة معارضة الحنابلة لزيارة قبور الأئمة (العلويين).

(٢٣) أبو بكر الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، ص ١٣٥، السطر ١٥ (= ترجمة كنار، ج ١، ص ٢٠٥ت).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨، السطر ١٦ (= ترجمة كنار، ج ٢، ص ١٩).

البربهاري، مضايقة الحنابلة للشيعة الراغبين في زيارة كربلاء[٢٥]، ومحاولتهم منع النوح على الحسين وأهل البيت، فكان لا يتم إلا سراً أو بحماية السلطة[٢٦]. كان أتباع البربهاري إذاً مشكلة جسيمة بالنسبة إلى الشرطة، ومصدر متاعب بالنسبة إلى سكان بغداد الذين لا يشاركونهم قيمهم.

لا شك في أن نشاط الحنابلة استمر خلال الفترة البويهية (٣٣٤ ـ ٤٤٧/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥)، على الرغم من غياب شهادات صريحة عليه. فقد شهدت بغداد في تلك الحقبة صدامات متكررة بين سكانها من السنة والشيعة[٢٧]، ويرجح أن الحنابلة شاركوا بقوة في ذلك الصراع[٢٨]. وبطبيعة الحال لم تنته المواجهة بين الفريقين بزوال دولة البويهيين. يكفي أن نلاحظ أنها بقيت سمة بارزة في حياة بغداد السياسية حتى نهاية الخلافة العباسية[٢٩].

---

(٢٥) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٣١، السطر ٢٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٣، السطر ٦. هنا يأمر البربهاري أصحابه بالبحث عن نائحة وقتلها.

(٢٧) انظر: H. Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IVème et Vème siècles de l'Hegire,» papier présenté?: *Islamic Civilization, 950-1150* (conference), edited by D.S. Richards (Oxford: [n. pb.], 1973), pp. 170-175, and Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, pp. 106-112.

(٢٨) انظر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle* (Damascus: Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963), p. 325, note 1.

ولمناقشة أعداد الحنابلة، انظر أدناه الهامش ٤٨.

(٢٩) انظر: Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, p. 119f, et Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IVème et Vème siècles de l'Hegire,» pp. 177. 181 et 184

تكفي بضعة أمثلة للفترة التالية. يصف ابن الأثير اندلاع العنف بين الأحياء في ٥٠٩/ ١١١٥ت؛ ما يوحي بقوة بأن النزاع كان بين السنة والشيعة عرضه للسلم الهشة لسنة ٥٠٢/ ١١٠٩. يصف نزاعاً كبيراً بين سكان الكرخ الشيعة وسكان حي باب البصرة (السنة) عام ٥٦٩/ ١١٧٣ت، وآخر في ٥٨١/ ١١٨٥ت. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٣٦٠ وج ١١، ص ٢٧١ ٣٢٩، لكن هرتمان يشير إلى تراجع حدة النزاع بين الفريقين طوال خلافة الناصر (ح ٥٧٥ ـ ٦٢٢/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥). انظر: Angelika Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, n. F; Bd. 8 (Berlin; New York: De Gruyter, 1975), p. 196.

في الكتاب المنسوب لابن الفوَطي (ت ٧٢٣/ ١٣٢٣) وصف لاثنين من تلك النزاعات شبا عام ٦٥٣/ ١٢٥٥. انظر: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م؟])، ص ٢٧٦، السطر ٩. حول هذا الكتاب، انظر: Encyclopedia of Islam, article «Ibn al-Fuwati,» by R. Rosenthal.

هناك أيضاً شهادات وافرة عن نشاط حنبلي في بدايات الفترة السلجوقية على جبهات أخرى. فقد وجهوا كثيراً من طاقاتهم ضد أشكال من التفسخ الأخلاقي، كانت تحظى بالقبول في ذلك العصر(٣٠). مثلاً، يسجل كاتب يوميات حنبلي بغدادي أن ابن سكرة ـ وهو شريف بارز، باديَ الرأي حنبلي ـ نظّم غارة على جماعتين في جوار قصر الخلافة (لم يبين إحداها، والثانية وفد من البدو)، فكسر الملاهي وأراق الخمر(٣١). تلك على الأقل رواية ابن سكرة عن الواقعة، أما المتضررون فقد اشتكى بعضهم إلى الخليفة، وذكروا أن الشريف وجماعته هجموا على ديارهم واعتدوا على حرمة بيوتهم التي لم تكن فيها ـ بحسب زعمهم ـ أي مسكرات. ردّ ابن سكرة أنه رأى المنكر فغيّره(٣٢) (أي قبل الدخول إلى بيوتهم). وقد أثارت الحادثة هرجاً ومرجاً، وفتاوى متضاربة عما إذا كان على ابن سكرة الضمان (التعويض) على الآلات التي كسرها(٣٣). ثم في عام ٤٦٤/ ١٠٧٢ هجم عالم حنبلي شاب، أبو سعد البقال (ت ٥٠٦/ ١١١٢)، على مغنية خرجت من عند تركي، وقبض على عودها وقطع أوتاره من دون خوف من علاقتها بالترك. فعادت واشتكته إلى القائد التركي، فبعث إليه من كبس داره(٣٤). أدت الحادثة إلى مضاعفات، سنهتم بها قريباً.

---

(٣٠) Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, pp. 112-114, et Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IVème et Vème siécles de l'Hegire,» p. 180.

(٣١) Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» p. 281, paras. 108-292.

حول مذهب ابن سكرة انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 335.

(٣٢) Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» p. 282, paras. 110-293.

يبدو أن ابن سكرة قد تجاوز ما تقتضيه الفريضة باعترافه هو نفسه بتخريق الدفوف (بدلاً من «حرق» إقرأ «خرق»، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ٩٩) ـ طبعاً إلا إن كان قد اتخذ بشأنها موقفاً سلبياً غير معتاد. حرمها على الأقل العالم الحنبلي المتأخر عبد المغيث الحربي (ت ٥٨٣/ ١١٨٧) حتى في الأعراس. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣)، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ٢١، وكذلك عبد الغني المقدسي. حول إجازة جمهور الحنابلة لها، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة، **المغني وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ج ٩، ص ١٧٤، السطر ٣.

(٣٣) حول الضمان انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ٩٩، و Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» p. 282 f., paras. 111-115 and p. 293f.

(٣٤) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٢٧٢، السطر ١٠. ذكر هذه =

كان، إلى جانب نشاط إزالة المنكر في بداية العهد السلجوقي، صراع ضد البدعة ممثلة في الأشعرية التي غدت في مركز الصدارة بفضل رعاية الوزير نظام الملك (ت ٤٨٥/ ١٠٩٢)[٣٥]. مثلاً، سجل كاتب الأخبار نفسه في عام ٤٦١/ ١٠٦٨ أن ابن سكرة هجم على خطيب أشعري وكسر كرسيه[٣٦]. لكن، يعود إلى الشريف أبي جعفر (ت ٤٧٠/ ١٠٧٧) دور أهم في هذا الصراع[٣٧]. وقد اعتبره مقدسي بصواب «مثالاً نموذجياً» (Exemple Type) للداعية الحنبلي[٣٨]. كان متوقد الحماسة للنهي عن المنكر عموماً ولمحاربة البدع خصوصاً، يدعمه أصحاب لم يكن من السهل الإفلات منهم[٣٩]. فنجده في أثناء الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة عام ٤٦٩/ ١٠٧٧، يصد مع أصحابه عن مسجدهم بالآجر، قوة من الأشاعرة أتت للهجوم عليه والإيقاع به[٤٠]. ولما سعى الخليفة في ما بعد إلى المصالحة بين الطرفين، رفض الشريف مبادرته قائلاً: «إنما يكون الصلح بين مختصمين على ملاية أو دنيا أو قسمة ميراث أو تنازع في مُلْك، فأما هؤلاء القوم فهم يزعمون أننا كفار ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقد كافر»[٤١]. وتجدد الصراع في عام ٤٧٠/ ١٠٧٨، بعد موت الشريف، فقد تكلم خطيب أشعري بتكفير الحنابلة في سوق الثلاثاء فرُمي بآجرة (كان الآجر عند سكان بغداد في العصر الوسيط كالحجارة عند سكان غرب الهلال الخصيب، حيث يختلف تركيب طبقات الأرض). وقد أدت الحادثة إلى ازدياد

= الحادثة غولدتسيهر معتمداً على مصدر متأخر، انظر: Ignaz Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 62 (1908), p. 18, note 2.

(٣٥) حول عرض لهذه المواجهة، انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, pp. 340-375; Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IVème et Vème siécles de l'Hegire,» pp. 178-184, et Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*.

(٣٦) Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» p. 14 f., para. 57, and p. 30 f.

(٣٧) حول سيرته انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, pp. 240-248, et Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IVème et Vème siécles de l'Hegire,» pp. 104-108.

(٣٨) Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 240.

(٣٩) بحسب أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٣٨، السطر ٦.

(٤٠) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٣٠٥، السطر ١٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٠٦، السطر ٢١.

النزاع بين الطرفين وإلى تدخل العسكر(٤٢). واستمر النزاع بين الحنابلة والأشاعرة في القرن التالي وحتى بعده(٤٣). وقد واصل النزاعَ القديم مع المعتزلة، لكن من دون أن ينهيه(٤٤). مثلاً، في عام ٤٥٦/ ١٠٦٤، هجم قوم من أصحاب عبد الصمد على مدرس معتزلي بسبب امتناعه عن الصلاة في الجامع (معهم)، وتدريس مذهبه، فأوقعوا به وجرحوه، ثم لاذوا بالفرار مخافة أن يجلب صياحه أهل ذلك الموضع عليهم(٤٥).

توحي هذه الأخبار بأن حنابلة القرنين ٤ ـ ٥/ ١٠ ـ ١١ لم يكونوا يهابون الدولة، وإن لم يخلعوا ولاءهم لها إلا مرة على ما يبدو(٤٦). لكن مع أنهم لم يكونوا يرون غرابة في مواجهتهم معها، أبدوا في أواسط القرن ٥/ ١١ ميلاً،

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢، السطر ١٦.

(٤٣) في ٥٢١/ ١١٢٧ت مثلاً وقعت فتنة بسبب خطيب أشعري؛ مرة رُمي بالآجر (كذلك أفهم كلمة «رُجم» في النص) وبحثث حيوانات في السوق؛ نُص بنحو صريح على اشتراك الحنابلة في اضطرابات هذه السنة، انظر: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦. ذكر هذه الأحداث غولدتسيهر الذي اعتمد على مصدر متأخر. انظر: Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» p. 15 f.

في ٥٦١/ ١١٦٥ت انفجرت فتنة جديدة بين الحنابلة والأشعرية تسبب فيها هذه المرة أيضاً خطيب معاد [لأفكار الحنابلة] (سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤/ ١٢٥٧)، انظر: أبو المظفر يوسف بن قزاوغلو سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢)، ج ٨، ص ٢٦٢، السطر ١٥. من المشهور أيضاً أن الحنابلة سمموا بعد ٦ سنوات من هذا التاريخ الخطيب الأشعري أبا المظفر البروي (ت ٥٦٧/ ١١٧٢) بسبب عداوته الشديدة لهم؛ عرف غولدتسيهر هذه القصة أيضاً من مصدر متأخر، انظر: Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» p. 14

في القرن التالي، امتُحن الحنبلي عبد اللطيف بن علي البغدادي (ت ٦٤٧/ ١٢٤٩) وسُجن بسبب قوله بآراء أهل الحديث في الأصول، انظر: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٤٧، السطر ١٢.

(٤٤) انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^ème^ siecle*, pp. 327-340; Laoust, «Les Agitations religieuses? Baghdad aux IV^ème^ et V^ème^ siécles de l'Hegire,» p. 179 f, et Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IX^ème^ - XI^ème^ siècles*, p. 114f.

(٤٥) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٢٣٥، السطر ٢٣. حول هذه الجماعة السلفية من حرس العقيدة وأعمالها في هذه المناسبة وغيرها، انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^ème^ siecle*, pp. 332-337.

كان بين أعضاء هذه الجماعة على الرغم من أنها تحمل اسم شافعي شهير من القرن السابق حنابلة على ما يبدو.

(٤٦) يورد صبري سرداً لأحداث عام ٤٦٤/ ١٠٧٢، تبلغ فيه ذروتها عند خلع الشريف أبو جعفر وأصحابه ولايتهم للخليفة. انظر: Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IX^ème^ - XI^ème^ siècles*, p. 112f. =

في الوقت نفسه، إلى محاولة التعاون معها في النهي عن المنكر. وكما رأينا، وضع أبو سعد البقال نفسه عام ٤٦٤/ ١٠٧٢ في موقف صعب بقطع أوتار عود كانت لصاحبته صلة بأحد المتنفذين. اجتمع الحنابلة للتشاور في ما يفعلون، لكنهم استغاثوا بالخليفة، بدلاً من مواصلة العمل المباشر، طالبين منه قلع المواخير، وتتبع المُفسدات ومن يبيع النبيذ. ففعل ما كان بوسعه لتلبية مطالبهم ـ والمشكلة أن المواخير كانت تحت حماية والي المدينة السلجوقي(٤٧). فأبدوا استعداداً لاعتبار الدولة أداة للنهي عن المنكر في تلك الحالة على الأقل.

تباين هذه الصورة لنشاط الحنابلة في القرنين ٤ ـ ٥/ ١٠ ـ ١١ مواقف أحمد بن حنبل نفسه. فكيف يمكن تفسير هذا التباين؟ يبدو ممكناً ردّ ذلك إلى تغير ظروف حنابلة بغداد. **أولاً**، ازداد عددهم زيادة ملحوظة، فبحسب الجغرافي المقدسي مثلاً، كان الحنابلة والشيعة يشكلون في النصف الثاني من القرن ٤/ ١٠ أغلبية سكان بغداد(٤٨). بعد ذلك بقرن، سلم نظام المُلك ـ وهو شافعي ـ بأن «الغالب هنا هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل»(٤٩). وتبعهما

= بالاعتماد على سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان** (مخطوط مكتبة باريس الوطنية، قسم العربية ١٥٠٦، ورقة ١٣٦أ، السطر١١)؛ حول أحداث هذه السنة انظر كذلك الملاحظة اللاحقة). لا يبدو أن أحداً غيره ممن كتبوا عن هذه الفترة ذكر هذه الحادثة اللافتة.

(٤٧) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٢٧٢، السطر ١٣، و Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 152 f.

لم يكن ذلك العمل من جانب السلطة معزولاً تماماً؛ مثلاً تكرر في ٤٦٧/ ١٠٧٥ (ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩٣)، و٤٧٨/ ١٠٨٥ت (ج ٩، ص ١٧)، و٤٧٩/ ١٠٨٦ (ص ٢٦، السطر ٦). في الحالة الأولى تدخل المحتسب. مرتين في ٤٦١/ ١٠٦٩ استنهض الحنابلة الدولة لتنهى عن المنكر، انظر: Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdid,» p. 248 f., para. 126, pp. 287, 296 and 298.

(٤٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حققه ميخائيل جان دوغويه (ليدن: بريل، ١٩٠٦)، ص ١٢٦، السطر٥. قارن كذلك قول ابن الأثير في معرض الحديث عن دفن الطبري أن عدد الحنابلة في بغداد كان لا يحصى. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٨، ص ٩٨، السطر ١٢.

(٤٩) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٣١٢، السطر ٩، و Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 360.

جاء حكمه في رسالة تعود ـ إن صحت نسبتها إليه ـ إلى أحداث ٤٦٩ ـ ٤٧٠/ ١٠٧٧ ـ ١٠٧٨. في رسالة أخرى لنظام الملك تحدث فيها عن الحنابلة في بغداد، أكد كثرة عددهم في تلك البقعة (سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، مخطوط باريس، الورقة ١٦٩أ، السطر ٨).

الباحثون في العصر الحديث(٥٠). لذلك يُحتمل أن ثقة الحنابلة زادت بازدياد عددهم. وفي الوقت نفسه لا بد أن جزءاً من توسع المذهب تم من خلال دمج قطاعات سنية وشعبية أخرى، أظهرت في القرن ٣/ ٩ ميولاً حركية أكبر من التي رأينا عند الحنابلة الأوائل ـ كما تشهد أحداث عامي ٢٠١/ ٨١٧ و٢٣١/ ٨٤٦(٥١)، وبالتالي تغيرت تركيبة الجماعة الحنبلية. أخبرنا مصدر أن بعض محبين البربهاري (ممن يحضر مجلسه من العوام) اجتاز يوماً وهو سكران ببدعي. فقال البدعي: هؤلاء الحنبلية! فرجع إليه، وقال: الحنبلية على ثلاثة أصناف: صنف زهاد يصومون ويصلون، وصنف يكتبون ويتفقهون، وصنف ثالث يصفعون كل مخالف مثلك. وصفعه وأوجعه مبيناً أنه من ذلك الصنف(٥٢). قد نود أن نجد صورة أرزن لطابع الحركة الاجتماعي، لكن من الواضح أن الحنابلة باتوا أكثر عدداً وعنفاً.

ولقد ضعفت الدولة، من جهة **ثانية**. إذ تشكلت الحركة في البداية في عاصمة امبراطورية قوية؛ لكن الخلافة استحالت في القرنين ٤ ـ ٥/ ١٠ ـ ١١ دولة هلامية انتزعت سلطاتِها إلى حد بعيد، لكن بدرجات متفاوتة، أنظمةٌ عسكرياتية أقامها قادة جندها، البويهيون ثم السلاجقة. أدى ذلك إلى نتيجتين: من جهة نقصت مهابة الخلافة، بينما قدّم تشعب السلطة إلى عناصر مجتمع بغداد فرصاً لا تحصى للمناورة السياسية(٥٣)، ومن جهة أخرى نشأت رابطة بين الحنابلة والخلافة: كان كلا الطرفين بحاجة إلى الآخر لمواجهة الشيعة والسلاطين العسكريين الأجانب(٥٤). لذلك ليس من الصعب أن نتصور تلاشي

---

(٥٠) Makdisi, Ibid., p. 325 and 368; Laoust, «Les Agitations religieuses á Baghdad aux IVème et Vème siécles de l'Hegire,» p. 179, et W. Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Biblos*, vol. 47 (1970), p. 110, note 3.

(٥١) انظر أعلاه الفصل الخامس، الهوامش ١٧٢ ـ ١٧٤، ١٧٧ و١٨٨ ـ ١٩٤.

(٥٢) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٣، السطر ١٦.

(٥٣) هذا من الأمور المتكررة في تاريخ تلك الفترة، انظر مثلاً: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 363, et Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème - XIème siècles*, p. 108.

(٥٤) هنا يُطرح سؤال: هل وسع تحسن العلاقات بين العلماء الحنابلة والسلطة الهوة بينهم وبين جماهير فرقتهم. ذهبت غلاسن إلى نشوء فجوة بينهم. انظر: Erika Glassen, *Der Mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiositat der späteren Abbasiden-Zeit*, Freiburger Islamstudien; Bd. 8 (Wiesbaden: Steiner, 1981), p. 61 and 113.

واستشهدت بمصادر تشهد فعلاً بحدوث بون بين النخبة والجماهير في أواخر القرن ٥/ ١١، انظر بالأخص: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٠، السطر ٣. حول حادثة تعود =

احترام الحنابلة للسلطة السياسية، ومع ذلك حماستهم من جديد للخلافة ـ خلافتهم. وتجتمع النزعتان في ملاحظة، أبداها البقال (ت ٤٤٠/١٠٤٨) في ديوان الخليفة: (الخلافة بيضة والحنبليون أحضانها، ولئن انفقشت البيضة لتنفقشن عن مح فاسد)؛ الخلافة خيمة والحنبليون أطنابها، ولئن سقطت الطنب لتهوين الخيمة[٥٥].

تمثلت إحدى حالات التقارب في تبني الخلافة للمذهب السني رسمياً في أواخر عهد القادر (ح ٣٨١ ـ ٤٢٢/ ٩٩١ ـ ١٠٣١)، وفي عهد خلفه القائم (ح ٤٢٢ ـ ٤٦٧/ ١٠٣١ ـ ١٠٧٥)[٥٦]. وهناك قرينة على دور الحنابلة في إعادة تأكيد الاعتقاد القادري في عهد القائم[٥٧]، وتبنيهم له لاحقاً[٥٨]. يمكن أن نرى إشارة أخرى إلى هذا التغيير في مواقفهم من العمل الحكومي. كان ابن حنبل ضده طبعاً. لما سأله صديق له، ركبه ديْن: أترى أن أعمل مع هؤلاء بقدر ديْني؟ أجاب: لا تموت بديْنك ولا تعمل معهم[٥٩]. حتى إن شارحاً متأخراً، كابن عقيل (ت ٥١٣/١١١٩)، لم يزل ينظر إلى العمل الحكومي باعتباره عملاً لا يزاوله في الأغلب الحنابلة، خلافاً لأقرانهم الحنفية والشافعية[٦٠]. مع ذلك،

= إلى ٤٧٠/ ١٠٧٧، انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٩، ص ٤٨، السطر ٩ حول اضطرابات سنة ٤٨٢/ ١٠٨٩.

(٥٥) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٩٠، و Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 297.

(٥٦) حول نشوء وإعلان الاعتقاد القادري، انظر: Makdidsi, Ibid., pp. 299-310.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٦، مستشهداً بـ: أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٧، السطر ١٧، حول دور أبي يعلى بن الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦).

(٥٨) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٣٠٧، السطر ١، و Makdisi, Ibid., p. 363.

(٥٩) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٢٣، السطر ١٤. قارن رفضه التسليم على أحمد بن سعيد الرباطي (ت بعد ٢٤٣/ ٨٥٧) الذي كان عبد الله بن طاهر (ح ٢١٣ ـ ٢٣٠/ ٨٢٨ ـ ٨٤٥) قد عينه على رباط. انظر: ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٢٧٢، السطر ٦، وأبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ٦، ص ٦٩، السطر ١١.

(٦٠) ترجم الفقرة: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 478.

ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٨٩، السطر ١٧؛ وردت قبل ذلك عند ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥٠٥، السطر ٧.

توجد هنا أيضاً، إشارات إلى تغير في المواقف. وهناك حالة خاصة، هي القضاء. لم يكن ابن حنبل نفسه ليقبل حتى تلك الخطة[٦١]. ولم يُقبل قضاة أتوا ليعودوه وهو على فراش الموت[٦٢]. كان ابنه صالح (ت ٢٦٦/ ٨٨٠) يؤمن بمبادئه، لكنه كان ـ كأي إنسان عادي ـ أضعف من أن يتّبع سيرته في الحياة. وقد بكى من الخجل لما لبس السواد لون دولة العباسيين[٦٣]، ليباشر خطته قاضياً في أصبهان. قال: ذكرت أبي، رحمه الله، أن يراني في مثل هذه الحال، ولكن الله يعلم أنّي ما دخلت في هذا الأمر، إلا لديْن غلبني ولكثرة عيال[٦٤]. لكن أبا يعلى بن الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦) لم يذرف دموعاً، لما قبل خطة قاض في بغداد؛ وامتنع لا محالة في البداية، حتى كرروا عليه، واشترط عليهم شرائط، لكن بطريقة من يعرف ما هو مقدم عليه[٦٥]. ولم يجد الحنابلة المتأخرون حرجاً في تسميته بلقبه الرسمي: القاضي أبي يعلى. أما، هل رافقت ذلك التحولَ زيادة حقيقية في عدد القضاة الحنابلة؟ فسؤال يصعب البت فيه، إذ لم يكن صالح الحنبلي الوحيدَ الذي ولي القضاء في الجيل التالي لجيل أبيه[٦٦]، وكان القضاة

---

(٦١) يبدو أن الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) لم يكن يعرف خلقه جيداً، إذ أشار به على هارون الرشيد قاضياً لليمن.

(٦٢) الذهبي، **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**، ص ٧٧، السطر ١٠.

(٦٣) كان ابن حنبل يلبس الأبيض، وقد سلم عليه دلان وكانت عليه جبة سوداء فلم يرد عليه السلام. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ و٦٦ ـ ٦٧؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٤، ص ٤١٦، السطر ١٠، وأبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٥٥، السطر ١٣. كان هاجس لبس السواد أفظع كوابيسه لما دعاه المتوكل إلى دار الخلافة. وكان ابنه صالح [الذي قبل القضاء] إذا انصرف من مجلس الحكم يترك سواده [ويقول لصاحب له: تراني أموت وأنا على هذا؟] (انظر المراجع في الهامش التالي).

(٦٤) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥، السطر ٤، والخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٩، ص ٣١٨، السطر ٦ (الذي استمد القصة من جامع الخلال). كان قد ولي القضاء بطرسوس قبل أن يصير إلى أصبهان.

(٦٥) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٩. (حيث يكتب عن أبيه)، وانظر:
Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, p. 235 f.

حول هذا الموضوع، انظر: A. J. Wensinck, «The Refused Dignity,» in: T. W. Arnold and R. A. Nicholson, eds., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), pp. 497-499.

(٦٦) كان أخ صالح الأصغر منه عبد الله (ت ٢٩٠/ ٩٠٣) ناقل المسند قاضي حمص بحسب مصدر. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد =

الحنابلة واقعاً مألوفاً حتى في القرن ٥/ ١١[٦٧]. لكن مواقف الحنابلة كانت قد تغيرت في الأثناء.

ويمكن أن نجد أيضاً شهادة على ذلك التحول في الإشارات إلى تعامل العلماء الحنابلة مع الخلفاء باطّراد. نقرأ مثلاً، أن عبد العزيز بن جعفر (ت ٣٦٣/ ٩٧٤) كان يحظى بتكريم السلطان ـ المطيع (ح ٣٣٤ ـ ٣٦٣/ ٩٤٦ ـ ٩٧٤) على الأرجح[٦٨] ـ وأن ابن حامد (ت ٤٠٣/ ١٠١٢ت) ناظر عالماً آخر في قصر الخليفة وبلباقة[٦٩]، لكن المبالغة في استقصاء مثل هذه القرائن يعني تقويل الوقائع أكثر مما تحتمل[٧٠]. في القرن ٥/ ١١ بالعكس، صارت تلك العلاقات أمراً عادياً. وفي الواقع، كان ثمة مركز قوة حتى لأبي سعد البقال ـ الذي كسر عود مغنية كما ذكرنا[٧١]: فقد اعتاد أن يخطب أمام الخليفة المستظهر (ح ٤٨٧ ـ ٥١٢/ ١٠٩٤ ـ ١١١٨) وحكام آخرين[٧٢]، ولم يترفع عن الإشارة بلهجة المؤيد إلى كسرى أنوشروان (ح ٥٣١ ـ ٥٧٩م) في خطبة وعظ

= هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣١٩، السطر ٨، وطريق خراسان بحسب مصدر آخر. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ١٨٨، السطر ٨). وكان الأخ الأصغر سعيد قاضي الكوفة، أو خليفة قاضيها. انظر: أبو بكر محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، ٣ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠)، ج ٣، ص ١٩٩، السطر ٢. وكان أحمد بن محمد البرثي (ت ٢٨٠/ ٨٩٣ت)، تلميذ ابن حنبل، قاضياً في بغداد أيام المعتمد (ح ٢٥٦ ـ ٢٧٩/ ٨٧٠ ـ ٨٩٢).

(٦٧) تُظهر تراجم الشخصيات التي كتبها مقدسي ٥ قضاة حنابلة (فضلاً عن أبي يعلى) تتراوح تواريخ وفاتهم بين ٤٢٨/ ١٠٣٧ و٥١٣/ ١١١٩. انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XIème siecle*, pp. 238, 251, 256 and 269.

(٦٨) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٢٢، السطر ٣. يروى أن هذا الخليفة أدى دوراً في اختيار موضع قبر عبد العزيز، وأنه أعد مشروعاً لبناء قبة على قبر ابن حنبل.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧، السطر ٦.

(٧٠) هناك عالمان يذكر ابن أبي يعلى أنهما كانا على علاقات وثيقة مع الخليفة الراضي (ح ٣٢٢ ـ ٣٢٩/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠) لما كان شغب البربهاري في أوجه. وأياً كانت القيمة التاريخية لما روى عنهما، هما معروفان جيداً لدينا من خلال جوانب أخرى من شخصيتيهما بحيث لا نستبعد حضورهما في دار الخلافة بصفتهما عالمين حنبليين. أحدهما اللغوي الأنباري (ت ٣٢٨/ ٩٤٠). انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١. والآخر هو المؤرخ إسماعيل بن علي الخُطبي (ت ٣٥٠/ ٩٦١). في كلتا الحالتين نقل القصص كذلك الخطيب البغدادي، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٣، ص ١٨٤، السطر ٢٠، ولا شك في أن أبا يعلى أخذها من كتابه.

(٧١) انظر أعلاه الهامش ٣٤.

(٧٢) Ibn Rajab, *Al-Dhayl ala Tabaqat al-Hanabila*, vol. 1, p. 133.5

فيها نظام الملك[٧٣]*. لكن المثال الذي يلفت الانتباه أكثر هو العالم أبو محمد التميمي (ت ٤٨٨/ ١٠٩٥) الذي حظي بمنزلة رفيعة، باعتباره أحد المقربين من قصر الخلافة ومبعوثاً رسمياً[٧٤]، وهي مهمة لم يكلف بها قبله أي حنبلي تقريباً[٧٥]. ولم يتحرج، في شبابه، من استخدام لقب «ملك الملوك» في خطبة[٧٦]. وقد وصفه لاوست بصواب ممثلاً «لحنبلية حكومية تتسم بمزيد من المرونة والانتهازية»[٧٧]*.

لقد تعزز هذا التوجه في فترة القرن والنصف التي تلت. وتزايد ثقل الحنابلة في تركيبة بغداد السكانية على الرغم من إحياء سلطة الخليفة ـ أو نتيجة لها ـ[٧٨]، حتى إن العالم الحنبلي أبا منصور الجواليقي (ت ٥٤٠/ ١١٤٥) كان يصلي بالمقتفي (ح ٥٣٠ ـ ٥٥٥/ ١١٣٦ ـ ١١٦٠)[٧٩]، وظل العالم الحنبلي الآخر المشهور ابن هبيرة (ت ٥٦٠/ ١١٦٥) وزيراً للخليفة ١٦ عاماً، وحقق في مهمته نجاحاً باهراً[٨٠]. وعلى الرغم من أسلوب الخليفة

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤، السطر ١٧.

(٧٤) انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^ème siecle*, pp. 269-274.

(٧٥) هناك ما يشير إلى أن أبا علي الهاشمي (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧) أدى دوراً مماثلاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٧٦) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ٩٧، السطر ١٩، بين أحداث سنة ٤٢٩/ ١٠٣٧ت (يذكر ابن الجوزي نسبته فقط، لكن لا يمكن أن نفهم في السياق أي أحد من الأسرة سواه). حول هذه الحادثة وخلفيتها، انظر: W. Madelung, «The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and the «Reign of the Daylam» (Dawlat al-Daylam),» *Journal of Near Eastern Studies*, vol.28 (1969), pp. 181-183.

يخصص أبو يعلى فصلاً للمسألة في كتابه: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية، ورقة ١١٦أ، السطر ٣).

(٧٧) Laoust, «Les Agitations religieuses à Baghdad aux IVème et Vème siècles de l'Hegire,» p. 179.

(٧٨) تحدث ياقوت عن سكان حيي باب البصرة ونهر القلائين الحنابلة على امتداد أجيال، انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله بن ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحرير فردیناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، باريس، لندن واكسفورد، ٦ ج (ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، ج ٤، ص ٢٥٥، السطر ١١. انظر أيضاً: Merlin Swartz, «The Rules of Popular Preaching in Twelfth-Century Baghdad, according to Ibn al-Jawzi,» in: G. Makdisi [et. al], *Prédiction et propagande au moyen age: Islam, Byzance, Occident* (Paris: Dumbarton Oaks, 1983), p. 226.

(٧٩) [لما مات صُلي عليه من الغد في جامع القصر]. انظر: Ibn Rajab, *Al-Dhayl ala Tabaqat al-Hanabila*, vol. 1, pp. 244-245.

(٨٠) انظر: Herbert Mason, *Two Statesmen of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/* =

الناصر (ح ٥٧٥ ـ ٦٢٢/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥) الأحرص على التوفيق بين الفرق، شغل عالم حنبلي المنصب نفسه في عام ٥٨٣ ـ ٥٨٤ وإن لم يبلغ شأوه[٨١]. شغل الحنابلة على ما يبدو، في العقود الأخيرة من حياة الخلافة، مناصب داخل الحكومة وحولها بأعداد تفوق ما سبق حتى ذلك التاريخ[٨٢]. شغلوا شتى الخطط السلطانية من أستاذ دار الخلافة (رئيس موظفي القصر) فما دون ذلك[٨٣]، كما اشتغلوا قضاة[٨٤] ومحتسبة[٨٥]. وكان آخرون قريبين من أشخاص الخلفاء الأواخر، بنحو أو بآخر، حتى إن القارئ هبة الله بن حسن الأشقر (ت ٦٣٤/ ١٢٣٦) تباهى بأن ممن قرأ عليه القرآن (من أرباب الدنيا) الخليفة والوزير وصاحب المخزن[٨٦]. وفي ربع القرن الأخير من الخلافة، رفد أكثر فأكثر اقتصادَ الدولة العباسية المشوبَ بالفساد العملُ بأجر في المدارس شبه الرسمية، ولا سيّما المستنصرية (التي شيدت في ٦٣١/ ١٢٣٤). وقد استفاد علماء حنابلة عدة من هذه الفرص الجديدة[٨٧]. وما زال هناك حنابلة ممن

1105-1165AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD) (The Hague: Mouton, [1972]), vol. 1, and *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn Hubayra,» by G. Makdisi. =

(٨١) Hartmann, *An-Nasir li -Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit* pp. 181-184 and 285.

(٨٢) حول دور الحنابلة في قصر الناصر، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٩٥، وبصفة أعم، انظر: Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» pp. 116-121.

(٨٣) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٨، ٦٧، ١٢١، ١٦٣، ١٧٦، ١٨١، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٨، ٢٤٧ ـ ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٦٢ و٢٨٥. حول الحنابلة كسفراء، انظر: Hartmann, Ibid., pp. 39 and 262.

(محيي الدين بن الجوزي (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨) ابن الواعظ المشهور).

(٨٤) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٦٩، ١٢١، ١٩٠ و٢٦٥. كان جمال الدين بن الفراء (ت ٦١١/ ١٢١٤) ابن حفيد أبي يعلى المشهور، قاضياً من الجيل الرابع. (هنا وفي مواضع أخرى لم أميز دوماً بين القاضي وخليفة القاضي).

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢١، ٢١٣، ٢٥٨، ٢٦١ و٢٦٢. منهم ابن وثلاثة أحفاد لابن الجوزي، انظر: Hartmann, Ibid., pp. 190-192 and 290, and H. Laoust, «La Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides,» *Revue des etudes islamiques*, vol. 28 (1960), p. 1, note 2.

(٨٦) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢١١، السطر ٢٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣، ٢١٩، ٢٤٦، ٢٤٨ ـ ٢٤٩، ٢٥٩ و٢٦١ ـ ٢٦٢. (كل العلماء الذين ماتوا عام ٦٥٦/ ١٢٥٨ أو قبلها). كُلف الحنبلي أبو صالح الجيلي (ت ٦٣٣/ ١٢٣٦) بالإشراف على نظام مدارس بغداد بأكمله، وكان يصول حتى في المدرسة النظامية الشافعية (ن م، ١٩٠ س٢٣؛ حول هذا الرجل الذي هو حفيد عبد القادر الجيلي، انظر: Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit,* p. 194 f.

طبعاً لم تكن مؤسسة المدرسة أمراً جديداً على حنابلة بغداد في هذه الفترة؛ حول دورها في =

حافظوا على المسافة التقليدية من الدولة. مثلاً، كان الشيخ سعد المصري (ت ٥٩٢/ ١١٩٦) الذي استقر في بغداد، لا يغشى باب أحد من السلاطين[٨٨]. لكن أخبار أولئك المحافظين نادرة. وقد بلغ دور حنابلة بغداد في جهاز الدولة، عموماً، في هذه الفترة مستوى يفوق ما بلغه سابقاً ـ أو لاحقاً[٨٩].

فضلاً عن ذلك، بدا أحياناً أن هذا التوافق يتضمن أكثر من إيكال خطط إلى رجال بارزين بين الحنابلة. مثلاً، وُصفت سياسات ابن هبيرة والخليفة المستضيء (ح ٥٦٦ ـ ٥٧٥/ ١١٧٠ ـ ١١٨٠) بأنها محاولات لإقامة قوة الخلافة على قاعدة شعبية، من خلال مخاطبة مشاعر الولاء التقليدية للعامة[٩٠]. لم يُكتب بعد تاريخ هذه العلاقة بين الخليفة والشعب ـ هذا إن أمكن أن يُكتب يوماً[٩١]. لكنّا نعرف جيداً شخصية مهمة ساهمت في بلورة ذلك التوجه ـ الخطيب ابن الجوزي (ت ٥٩٧/ ١٢٠١)، وقد استرعت علاقاته بالخلافة اهتمام بعض الدارسين[٩٢]، باعتباره خطيباً لاقى نجاحاً منقطع

= أثناء حياة ابن الجوزي، انظر: A. Hartmann, «Les Ambivalences d'un sermonnaire çanbalite,» *Annales islamologiques*, vol. 22 (1986), p. 62 f. and 66.

(٨٨) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٨٥، السطر ٢٣. عن عطار شيخ همذان (ت ٥٦٩/ ١١٧٣) الذي لم يقبل قط تعيينه في مدرسة أو رباط. حول الأخير، انظر الهامش ٥٩.

(٨٩) دخل حنابلة قلائل تحت حكم المغول. حول حالتين، انظر ابن رجب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩١ و٤٢٩. أو حتى تولوا الحسبة، وظل حنابلة آخرون يدرسون في المستنصرية ومؤسسات تعليم أخرى. لكن وئام الفترة العباسية المتأخرة اختفى. مثلاً ساد الشعور بأن ابن الفوطي (ت ٧٢٣/ ١٣٢٣) تجاوز الحد المعقول في مدح المغول وأذيالهم، بينما لم تصدر تحفظات مماثلة حول مديح محيي الدين بن الجوزي للخليفة كل أسبوع. كذلك تخلى صفي الدين البغدادي (ت ٧٣٩/ ١٣٣٨) عن خدمة السلطان ليعود إلى عالم التعليم، بينما لا يبدو أن محيي الدين وجد قبله عناء في الجمع بينهما. ليست لدي معلومات عن هذه الأمور في القرون اللاحقة.

(٩٠) *Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin*, edited and translated by M. L. Swartz (Beirut: [n. pb], 1970), pp. 28-30.

لكن الوثائق التي أيد بها رأيه غير مقنعة. انظر كذلك ملاحظة هارتمان: «تطورت الحنبلية إلى ناطق باسم شرعية الخلافة العباسية في بغداد». انظر: Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit*, p. 174.

(٩١) حول دور الفئات الشعبية في تخليص الخليفة من قائد عسكري قوي سنة ٥٧٠/ ١١٧٥ انظر: *Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin*, pp. 32-34.

لكن قابل لا شعبية الوزير الحنبلي ابن يونس بعد ذلك بجيل. لا بد كذلك من النظر إلى قاعدة قوة الخلافة العسكرية (كما كانت على وجه الاحتمال). انظر: Hartmann, Ibid., p. 184.

(٩٢) انظر: *Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin*, pp. 27-34; Hartmann, Ibid., pp. 186-189, and Stefan Leder, *Ibn Al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in* =

النظير، فقد كان الخطيب المفضل لدى الخليفة والشعب معاً[٩٣]. وكان وضعه شبه رسمي[٩٤]. وكان يبتهج بحضور كبار الدولة والأعيان إلى خطبه[٩٥]، ولا يبدو أنه جشّم نفسه إسماعهم ما لا يحبون سماعه[٩٦]، وإن كان قد كتب مرة مقالاً ضد الناصر، بلا شك، لما تدهورت علاقاتهما بعد خلع ابن يونس[٩٧]. وما يلفت بالأخص، في علاقته بالسلطة، غبطته وهو يروي كيف كتب أمير المؤمنين في عام ٥٧١/ ١١٧٦ بتقوية يده ضد الرفض (التشيع) الذي كان قد كثُر، فطلب من الناس أن يخبروه بمن يتنقص بالصحابة حتى ينقض داره ويخلده السجن[٩٨]. إنه تحول كبير عن نزعة الموادعة التي اتصف بها أحمد ابن حنبل، وعن حركة الشغب التي تزعمها البربهاري معاً.

بقدر ما نسمع المزيد عن انغلال الحنابلة في شبكة الرعاية المباشرة وغير المباشرة للدولة، تتناقص الأخبار بشأن النهي عن المنكر. ذُكر عن قيام قلة من الحنابلة بتلك الأنشطة في القرن الأخير من الخلافة تقريباً، وإن كان هؤلاء القلة قد مارسوه بحماسة كبيرة على ما يبدو[٩٩]. مثلاً، وصفت تقارير عن أحداث عام (٥٧٢/ ١١٧٦ت) محمود النعال (ت ٦٠٩/ ١٢١٢) رئيساً لجماعة

---

gelehrter Uberlieferung und originarer Lehre, Beiruter Texte und Studien; Bd. 32 (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; Wiesbaden: In Kommission bei F. Steiner, 1984), pp. 31-38. =

توجد أغلبية الإشارات إلى المصادر الأصلية في ما يلي في هذه المناقشات.

(٩٣) كان وعظه ـ كما وصفه الرحالة ابن جبير (ت ٦١٤/ ١٢١٧) بحماسة، محض تمثيل، بصياغة بارعة وإلقاء باهر وأداء مسرحي آخاذ. انظر: Mohammad bin Ahmad Ibn Jubayr. *The Travels of Ibn Jubayr = Rihla*, edited by W. Wright and M. J. de Goeje, E. J. W. Gibb Memorial Series; v. 5 (Leyden; London: E. Brill, 1907), pp. 220-225. and Hartmann, «Les Ambivalences d'un sermonnaire çanbalite,» pp. 84-90.

(٩٤) حول موقفه في خلافة المستضيء. انظر: *Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa 'l-Mudhakkirin*, pp. 28 and 31, and Leder, *Ibn Al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in gelehrter Uberlieferung und originarer Lehre*, pp. 32 and 35.

قبل ذلك كان قد ألقى خطب وعظ أمام الجمهور في منزل ابن هبيرة.

(٩٥) انظر رواية ابن الجوزي عن خطابه للخليفة والأعيان المجتمعين بعد العشاء سنة ٥٧١/ ١١٧٦. انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ١٠، ص ٢٥٩، السطر ٢٢.

(٩٦) لاحظ تملقه الخليفة الذي أشار إليه في خطبته بالإمام الكامل لحسن استماعه بحسب ابن جبير. انظر: Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr = Rihla*, pp. 223-224.

(٩٧) Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit*, p. 188.

(٩٨) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١٠، ص ٢٥٩، السطر ٤.

(٩٩) حول القائمين بذلك النشاط في فترة سابقة انظر: الهامشان ٣ و١١٢.

ينكرون المنكر ويرتكبون الأهوال في ذلك، حتى إنه قام بالإنكار على جماعة من الأمراء، وبدد خمورهم وجرت فتن بينه وبينهم، وضُرب مرات في ذلك[100]. وهناك رجل آخر معروف بتطوعه لذلك العمل: إسحاق العلثي (ت ٦٣٤/ ١٢٣٦)[101] الذي أنكر على الخليفة فمن دونه وحُبس مدة على ذلك، وقد أرسل كتباً في النهي عن المنكر إلى الخليفة وإلى آخرين[102]. هناك علثي آخر، عبد الرحيم بن محمد (ت ٦٨٥/ ١٢٨٦) نهى عن المنكر (كمحمود النعال) بمساعدة جماعة من الأصحاب والأتباع[103]. وبعده، لا تذكر المصادر النهي عن المنكر بين حنابلة بغداد[104].

ثانياً: النظرية الحنبلية

من المهم أن يكون لدينا عرض مسهب عن مذهب البربهاري في النهي عن المنكر، نظراً إلى دوره التاريخي. لكننا لا نجد سوى قولتين عرضيتين، كلتاهما ذات مضمون مألوف. تقرر **الأولى** أنه فريضة واجبة إلا تجاه من خيف سيفه أو عصاه[105]. وتقرر **الثانية** أن النهي يكون باليد واللسان والقلب من دون السيف، وتشير باقتضاب إلى حرمة البيوت[106]. وقد استُمدت كلتاهما

---

(١٠٠) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٦٤، ذكره: Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» p. 118, note 236.

(١٠١) حول إسحاق العلثي، انظر: Laoust, Ibid., p. 120, and Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit,* p. 192.

ورد الاسم في كليهما بضم العين، لكن ذكر أنها بفتحة ياقوت، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ٧١١، السطر ٢، وابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٩١، السطر ١٤.

(١٠٢) ابن رجب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٥، السطر ٥.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣١٦، السطر ٨، وتقي الدين محمد بن هجرس بن رافع، **تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار ذيل به على تاريخ ابن النجار**، صححه وعلق حواشيه عباس العزاوي (بغداد: الأهالي للنشر، ١٩٩٣)، ص ٩٢، السطر ١٥. (أفترض أنه مارس ذلك النشاط قبل سقوط الخلافة: فقد وُلد في ٦١٢/ ١٢١٥).

(١٠٤) هناك إشارتان إلى النهي عن المنكر من دون تفاصيل عند ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٨٥، السطر١١ و٤٤٦، السطر ٢٠. عاش أبو حفص سراج الدين (ت ٧٤٩/ ١٣٤٩) في بغداد ودمشق وكان ينهى عن المنكر ويقول للكبار ما لا يحبون سماعه. انظر: ابن رافع، **تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار ذيل به على تاريخ ابن النجار**، ص ١٦٢.

(١٠٥) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٥، السطر ١١.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٥، السطر ١٦. حول الرأي أنه ينبغي ألا يكون النهي عن المنكر بالسيف، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ١٠٩، وانظر الرأي الذي نقله الأشعري (ت ٣٢٤/ =

من كتاب للبربهاري عبّر فيه عن نزعة موادعة في المجال السياسي، لا يمكن تمييزها عن التي رأينا عند أحمد بن حنبل[107]. وليس في أي واحدة منهما ما يسمح بربط مذهبه في النهي عن المنكر بالأنشطة التي مارسها مع أتباعه في شوارع بغداد*.

لا نجد عروضاً أكثر استفاضة لآراء كثير من الحنابلة اللاحقين، وإن كان بعضها جديراً بالاهتمام. مثلاً كان يرى أبو بطة (ت ٣٨٧/ ٩٩٧) أن «من أنكر منكراً فقُتل مات شهيداً»[108]. ويؤكد مقطع من كتاب لابن عقيل، ضاع معظمه، وجوب وأهمية الأمر والنهي[109]. ويقدم ابن هبيرة ما يبدو تفسيراً مبتكراً لاختلاف في صياغة الآيتين (٢٨: ٢٠) و(٣٦: ٢٠)، لا نرى فائدة في عرض تفسيره ونكتفي بنتيجته، وهي تأكيد أهمية تلك الفريضة وفضل الصبر على القتل في القيام بها، والمجيء إليها من بُعد[110]*. يؤكد كذلك أنه «لولا الظلم الجائر ما حصلت الشهادة للشهيد، ولولا أهل المعاصي ما بانت بلوى الصابر في الأمر بالمعروف»[111]. ورأى من واجبه، في مناسبة أخرى، أن يقوم من مجلس في بيته، غاص بولاة الدين والدنيا والأعيان الأماثل اجتمعوا ليسمعوا فصولاً من الحديث الشريف، لما سمع صياحاً يرتفع في الداخل، كان سببه موت صغير له، (وبعدما نهى أهله عن النياحة عاد إلى

= ٩٣٥ت) من دون إسناده إلى شخص بعينه، انظر: Abul Hasan al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, edited by H. Ritter (Wiesbaden: [n. pb.], 1963), p. 452.4

(١٠٧) أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢١، ٢٢، ٣٤ و٣٦. لكن لاحظ تأييد أحمد بن نصر بحماسة. الكتاب المشار إليه هو شرح كتاب السنة للبربهاري.

(١٠٨) أكد أحمد بن عثمان الكبشي أن ذلك كان رأي أستاذه الذي ذكر أبو يعلى أنه ابن بطة، انظر: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ١٠٣أ، السطر ٣. حول تلميذ ابن بطة المذكور، انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٦٧، السطر ١٩.

(١٠٩) ورد ذلك المقطع من فنون ابن عقيل عند السفاريني (ت ١١٨٨/ ١٧٧٤ت)، انظر: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني، **غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (للمرداوي)**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة النجاح، ١٣٢٤هـ/[١٩٠٦م])، ج ١، ص ١٦٤، السطر ٢٥؛ ويظهر كذلك في نص للوهابي الشيخ عبد الرحمن بن حسن (ت ١٢٨٥/ ١٨٦٩). انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨)، ج ٤، ص ٤١٤. انظر أيضاً: George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), p. 168 f.

(١١٠) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٦٩، السطر ٣.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤، السطر ١٦. لكنه يشير في مقطع آخر بستر العصاة [لأن ظهور معاصيهم عيب في أهل الإسلام].

المجلس)[١١٢]. وتمتاز هذه النصوص، خلافاً لقولتي البربهاري، بنبرة، نتبين بسهولة اختلافها عن تلك التي تسم أجوبة ابن حنبل، لكن هذه الشهادات متفرقة ومجزأة إلى حد يحول دون أن تحمل معنى جلياً[١١٣].

إنه من المشجع، باعتبار هذه الخلفية، أن نجد اثنين من حنابلة بغداد يقدّمان تحليلاً نظرياً متسقاً للنهي عن المنكر في إطار مؤلّفين أوسع. **أحدهما** القاضي الشهير أبو يعلى بن الفراء (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦)[١١٤] **الثاني** هو الصوفي عبد القادر الجيلي (أو الجيلاني) (ت ٥٦١/ ١١٦٦)[١١٥] الذي تُنسب إليه الطريقة القادرية. يمثل أولهما المذهب الحنبلي أكثر، لذلك سأعطي آراءه الأولوية. لكن قسماً كبيراً من مادة تحليليهما مشتركة، ولا يستبعد أن يكون الجيلي قد أخذ من أبي يعلى، المتقدم عليه بنحو مباشر أو غير مباشر.

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣، السطر ١٠؛ تحافظ ترجمة ماسون، للقصة على نكهتها الإنسانية لكنها تهمل الإشارة إلى الأمر بالمعروف. انظر: Mason, *Two Statesmen of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/1105-1165AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*, p. 50 f.

(١١٣) ربما قدم معالجة أوفى كتاب في الأمر بالمعروف للبغدادي أبي محمد الخلال (ت ٤٣٩/ ١٠٤٧) الذي أعطى معلومات عنه سزكين، تاريخ، ١: ٢٣٢ عدد ٣٣٥ إن كان كاملاً. انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 232, no. 335.

تشهد بأنه ألف كتاباً من ذلك النوع استشهادات الصالحي، انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ٣٠٨ و٣٧٥. (مع عنوان فصل). لكن المادة التي أوردها منه تعود في حالة إلى ابن حنبل، وفي حالات أخرى إلى النبي [ﷺ]، ولا تتضمن آراء خاصة بأبي محمد ذاته. واضح أن ذلك الكتاب هو الذي استشهد به ابن مفلح، انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م])، ج ١، ص ٢١٥، السطر ١٨ وص ٢١٦، السطر ١٧، لكن من دون التفاصيل التي أوردها الصالحي. أعتبره حنبلياً، لكن في غياب تحديد صريح لمذهبه يجوز كذلك أن يكون شافعياً.

(١١٤) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدم له وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ١٩٤ ـ ١٩٨، الفقرات ٣٥٠ ـ ٣٥٩. الكتاب مختصر أعده الكاتب لمؤلف كتبه هو نفسه. حول أبي يعلى، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn al-Farra,» by H. Laoust.

(١١٥) عبد القادر الجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م)، ج ١، ص ٥٦ ـ ٦١. حول شخصيته، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Abd al-Kadir al-Djilani,» by W. Braune.

كذلك، خصص أبو يعلى كتاباً مستقلاً للأمر بالمعروف، معظمه محفوظ في مخطوط[116]. إن معالجته الكتاب للمسألة أثرى، وإن كان التبويب أقل

(١١٦) ذكر تأليفَ أبي يعلى كتاباً عن الأمر بالمعروف ابنه. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٠٥، السطر ١٨، وابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٧، السطر ١٦. معظم كتابه **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** في مخطوط الظاهرية (مجموع العدد ٣٧٧٩= مجاميع ٤٢، الوثيقة ٧، الورقات ٩٦أ ـ ١٢٥أ، انظر بخصوصها: ياسين محمد السواس، **فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق** (الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٢٦؛ أنا مدين لمكتبة الأسد بمدي بشريط دقي (مع تعذر قراءة الصفحة الأولى من النص كما جُمع، ورقة ٩٦أ). الجزء الافتتاحي من النص مفقود؛ يبدأ النص كما وصل إلينا في ٩٧أ. لكن يبدو أن الجزء المفقود ليس ضخماً، بما أن أبا يعلى في مقطع لاحق (ورقة ١١٣أ س٢) يشير إلى نص يوجد في ورقة ٩٧أ س١٥ على أنه ورد «في أول الكتاب». هناك ورقتان وُضعتا في غير موضعهما الصحيح: وهو بالنسبة للورقة ٩٦ بين الورقتين ١٠٦ و١٠٨، وبالنسبة بينما تأتي الورقة ١٠٧ في الحقيقة إثر الورقة ١١٥. الإشارة الوحيدة التي تسمح بنسبة الكتاب إلى أبي يعلى ملاحظة كُتبت بخط اليد في تاريخ لاحق لكتابة المخطوط بأعلى الصفحة ٩٧أ: «من كتاب **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** للقاضي أبي يعلى». ليس هذا في ذاته أساساً قوياً لإثبات هوية النص، لكنه يبدو صحيحاً. فابن مفلح الذي كثيراً ما يستشهد بأبي يعلى تحت اسم «القاضي» لا يذكر عادة من أي الكتابين يورد استشهاداته؛ لكنه في مناسبة ذكر بصريح العبارة أنه يستشهد بقول له في الأمر، والاستشهاد (أو الجزء الأول منه على الأقل) يوافق بنحو مرض مقطعاً من النص الذي بين أيدينا. هناك أيضاً توافق مماثل بين مقطع من الأمر (ورقة ١٢٠أ س٢) واستشهاد من الكتاب أورده الصالحي في **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٧٧. يؤيد عدد من النقاط نسبة الكتاب إلى أبي يعلى. **أولاً** هناك اتفاق في أكثر من حالة (مع إعادة صياغة النص أو اختصاره) بين الأمر واستشهادات ابن مفلح بأبي يعلى حيث لا يذكر أي المصدرين استخدم (مثلاً **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٨٥، السطر ١٠، و**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ٩٧أ س٨. **ثانياً** هناك تطابقات عديدة في ترتيب المواضيع والصياغة اللفظية بين الأمر و[الفصل المخصص للموضوع في] المعتمد، ولا يوجد اختلاف جوهري بينهما في النظرية. مثلاً في الكتابين تتبع استهجان الإنكار في المختلف فيه بين المذاهب مسألة وجوب النهي عن المنكر على الفاجر (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ٩٧ب س٣؛ المعتمد، الفقرتان ٣٥٢ت)؛ كذلك يطابق مقطعان حول التأثير كشرط للوجوب في الأمر (ورقة ١٠١أ س١٣، ١٠١أ س٢٠) نقاشاً موازياً في المعتمد (فقرة ٣٥٧). **ثالثاً** يطابق الكتاب زمان أبي يعلى، إذ يتحدث الكاتب عن مسألة ألقاب الملوك كمسألة طُرحت «في وقتنا» (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ١١٦أ س٣؛ انظر أعلاه الهامش ٧٦). تبين أن الكتاب ليس جزءاً من المصنف الذي اختُصر في المعتمد الاختلافات العديدة بينه وبين [الفصل المخصص للموضوع في] المعتمد غير تلك التي يمكن ردها إلى الاختصار. مثلاً يتفق النقاشان لغياب الخوف على النفس من القتل جوهرياً لكن بينهما اختلافاً كبيراً في التفاصيل (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ١٠١ب، السطر ٦؛ المعتمد، فقرة ٣٥٨)؛ ولم تعالَج بصفة منهجية في الأمر المواضيع التي تغطيها الفقرتان ٣٥٥ت من المعتمد. يمكن الاستناد إلى هذا الدليل لأن ابن مفلح قُبيل الاستشهاد بنص من الأمر بنحو صريح، يورد كذلك المقطع المطابق من المعتمد (**الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٨ س٢= افتتاحية =

وضوحاً. سأستمد منه أفكاراً حول بعض النقاط، لكني سأتخذ أساساً لعرضي بالدرجة الأولى تحليله في كتابه الأشمل. وعنوان هذا الكتاب **أصول الدين** ذو معنى في ذاته، إذ يوحي بأنه يقدّم نسقاً متكاملاً في علم الأصول، بأسلوب نظري، هو في روحه معتزلي أكثر مما هو حنبلي. إن الأرجح أن هذا التوجه استُجد في عصره أو قبله بقليل(١١٧). إننا إذاً إزاء استعارة إطار معتزلي للتحليل، لإحلال أفكار حنبلية فيه محل أفكار المعتزلة غير المقبولة، وسنرى القالب المعتزلي الأصلي، أو قالباً يشبهه في فصل آت(١١٨). إن العناوين في الخلاصة التالية هي من وضعي، وفضلاً عن ذلك، غيرت ترتيب بعض المواد.

١ ـ الفريضة

إن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واضح منذ البداية، ومن دون أدنى تردد(١١٩). والمسألة التي طرحها بهذا الصدد، واتخذ موقفاً قوياً حولها، هي أصل ذلك الوجوب: السمع (أي الشرع) أم العقل؟ والجواب طبعاً: السمع. طُرحت هذه القضية التي ربما لم تكن لتخامر فكر ابن حنبل،

= [الفقرة الموازية من] المعتمد، فقرة ٣٥٧)؛ واضح من المقارنة بين الاستشهادين أن الكتاب الذي يعرفه ابن مفلح بعنوان الأمر هو بالتحقيق النص الذي بين أيدينا، وليس نصاً مستمداً بنحو ما من المعتمد.

(١١٧) قد يعود إلى أستاذه ابن حامد (ت ٤٠٣/ ١٠١٢ت) الذي وضع كتاباً بعنوان **شرح أصول الدين**. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٧١، السطر ٧، و Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» p. 93 f.

حول ما يمكن أن يكون مختصراً لكتاب ابن حامد انظر: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2 vols. (Weimar [etc.]: E. Felber, 1898-1902).

لكن يمكن أن يكون هذا الكتاب قد كُتب بأسلوب ابن بطة (ت ٣٨٧/ ٩٩٧) بطريقة المحدثين، انظر كتابه **الشرح والإبانة على أصول الديانة** الذي نشره لاوست في: Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite. mort en Irak à Ukbara en 387/997*

يميل حداد إلى القول إن أبا يعلى أول حنبلي استخدم منهج الكلام. انظر: أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص ٢١. تظهر بوضوح نزعة مماثلة إلى معالجة للقضية منهجية ومتسقة في عرض لآراء ابن حنبل حول الأمر بالمعروف قدمه في تاريخ لاحق أبو محمد التميمي. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٧٩، السطر ٢٠.

(١١٨) انظر أدناه الفصل التاسع، القسم الثالث.

(١١٩) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٠، وانظر افتتاحية الفقرة ٣٥١، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٦، السطر ١٥.

لأن أبا يعلى يعرف مذهب المعتزلة الذي ذكره بصريح العبارة[١٢٠].

٢ ـ على من تجب؟

النهي عن المنكر واجب على كل مسلم مكلف، وتتوافر فيه شروط سنعرضها في ما يلي، لا فرق بين أن يكون إماماً أو عالماً أو قاضياً أو عامياً[١٢١]. ومن الغريب إغفال الكاتبين المسألة التي تطرحها جل الكتابات النظرية، ألا وهي طبيعة ذلك الواجب: هل هو فرض عين أم فرض كفاية[١٢٢]. وهو يجب على الفاجر وجوبه على العدل لا فرق بينهما، إلا أن الناس يسمعون للصالح أكثر من الفاجر، ولو حُصر في المتنزه على المعصية لبطل، إذ لا أحد معصوم[١٢٣]. لكن أبا يعلى لا يعني تساوي المسلمين جميعاً في الأمر والنهي. إذ له، كما سنرى، شروط منها العلم بالشرع الذي لا يستوون فيه: هناك ما يعلمه كل أحد، سواء أكان من الخاصة أم من العامة: مثلاً، يعرف كل أحد وجوب الصلوات الخمس وتحريم الخمر، وغير ذلك مما يستوي الجميع في علمه. في تلك الأمور يستوي العامة والخاصة في وجوب الأمر والنهي. لكن هناك مسائل أخرى، لا يعلمها إلا الخاصة، كاعتقاد ما يجوز على الباري

---

(١٢٠) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥١. لم يناقش عبد القادر المسألة. حول آراء المعتزلة في هذا الفصل انظر الفصل التاسع، الهامشان ٢٥ و٦٤.

(١٢١) المصدر نفسه، فقرة ٣٥٠. في المقطع الموازي من الغنية، حُصرت الفريضة في المسلم الحر (انظر أدناه الهامش ١٥٩). بدلاً من كلمة «عامي» يستخدم الجيلي عبارة «أحد الرعية».

(١٢٢) حول هذه القضية انظر مثلاً أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٩، وأدناه الفصل التاسع، من عرض نظرية مانكديم. يناقشها العالم الحنبلي المتأخر ابن حمدان (ت ٦٩٥/ ١٢٩٥) في عرض نظري وجيز عالي الكثافة للنهي عن المنكر في **نهاية المبتدئين** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ١١٨٥١، ورقة ٢١أ ـ ٢٢ب). يعلن أنه فرض عين على من رأى منكراً لم يتقدم أحد لتغييره، لكن يسقط عنه الوجوب إن انبرى لتغييره أحد من المدينة أو القرية أو المحلة، لأنه فرض كفاية على من لم يتعين عليه (المصدر نفسه، و٢١أ س٦). وهكذا فإن النهي عن المنكر هو ـ أو هو في نهاية الأمر وبنحو ما ـ فرض كفاية. يرد ابن مفلح صدى هذا التحليل. انظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٤، السطر١٢ و١٨١، السطر ٩. حول ابن حمدان وكتابه، انظر: Josef van Ess, «Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie,» *Die Welt des Orients*, vol. 11 (1980), p. 127 f., no. 7.

مع معلومات عن حياته، في: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٣١ت.

(١٢٣) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٣، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٩، الأسطر ٩ ـ ١١ و٢٠ ـ ٢٤ (حيث بعض المواد تبدو في غير موضعها). لا تضيف المناقشة المفصلة التي قدمها أبو يعلى في **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (ورقة ٩٧ب س٣) شيئاً جديراً بالاهتمام وتغفل مسألة سقوط الوجوب.

تعالى، وما لا يجوز عليه. فهذا يختص به العالم، وليس على العوام أن يفعلوه، بل لا يجوز لهم أن يفعلوه حتى يأخذوا فيه عن عالم علماً يفي بالغرض[١٢٤].

٣ ـ كيف يجب القيام بها

يستشهد أبو يعلى بالحديث الذي يحدد أساليب التغيير الثلاثة (باليد واللسان والقلب) في مجموعة النصوص التي يحتج بها في مستهل الفصل[١٢٥]، لكنه لا يستخدم هو نفسه هذا التصنيف ـ ربما لأنه لم يكن يوجد في المصدر المعتزلي الذي يكمن وراء عرضه. ويكتفي بتأكيد وجوب النهي بالرفق، مقدماً نصوصاً شرعية تدعم رأيه[١٢٦]، ولا يناقش مسألة التدرج إن لم تُجْدِ الحسنى، لكنه يتناولها في كتابه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يخصص فقرة لمبدأ التدرج، مشيراً بأن يبدأ الناهي بالأسهل ويعمل ظنه في ذلك، ويزيد بقدر الحاجة، فإن لم ينفع أغلظ فيه، (فإن زال وإلا رفعه إلى ولي الأمر ابتداء إن أمن حيفه فيه ولكن يُكره)[١٢٧].

٤ ـ شروط القيام بها

يمكننا تقديم تلك الشروط مع تصرف طفيف في عرض أبي يعلى[١٢٨]، كما يلي:

---

(١٢٤) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، فقرة ٣٥٢ (إلى السطر ٢٠)، والجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، السطر ٢٦. انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٧٠.

(١٢٥) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، فقرة ٣٥٠ (إلى النهاية)، يورده كذلك الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧، السطر ١٤، لكن إثر مناقشة الأساليب. حول الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث، القسم الأول.

(١٢٦) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، فقرة ٣٥٤ (مستشهداً بالآية ٣: ١٥٩ وحديث المنازل الثلاث، انظر بخصوصها أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٩). صار ذلك الشرط الثالث من شروط الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨، السطر ٤.

(١٢٧) أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (ورقة ١٠٥ب، السطر ٢٠). يفرق بين **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** في تطبيق هذه القاعدة. هناك التشديد نفسه الذي في المعتمد على توخي الرفق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مصحوباً النصوص الشرعية نفسها. يناقش أبو يعلى كذلك الموقف الفاتر حول التغيير باليد الذي يميز أجوبة ابن حنبل، لكنه لا يبين موقفه هو بوضوح تام (ورقة ١٠٦أ س٩، ١٠٦أ س١٣). يعالج المقطع اللاحق (بدءاً من ورقة ١٠٦ب س٢١، مع مواصلته في ورقة ٩٦أ وانتهاء في و٩٦ب س٢) كسر الملاهي، ويبدأ بإعلان أن لا ضمان فيها (ورقة ١٠٦ب س٢٢).

(١٢٨) في الأمر يدرج أبو يعلى مقطعاً قصيراً (ورقة ١١٥أ س٢١) يحوصل فيه شروط =

أ ـ العلم بالشرع

يجب أولاً أن يعلم الناهي أن ما ينهى عنه منكر[١٢٩]. ويُدخل هذا الشرط، كما رأينا، تمييزاً بين العلماء والعامة في بعض الأمور.

ب ـ العلم بحصول المنكر

لا بد كذلك من العلم والقطع بحصول المنكر. ولا يكفي مجرد الظن، خلافاً لمن يقول بأن غلبة الظن تكفي[١٣٠]. (والرأي الأخير للمعتزلة)[١٣١]. ويقدم أبو يعلى في الكتيب المخصص للموضوع، شرطاً أقوى: هو استمرار فاعل المنكر (المتوقعُ) في ذلك، لأن غرض النهي منع حصول المنكر، وما حصل لا يمكن منعه[١٣٢]. فإن لاح من سلوكه ترك الاستمرار في ذلك المنكر ينبغي عدم نهيه عما فعل من قبل[١٣٣]. وظهور كلمة «استمرار» في هذا السياق جدير بالملاحظة: إذ نجدها كذلك في مصادر إمامية معاصرة ولاحقة، كُتبت بأسلوب شبيه[١٣٤]، ولا شك في أنها مستمدة من أصل معتزلي واحد.

ج ـ ألا يؤدي النهي إلى منكر أكبر

لا يزيد أبو يعلى في عرض هذا الشرط عن النص عليه في مستهل تحليله[١٣٥].

= الوجوب التي ناقشها في محل آخر من الكتاب، بعدد خمسة، يطابق **أولها** الشرط رقم ١ من عرضي، و**الثاني** رقم ٥، و**الثالث** رقم ٢، و**الخامس** رقم ٤، أما الشرط رقم ٣ من عرضي فلم يرد في منظومته هذه، بينما **الرابع** هو أنه ينبغي ألا يكون المنكر المفترض مما يجوز فيه الاجتهاد. يمكن اعتبار هذا الشرط الرابع كحالة خاصة من الشرط الأول. فيما عدا هذا يبدو نسق الشروط هذا ذا طابع معتزلي (انظر أدناه الفصل التاسع من عرض نظرية مانكديم). في موضع آخر يخصص أبو يعلى مقطعاً لمسألة أنه ليس من شروط الوجوب أن يكون فاعل المنكر هو الوحيد الذي يفعل المنكر المذكور. انظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢٩٧، السطر ١٥.

(١٢٩) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٠، السطر ١٨، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧. مع إعادة القول بأنه شرطه الأول.

(١٣٠) أبو يعلى الفراء، المصدر نفسه، فقرة ٣٥٦.

(١٣١) انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٧١.

(١٣٢) أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ١٠٦ب س٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ورقة ١١٥ب س٣.

(١٣٤) انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ١٨٦.

(١٣٥) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٠، السطر ١٩ (إقرأ: أعظم منه)؛ الجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٦، السطر ١٧. نسب إلى ابن حنبل صياغة شبيهة أبو محمد التميمي (كما ورد عند ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٨٠، السطر ٤).

د ـ أن يُتوقع تأثيره

أكد أبو يعلى في مستهل الفصل أنه يجب أن يكون الناهي قادراً على تغيير المنكر(١٣٦). ما الحكم إن لم يغلب في ظنه زواله؟ يتناول المسألة لاحقاً في عرضه، ويذكر أن فيها روايتين عن أحمد بن حنبل، لكن صيغة الكتاب المختصرة التي بأيدينا لا تعرضهما(١٣٧). ويقدم تعليلاً للرأي **الأول** الذي يوجبه: هو أن ما لا يغلب في الظن حصوله لا يستحيل، فيجوز أن يرتدع فاعل المنكر ويرجع عما هو عليه(١٣٨). ويمكن أيضاً تعليل الرأي **الثاني**، الذي يراه كذلك المتكلمون بأن غرض النهي إزالة المنكر(١٣٩). والمتكلمون المقصودون هنا هم المعتزلة(١٤٠).

هـ ـ ألاّ يكون فيه ضرر على الناهي

إذا كان في إنكاره تغرير بالنفس، أي لحوق ضرر به، سقط وجوبه. وتدعم هذا آيتان تحرمان قتل النفس (ق ٢: ١٩٥، ٤: ٢٩)، وحديثان أشهرهما

---

(١٣٦) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٠، السطر ١٩؛ كذلك الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، السطر ١٦. والظاهر أن الجيلي لا يعني بالقدرة توقع التأثير وإنما بالأحرى غياب الضرر الشخصي.

(١٣٧) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٧. لكنهما يظهران في استشهاد من النص الكامل عند ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٨، السطر ٢. يميز التعميم الذي نراه هنا انطلاقاً من أجوبة لابن حنبل تتعلق بحالات خاصة ومحددة (كما في فقرة أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ١٠٠ب س١٥، ومواضع أخرى من الكتاب) إعادة صياغة الحنبلية وفق قوالب الكلام، وهي عملية نراها كذلك في عرض أبي محمد التميمي لآراء ابن حنبل (انظر الهامش اللاحق)، والتقسيمات المجردة التي يرد إليها الآراء المتضاربة المنقولة عن: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **كتاب التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام والمختار من الوجهين عن أصحابه العرانين والكرام**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه ووضع فهارسه عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار وعبد العزيز بن محمد بن عبد الله، ٢ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ/ [١٩٩٣م])، ج ٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦، العدد ٤٢٠ت و٤٢٣.

(١٣٨) ينسب أبو محمد التميمي إلى ابن حنبل تعليلاً مختلفاً: غرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التذكرة والإرشاد. انظر المقدمة في: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢٨٠، السطر ٣.

(١٣٩) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٧، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٧، السطر ١٩. يبدو أن النقاش الأوفى في كتاب **الأمر بالمعروف** لأبي يعلى (ورقة ١٠٠ب، السطر ١٤، وانظر كذلك ورقة ١١٥ب، السطر ٧) يفضي إلى تأييد القول بأن غلبة الظن بالتأثير ليست شرطاً للوجوب.

(١٤٠) انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٧٣ (الرأي الثاني).

القائل: ينبغي للمؤمن ألا يذل نفسه[١٤١]*. لكن حتى إذا لم يجب للخوف يبقى جائزاً، وفعله أفضل من تركه. تستحق النقطة الأخيرة أن ننظر إليها بشيء من التفصيل. يتبنى أبو يعلى الرأي القائل إن في فعله إذاك إعزازاً للدين. ويشي استخدامه لهذه العبارة في هذا السياق بتأثير معتزلي[١٤٢]. ويتبنى أبو يعلى هنا، بصفة أدق، رأياً تنسبه المصادر المعتزلية إلى أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)[١٤٣]. وهو يقول به خلافاً لأكثرهم، (العلماء)[١٤٤] في قولهم (ذلك قبيح ومكروه إلّا) في موضعين: أحدهما كلمة حق عند سلطان جائر، والثاني إظهار الإيمان عند ظهور «كلمة الكفر»[١٤٥]*. ويستحق التنويه إقراره فضلَ التكلم عند سلطان جائر، وتعريضَ النفس بذلك للقتل: فكما رأينا، على الرغم من أن ذلك الموقف يؤيده حديث مشهور، فقد ثنى ابن حنبل عنه بقوة[١٤٦]. إن شيئاً من التردد يكمن في تحليل أبي يعلى لهذه النقطة الشائكة في كتابه عن الأمر

---

(١٤١) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٨، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٦. قابل تعليق ابن حنبل على الحديث القائل ينبغي للمؤمن ألا يذل نفسه (انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ١٢٥). حول ذلك الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٣. توافق مناقشة الخوف على النفس من القتل التي يقدمها أبو يعلى في **الأمر بالمعروف** (ورقة ١٠١ب، السطر ٦) تلك التي نجدها في المعتمد جوهرياً، لكن محتواها المفصل مختلف. ويبحث المقطع الذي يليها (ورقة ١٠٢أ، السطر ٢) في مسألة هل يسقط وجوبَ النهي الخوفُ من ضرر أدنى (كالضرب والحبس وتلف المال) ـ وهي مسألة لم يتناولها في المعتمد؛ والمعتزلة لا يرون ذلك بحسب قوله (ورقة ١٠٢أ، السطر ٧)؛ (لكن قابل أدناه الفصل التاسع، الشرط ٥).

(١٤٢) انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٧٤ والفصل ١٠، الهامش ١١٢. تظهر العبارة في نصوص سنية لكن غالباً إما في سياقات غير شرط غياب الضرر (انظر أدناه الفصل الثاني عشر، الهامش ٣٨ و١١٧ والفصل الثالث عشر، الهامش ١٠٤ آخر استشهاد)، أو تدعو إلى الاعتقاد بأنها تعكس تأثير المعتزلة أو إشارة إليهم (انظر أدناه الفصل الثالث عشر، الهامشان ٤١ و٩٠). لكن يوجد عالم شافعي يستخدم العبارة في إطار مناقشة شرط غياب الضرر من دون أن يظهر ما يشي بمثل ذلك التأثير (انظر أدناه الفصل الثالث عشر، الهامش ١٠٤).

(١٤٣) انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٧٤.

(١٤٤) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٩. في مناقشته المطولة للقضية في **الأمر** (ورقة ١٠٢ب س١٤ وما يلي) يتحدث عن المتكلمين (: المعتزلة) (ورقة ١٠٣أ س٨) ويوجه إليهم انتقادات كثيرة. عن آراء المعتزلة في المسألة انظر أدناه الفصل التاسع، القسم الثالث، الشرط ٥.

(١٤٥) أبو يعلى، المصدر نفسه، فقرة ٣٥٩، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٧، السطر ٣. يستشهد كلاهما بالآية ٣١: ١٧ وحديث فيه صدى من لفظها.

(١٤٦) يلاحظ ابن مفلح أن ابن حنبل لا يرى النهي في هذه الحالة. انظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٩، السطر ١٢ مع الإحالة إلى مناقشته المفصلة في ج ٣، ص ٤٩ت). انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨.

بالمعروف. إذ يناقش في فقرة منه وجوب الإنكار على السلطان الجائر(١٤٧)، فيؤكد وجوب وعظه وتخويفه بالله(١٤٨)، ويستشهد لاحقاً بالحديث الذي يحض على كلمة حق عند سلطان جائر ـ بل والموت عليها في رواية ـ فيلاحظ أنه يبيّن جواز ذلك الوعظ والترهيب(١٤٩). لكنه في فقرة أخرى، يتناول المسألة من منظور آخر، فيعترض على تطبيق مقولة «إعزاز الدين» على الحالات التي يُقتل فيها الناهي عن المنكر، إذ هي بالأحرى «إذلال للدين» بحسب قوله، فإنما تكون العزة للدين ببقائه حياً(١٥٠). هكذا يبدو أن أبا يعلى الذي يجذبه ابن حنبل وأبو الحسين في اتجاهين متضادين، لا يطمئن إلا لبطولة حذرة ومعتدلة.

لقد بقيت بعض المسائل المتفرقة. وتتمثل **إحداها** في تقليص مجال الفريضة، بإقرار أحكام المذاهب الأخرى مقاييس للحكم على أفعال أتباعها بما فيه اجتهاد، فلا يجوز للحنابلة إنكار أفعال الحنفية الموافقة لأحكام مذهبهم، إذا كانت تتعارض مع المذهب الحنبلي، كشرب النبيذ الجائز عندهم. ويجد هذا التسامح أساساً في قول ابن حنبل بأنه ينبغي للفقيه ألا يحمل الناس على مذهبه(١٥١). وهناك مسألة **ثانية**، هي أن مقتضيات حرمة الحياة الخاصة تحدّ الفريضة: ينبغي عدم كشف ما سُتر(١٥٢). وتتصل بها

---

(١٤٧) أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ورقة ٩٨أ، السطر ٩. هم معظم هذا المقطع الدفاع عن موقف الحنابلة الرافض لاستخدام السلاح ضد آراء وانتقادات المتكلمين (: المعتزلة) (ورقة ٩٨ب، السطر ٢).

(١٤٨) المصدر نفسه، ورقة ٩٨أ، السطر ١١.

(١٤٩) المصدر نفسه، ورقة ١٠٠أ، السطر ١.

(١٥٠) المصدر نفسه، ورقة ١٠٣ب، السطر ٢٢؛ انظر كذلك ورقة ١١١أ، السطر ١٠. فيما عدا مصدر شافعي متأخر (انظر بشأنه الفصل الثالث عشر، الهامش ٩٠ أدناه)، لم أر عبارة «إذلال الدين» في محل آخر في نقاشات شرط انتفاء الضرر؛ قد تكون من ابتكار أبي يعلى.

(١٥١) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٢، السطر ٢٠؛ الجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٦٠، السطر ٥. حُفظت خاتمة نقاش أكثر تشعباً للقضية في كتاب أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (ورقة ٩٧أ س١ ـ ٩٧ب س٣؛ انظر كذلك ورقة ١١٢ب س ٢٢). يوجد هنا إشكال بخصوص لاعبي الشطرنج: فقد كان الشافعية يجيزونه ومع ذلك كان ابن حنبل يرى الإنكار على لاعبيه. حول المواقف من الشطرنج في كتاب الخلال الأمر، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهوامش ٤٣ ـ ٤٦؛ حول لين الشافعية النسبي تجاهه، انظر المعلومات التي جمعها فيبر في: Reinhard Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur von Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Beitrge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; Bd. 22 (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1972), pp. 184-191.

(١٥٢) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٥، والجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٦، السطر ٢٠. لا يمنع هذا نهي فاعل المعصية سراً. يحتج أبو =

نقطة أخرى: حيثما لا ينبغي النهي، لا ينبغي كذلك إنهاء الأمر إلى الإمام، لكن يجوز لمن شاء أن يفعل(١٥٣). وهذه مسألة أخرى أدت، على ما يبدو، إلى شيء من التذبذب؛ إذ يظهر للباحث فعلاً تباين بين موقف ابن حنبل الذي يعارض رفع الأمر إلى السلطان، ونزعة عند العلماء اللاحقين أكثر تقبلاً له(١٥٤). يمكن أن نضيف أن أبا يعلى، في موضع آخر من كتابه، يؤكد بأسلوب خطابي أن النهي عن المنكر يشمل محاربة البدع(١٥٥). وتظهر نقاط أخرى فقط في الكتاب المخصص للموضوع، لا داعي إلى التوقف عندها(١٥٦).

وتظهر جل النقاط الجوهرية في تحليل أبي يعلى كذلك في عرض الجيلي. إن الاستثناء المهم الوحيد هو أنه لا يناقش أصل الوجوب. ويورد من جهة أخرى، في عرضه تحاليل لا توجد عند أبي يعلى. ويقدم على مستوى المبنى، تعريف مصطلحي المعروف والمنكر(١٥٧)، وشروطاً للأمر والنهي يبدو

= يعلى بنصين شرعيين على حرمة الحياة الخاصة: الآية ٤٩: ١٢ وحديث نبوي يتطرق إلى المسألة في **الأمر** (ورقة ١٠٧ب س٩).

(١٥٣) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٥٨ س٢٠. يحتج بقصة الصحابي عقبة بن عامر (أعلاه الفصل الرابع، الهوامش ٢٦٣ ـ ٢٦٥) وفيها رواية لحديث عن الستر (أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦١). يذكر الجيلي الاستعانة بأصحاب السلطان في سياق مختلف قليلاً كآخر حل. انظر: الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩، السطر ١.

(١٥٤) يتحدث ابن حمدان عن واجب إعانة أصحاب السلطان في: **نهاية المبتدئين**، ورقة ٢٢أ س١٩) ورفع أمر المنكرات إليهم كلما كان من المناسب فعل ذلك (ورقة ٢١ب، السطر ١٥، ٢٢ب س١)، وانظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١٩، السطر ٢.

(١٥٥) أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، فقرة ٣٨٩؛ انظر كذلك ابن حمدان، **نهاية المبتدئين**، ورقة ٢٢أ س١٩، ورقة ٢٢أ، السطر ١١. يعالج أبو يعلى المسألة في الأمر (ورقة ١١٢ب س١٨ والصفحة التالية) بأسلوب أبعد عن اللهجة الخطابية التي توخاها هنا.

(١٥٦) مثلاً ينبغي على المرء ألا يحضر المآدب التي فيها الخمر والملاهي إلا إن كان قادراً على تغيير ذلك المنكر، وإلا بدا كأنه يزكيه ويصادق عليه (**الأمر**، ورقة ١١٢ب س٥)؛ ومن عُرف بالفسق مُنع من الخلوة بامرأة أجنبية (ورقة ١١٣أ س٢٣)؛ ويجب إنكار تشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء (ورقة ١١٣ب س٥). فضلاً عن ذلك يتناول أبو يعلى مواضيع عدة لها صلة غير مباشرة فقط بالأمر بالمعروف: كالدفاع عن النفس والصبر على الضراء. حول ما يقول في الإغاثة انظر أدناه الفصل ٢٠ الهامش ١٠.

(١٥٧) الجيلي، **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**، ج ١، ص ٥٩، السطر ٢٥. يعتبر العقل معياراً مع الكتاب والسنة في تعريفهما: «كل ما وافق الكتاب والسنة والعقل فهو معروف، وكل ما خالف ذلك فهو منكر». بينما يذكر ابن حمدان الشرع فقط في هذا الفصل (**نهاية المبتدئين**، ورقة ٢١أ، السطر ١١).

قالبها معتزلياً، لكنه ليس كذلك[١٥٨]. ويضيف على مستوى المعنى، عدداً من النقاط. يقصر الفريضة على الحرّ، خلافاً للرأي الذي يبدو ابن حنبل نفسه قد أخذ به[١٥٩]. ويؤكد ضمن الشروط أن يكون قصد الناهي وجه الله (وإعزاز دينه وإعلاء كلمته وإظهار طاعته من دون الرياء والسمعة والحمية لنفسه)[١٦٠]؛ وأن يحتمل الأذى في ذلك[١٦١]؛ وأن يكون عاملاً بما يأمر متنزهاً عما ينهى عنه «لئلا يكون لهم (فاعلي المنكر) تسلط (حجة) عليه»[١٦٢]؛ ويلح في وجوب أن يعظ الناهي صاحب المعصية سراً، في خلوة على الأقل، في البداية (ليكون ذلك أبلغ وأمكن في الموعظة والزجر والنصيحة له وأقرب إلى القبول والإقلاع)، فإن فعل ذلك ولم ينفعه أظهر حينئذ ذلك وأذاعه وأعلنه، واستعان عليه بأهل الخير، وإن لم ينفع فبأصحاب السلطان[١٦٣]. ويورد نصوصاً، خارج السياق، يستدل بها على أن من أنكر منكراً فقُتل مات شهيداً[١٦٤]. إن تحليل الجيلي للظروف الاجتماعية التي يمكن أن يسود فيها الصلاح غريب كذلك على فكر ابن حنبل. فهناك، بلا شك، ظروف يؤدي فيها النهي عن المنكر إلى فساد عظيم وضرر في النفس والمال والأهل، لكن ربما توافرت أخرى، كانت فيها الغلبة لأهل الصلاح وعدل السلطان (وأعانه أهل الخير)[١٦٥].

---

(١٥٨) الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧، السطر ٢٣. هذه الشرائط خصال يحتاج إليها المرء ليأمر بالمعروف أو ليفعل ذلك على الوجه الصحيح أكثر مما هي شروط لوجوب الأمر والنهي عليه.

(١٥٩) الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٦، السطر ١٦؛ حول ابن حنبل انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ٧١. يشارك الجيلي الرأيَ ابنُ حمدان، **نهاية المبتدئين**، ورقة ٢١ب، السطر ١٠، وابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١٤، السطر ٤.

(١٦٠) الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧، السطر ٢٤.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٥٨، السطر ١٢. يناقش أبو يعلى هذه الخصلة فقط عند مناقشة الإنكار التطوعي إذا أسقط الضرر وجوب النهي. انظر: أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص ٣٥٩.

(١٦٢) الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨، السطر ١٦. كما يلاحظ الجيلي يتنافى هذا الشرط مع رأي شيوخه أن النهي واجب على العدل والفاسق سوياً.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٨، السطر ٢٥.

(١٦٤) احتج بالآية ٢: ٢٠٧ [ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله]، التي فسر عمر أنها تشير إلى رجل قُتل وهو ينهى عن المنكر (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٧٧)، وحديثين (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامشان ١٨ و٢٠) عن التكلم عند سلطان جائر.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٦، السطر ٢٥. انظر قول ابن حمدان: لا يجوز لأحد استخدام السيف إلا بالتعاون مع السلطان. انظر: ابن حمدان، **نهاية المبتدئين**، ورقة ٢١أ، السطر ١٠ ورقة ٢٢ب، السطر ٢.

ونجد عنده كذلك فكرة، قليلاً ما نلاقيها عند الحنابلة، هي أن الأساليب الثلاثة تطابق تقسيماً ثلاثياً للعمل: في هذه النظرة المنبنية على واقع تنظيم المجتمع الهرمي الإنكار باليد للأئمة والسلاطين، وباللسان للعلماء، وبالقلب للعامة(١٦٦). لا تتماشى هذه الفكرة تماماً مع التوجه العام لتحليل الجيلي، لكنه لم يحاول التوفيق بينهما. وتعود في الواقع، هذه النقاط الإضافية، على مستوى المضمون، إلى مصدر حنفي في ما عدا اثنتين، هما قصر الفريضة على الحر والنصوص التي يحتج بها على أن من أنكر منكراً فقُتل مات شهيداً(١٦٧).

لم يبلغ التنظير عند أبي يعلى والجيلي درجة الكمال، كما نرى من انحدار تحليلهما إلى جملة من المسائل المتفرقة؛ وحتى قبل ذلك، رأيت أن أعينهما قليلاً، بعرض أفكارهما بنحو أكثر اتساقاً مما في عرضهما(١٦٨). ومع ذلك، يمثل تحليلاهما أسلوباً في التفكير، لا يشبه حقاً أسلوب ابن حنبل. يدعونا هذا إلى التساؤل، هل أثرت إعادة صياغة مذهبه في مستوى الشكل في مضمونه كذلك؟

ثالثاً: النظرية والممارسة

رأينا في الفصل السابق أن أجوبة ابن حنبل لا تقدم أفكاره بوصفها مذهباً صالحاً لاستخدام مثيري الشغب، ولا المتنفذين، لأغراضهم. لذلك فإن ما أُثر عن مؤسس المذهب، لا يتوافق حقاً مع ممارسة حنابلة بغداد، من عصر البربهاري إلى نهاية الخلافة العباسية. فهل صيغت تحاليل الكتّاب المعاصرين لكلا الشكلين من ممارسة الحنابلة، بنحو أكثر تلاؤماً مع ظروف العصر؟ بالنسبة إلى القولين اللذين هما كل ما لدينا عن أفكار البربهاري، الجواب بوضوح: لا(١٦٩). فإذا استدرنا نحو أبي يعلى والجيلي، من

---

(١٦٦) الجيلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧، السطر ١١. حول الأقوال المماثلة، انظر: الفصل السابع عشر، الهامش ٢٩ت، وأبو الفضل رشيد الدين الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار** ١٠ ج (طهران: [د. ن.] ٥٢٠ هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٣٩ هـ. ش.)، ج ٢، ص ٢٣٤، السطر ١٦.

(١٦٧) انظر أدناه الفصل الفصل الثاني، الهامش ٣٢ ـ ٤١.

(١٦٨) انظر أعلاه الفصل الثالث [آخر المدخل إلى عرض نظرية أبي يعلى والجيلي وبداية القسم ٤ منه].

(١٦٩) انظر أعلاه بداية الفصل الثالث.

الواضح أيضاً أنه ليس الجزم بالإيجاب. لا يمكن أن تُقرأ تحاليلهما التي أوجزتها في ما تقدم بوصفها تعبيراً عن حركة تهييج الغوغاء، ولا كذلك عن اتحاد تضامني مع الدولة. ولو كان هذان العرضان كل ما نملك عن ذلك العصر، لما أمكننا أن نتصور من خلالهما نشاط الحنابلة المعاصرين في الشوارع أو في قصر الخلافة. تبقى مع ذلك مسألة: هل بوسعنا كشف علائق أضعف بين تلك النظريات والممارسات. أعني إن قرأنا تلك التحاليل وقد جعلنا في أذهاننا الخلفية التاريخية، هل يمكن أن نجد هنا وهناك قرائن عن تأثير الممارسة في النظرية؟

إن المجال الذي يُحتمل أن نجد فيه، أكثر من سواه، مثل تلك التأثيرات هو العلاقات مع الدولة. هناك من جهة قبول أقوى لفكرة أمر الإمام ونهيه حتى إن كان فيه خطر على النفس[(١٧٠)]، وهو توجه يقترن بنظرة أكثر تأييداً للروح الفدائية في النهي عن المنكر[(١٧١)] ؛ ومن جهة أخرى رغبة أقوى في اعتبار الدولة شريكاً في أداء تلك الوظيفة، ففي هذا المجال أبدى كلا العالمين استعداداً لاستعداء السلطان عند اللزوم، واعتبر الجيلي ظروفاً ترجح فيها كفة العدل وتكون الغلبة لأهل الصلاح[(١٧٢)]. لا تكفي هاتان النقطتان للخروج بجواب عن السؤال المطروح، لكن بوسعنا تكميلهما بتحويل أنظارنا إلى ابن الجوزي، الشخصية الحنبلية البارزة في بغداد في أواخر الفترة التي تهمنا هنا[(١٧٣)].

---

(١٧٠) انظر أعلاه الفصل الثالث. يعبر عن استعداد للذهاب في الإنكار على السلطان إلى أقصى حد قول نسبه عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي (ت ٤١٠/ ١٠٢٠) بنحو يصعب قبوله إلى ابن حنبل: إن قدر [أهل الحل والعقد] أن يخلعوا خليفة يدعو إلى بدعة فليخلعوه. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٠٥، السطر ١١؛ حول هذا الرجل الذي هو عم أبي محمد التميمي، انظر: ص ١٧٩.

(١٧١) انظر أعلاه الهوامش ١٠٨، ١١٠ و١٦٤.

(١٧٢) انظر أعلاه الهامش ١٥٣ (أبو يعلى والجيلي)، ١٦٥ت (الجيلي)، وانظر الهامش ١٥٤ (ابن حمدان). انظر كذلك الموقف الإيجابي تجاه التعاون مع السلطان في محاربة المذاهب الفاسدة الذي نسبه إلى ابن حنبل أبو محمد التميمي. انظر مقدمة أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ٢٨٠، السطر ٨). كان لاوست قد نسب هذا التوجه إلى الخطط التي اضطلع بها أبو محمد. انظر: Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997*, p. 109 f.

(١٧٣) لسوء الحظ لا تتضمن كتب ابن الجوزي العديدة المنشورة **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه، والرد على** =

لننظر بدءاً إلى بعض الاستشهادات المستمدة من ابن الجوزي التي وردت في مصنف متأخر لابن مفلح (ت ٧٦٣/ ١٣٦٢). توحي لأول وهلة بروح نضالية في القيام بواجب الأمر والنهي، على الأقل تجاه العامة. على سبيل المثال، يقرر ابن الجوزي في تلك المقاطع أن استخدام الآحاد للعنف (كالضرب باليد والرجل وغير ذلك)، مما ليس فيه إشهار سلاح أو سيف، يجوز للآحاد بشرط الضرورة (والاقتصار على قدر الحاجة)(١٧٤). ويؤكد أن من تيقن أن في السوق منكراً، يجري على الدوام (أو في وقت معين)، وهو قادر على تغييره، لم يجز له أن يسقط ذلك عنه بالقعود في بيته بل يلزمه الخروج، (فإن قدر على تغيير البعض لزمه)(١٧٥). ويجيز كذلك دخول بيوت الناس لإزالة المنكر، إذا توافرت أدلة عليه، تضمن شرعية العملية(١٧٦). لكن هذه النقاط تفقد قسماً كبيراً من دلالتها إذا تذكرنا أن ابن مفلح يورد تلك الاستشهادات من كتاب لابن الجوزي مقتبس من **إحياء علوم الدين** للغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)(١٧٧)؛ كل واحد من تلك المقاطع مستمد منه(١٧٨)، وذلك لا يبيّن من جانب ابن الجوزي أكثر من قبول الآراء المعروضة فيها.

= **المجسمة**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ٢٦، السطر ٢، حيث ذكر أنه كتاب في **أصول الدين**، وحول المخطوط، انظر: عبد الحميد العلوشي، **مؤلفات ابن الجوزي** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ١٨٩، العدد ٤٦٤.

(١٧٤) ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٩٥، السطر ٦. يجيز هنا كذلك أعوانا يشهرون السلاح بإذن الإمام.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠، السطر ٣.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ و٣٢٠.

(١٧٧) حول عرض الغزالي للأمر بالمعروف في **إحياء علوم الدين**، انظر أدناه الفصل السادس عشر. حول كتاب ابن الجوزي **منهاج القاصدين**، انظر: العلوشي، المصدر نفسه، ص ١٨٨ت، العدد ٤٦٣، و Hartmann, «Les Ambivalences d'un sermonnaire çanbalite,» p. 103, note 123.

نُشر **منهاج القاصدين** في مختصر أعده أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي. انظر: أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، **مختصر منهاج القاصدين**، ط ٣ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٩هـ/ [١٩٦٩م؟]). حول شخصية معد المختصر أتبع ملاحظات م. أ. دهمان في توطئته لطبعة دمشقية للكتاب). حول العلاقة بين منهاج القاصدين وإحياء الغزالي، انظر: ابن قدامة المقدسي، **مختصر منهاج القاصدين**، ج ٣.

(١٧٨) التطابقات كما يلي: (١) ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٩٥، السطر٦؛ ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٢٥، السطر ٣؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٤، السطر ٢٣. (٢) **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص٢١٠، السطر ٣؛ **مختصر منهاج القاصدين**، ص ١٢٩، السطر ٢٠؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣١٣، السطر ٢٣. (٣) **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢٩٥، السطر ١٩؛ **مختصر** =

ومع ذلك، يشير نقل ابن الجوزي من كتاب الغزالي على نطاق واسع إلى احتمال أن تكون للنقاط التي يباين فيها صياغة مصدره دلالة. وتُظهر مقارنة النصين ثلاث حالات من الاختلاف تسمح بتبين خصوصيات موقفه. ارتأى، في كل منها، تحوير موقف الغزالي السياسي في اتجاه موات للدولة.

ـ يطرح الغزالي، في مقطع، مسألة اشتراط إذن الإمام في التهديد بالضرب أو مباشرته في النهي عن المنكر، ويتركها مفتوحة(١٧٩). ويؤكد ابن الجوزي بخلافه وجوبه(١٨٠).

ـ يخالفه كذلك حول حاجة المنكِر إلى إذن الإمام لجمع أعوان يشهرون السلاح، لكونه لا يقدر على الإنكار بنفسه: يميل الغزالي إلى نفي لزومه(١٨١)، بينما يؤكد ابن الجوزي أن الصحيح لزومه، ولم يزد عن ذكر القول الثاني(١٨٢).

ـ يطرح الغزالي مسألة جواز التخشين للأئمة إذا كان في ذلك خطر على الناهي، ورأيه أنه ليس مباحاً فقط بل هو مندوب(١٨٣)، ثم يقدم في صفحات عدة أقوالاً وأعمالاً للسلف تدعم رأيه(١٨٤)، ويختم نقاشه بالتذمر من إحجام علماء عصره عن مثل تلك المواقف الشجاعة(١٨٥). أما ابن الجوزي فيسلّم بأن ذلك التصرف جائز عند جمهور العلماء ما لم يحرك فتنة يتعدى شرها إلى الغير، لكنه يرى المنع منه، لأنه ربما حمل منكراً أكبر من المنكر الذي قصد إزالته، ذلك أن قرب السلاطين التعظيم فلا يصبرون على القول الغليظ من آحاد الرعية(١٨٦). ثم يخصص هو أيضاً صفحات عدة لأقوال وأفعال مأثورة

= **منهاج القاصدين**، ص ١٢٢، السطر ١٠؛ **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٧ (٤) **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٣٢٠، السطر ٥؛ **مختصر منهاج القاصدين**، ١٢٢ س١٩؛ **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠١، السطر ٢١.

(١٧٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٩، السطر ٩.

(١٨٠) ابن قدامة المقدسي، **مختصر منهاج القاصدين**، ص ١٢٠، السطر ١٢.

(١٨١) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٤، السطر ٣٤.

(١٨٢) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٢٥، السطر ٧.

(١٨٣) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤، السطر ٥.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣٢٦.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٦، السطر ١٩.

(١٨٦) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٣٠، السطر ١٠.

عن السلف[١٨٧]، لكنه يختم بمقابلتها بأحوال عصره فيفرغها من مغزاها؛ فسلاطين الماضي، مهما كانت عيوبهم، كانوا بحسب قوله يعرفون حق العلم وفضله، فيصبرون، على مضض، على مواعظ العلماء؛ والذي يراه الآن الهرب من السلاطين فهو الأولى، فإن قُدر لقاء اقتنع العالم بلطف الموعظة وحسب[١٨٨]. باختصار، يرى الغزالي أن العلماء تغيروا، أما في رأي ابن الجوزي فالسلاطين هم الذين تغيروا ـ إلى الأسوأ[١٨٩].

يمكن اكتشاف هذه النزعة المحابية للدولة في مؤلفات ابن الجوزي الأخرى. ينصح مثلاً في **زمانه الذميم** بتجنب وعظ الحكام[١٩٠]، ويلح في الوقت نفسه، على من اضطر إلى ذلك، أن يتلطف غاية اللطف، ويكون في غاية التحرز في ما يقول[١٩١]، والظاهر أن هذا كان أسلوبه في ممارسته هو نفسه[١٩٢]. لا يمكننا طبعاً، القول إن ابن الجوزي كان يعبّر، بهذا الشأن كما في غيره، عن آراء حنابلة عصره: مثلاً، كان معاصره الأصغر منه، إسحاق العلثي، أشد وأصلب في موقفه من وعظ خليفة زمانه[١٩٣]؛ مع ذلك يشتركان في غياب ذلك النفور من الاحتكاك بالسلطان الذي يرشح من فتاوى ابن حنبل.

آن لنا أن نضع هذه الإشارات المتفرقة في سياق تاريخي أوسع. طرأ على المذهب الحنبلي بين القرنين ٣/ ٩ و٦/ ١٢، تحول كبير أخرجه من عزلته،

---

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٤٠.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠، السطر ٧.

(١٨٩) مبدئياً يمكن أن تكون تلك التحويرات عمل أحمد بن قدامة لا ابن الجوزي؛ لكن وصفه لعمله لا يؤيد هذا الافتراض. [: «ولم ألتزم فيه المحافظة على ترتيبه وذكر ألفاظه بعينها بل ذكرت بعضها بالمعنى قصداً للاختصار، وربما ذكرت فيه حديثاً أو شيئاً يسيراً من غيره إن كان مناسباً له»].

(١٩٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر**، حققه وضبطه وعلق عليه آدم أبو سنينة (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٧) ص ٤١٠، السطر ٨.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٤٠٩، السطر ٨.

(١٩٢) انظر أعلاه الهامش ٩٦، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **الشفاء في مواعظ السلاطين والخلفاء**، تحقيق ف. ع. أحمد (الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٨)؛ يستشهد الناشر بصواب **بصيد الخاطر**، ص ٢٦ت. يذكر في مواضع عدة منه الملوك الساسانيين وشخصيات أخرى مريبة من وجهة نظر الدين. توجد مادة شبيهة ومماثلة تماماً في: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧) الذي كتبه للخليفة المستضيء المعجب به.

(١٩٣) انظر أعلاه الهامش ١٠٢.

باعتباره فرقة هامشية، وجعل منه أحد التيارات الكبرى في حياة الإسلام. يعود ذلك جزئياً، كما رأينا، إلى ازدياد قوة الفرقة والخوف الذي أثارته في الحكام والجيران من غير الحنابلة، وكذلك سعيهم إلى ترضّيها، لكنه يعود كذلك إلى تنازلات من جانب الحنابلة، ويمثل ابن الجوزي أوج هذا التعديل للمذهب، بسبب مواءمته مع الظروف التاريخية.

إن أحد جوانب هذا التكيف شكلي أكثر مما هو جوهري، ويقدّم ابن الجوزي نفسه صورة بليغة عنه، وإن كان قد صوّره من زاوية ذاتية. ويفسر، في بداية مقالة قصيرة ضد التشبيه، أنه وجد المدرسة الحنبلية تعاني، في تنافسها مع المذاهب الأخرى، نقاط ضعف في كتاباتها: فقد أغفلت أنواعاً من الأدب الديني بكاملها، إذ ركزت على المنقول. فانبرى لملء ذلك الفراغ، وصنف زهاء ٢٥٠ كتاباً، منها واحد في الأصول[١٩٤]. أقر بأنه ليس أول عالم حنبلي يهتم بهذا الميدان، وذكر ثلاثة سبقوه في هذا المضمار[١٩٥]، معتبراً مع ذلك، أن محاولاتهم لا تفي بالغرض لأسباب سأبينها[١٩٦]. هكذا نسب ابن الجوزي لنفسه برنامجاً ـ ساهم فيه علماء سبقوه ـ هدفه وضع المذهب الحنبلي في مستوى المذاهب الأخرى.

كانت ضغوط مماثلة تعمل على صعيد مضمون التراث الحنبلي. والمقالة التي ذكرنا مخصصة لنقطة الخلاف الأكثر إثارة للجدل بين الحنابلة وغيرهم من أهل السنة، وهي تهمة التشبيه. ومع ذلك لم يكن غرضها، كما قد يوقع في روعنا العنوان، «الرد على النقد»[١٩٧]، بل توبيخ كبار العلماء الحنابلة السابقين، فقد جلبت بعض كتبهم تلك الشبهة. ويبدي بهذا الصدد استياءه من تصانيف الحنابلة السابقة في الأصول، فقد كست المذهب شيناً قبيحاً (حتى

---

(١٩٤) حول هذا الكتاب انظر أعلاه الهامش ١٧٣.

(١٩٥) ابن حامد (انظر أعلاه الهامش ١١٧)، وأبا يعلى [تلميذه] (انظر أعلاه الهامش ١١٤)، وابن الزاغوني (ت ٥٢٧/ ١١٣٢). انظر: Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^{ème} siecle*, pp. 265-267.

(١٩٦) حول كل ذلك انظر: ابن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه، والرد على المجسمة**، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(١٩٧) قابل رفض تهمة التشبيه الموجهة للحنابلة جملة وتفصيلاً من أبي يعلى، انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٢١١، السطر ١١ وابن عقيل في: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٩، ص ٥٨، السطر ١٥، استشهد به: Glassen, *Der Mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiositat der späteren Abbasiden-Zeit*, p. 77, note 141.

صار لا يقال حنبلي إلا مجسم)[١٩٨]. هناك نقطة أخرى هي تعصب الحنابلة التقليدي للأمويين، المخالف لمشاعر جمهور أهل السنة المتعاطفة عموماً مع العلويين؛ كانت نقطة الخلاف الأشد تأثيراً، في هذا المجال، معارضة الحنابلة للعن يزيد (ح ٦٠ ـ ٦٤/ ٦٨٠ ـ ٦٨٣)، وهنا أيضاً سعى ابن الجوزي إلى تقريب الحنابلة من الرأي السائد[١٩٩].

لا يعني هذا أن ابن الجوزي وُفّق في مسعاه، فقد وضّح، هو نفسه، أن بعض حنابلة عصره كانوا يعارضون جهوده لتعديل المذهب التقليدي[٢٠٠]. ولدينا فعلاً شذرات من رسالة قوية اللهجة بعثها إليه عالم حنبلي متشدد[٢٠١]، هو إسحاق العلثي الذي كان بذلك يقوم بحق الله كعادته في النهي عن المنكر[٢٠٢]. كذلك هاجره حنبلي متمسك بالآثار، هو عبد المغيث الحربي (ت ٥٨٣/ ١١٨٧) بسبب الخلاف حول مسألة لعن يزيد، ولم تمنع المقاطعة نشوب جدال حاد بينهما[٢٠٣]. لم تنحصر في هاتين النقطتين معارضة ابن

---

(١٩٨) ابن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه، والرد على المجسمة**، ص ٢٦، السطر ٦. يذكر أقوالاً يقشعر لها جسده من قبيل قول ابن حامد أن لله وجها لكن ليس له رأس.

(١٩٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، السطر ٣ وأدناه الهامش ٢٠٣. كان موقف ابن حنبل من المسألة حذراً. انظر: أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٤٦، السطر ٦ و٣٤٧. كان رأي الحنبلي الدمشقي عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠/ ١٢٠٣) أن يزيد خلافته صحيحة، من أحبه فلا يُنكر عليه ومن لم يحبه فلا يلزمه ذلك وإنما يُمنع من التعرض للوقوع فيه [خوفاً من التسلق إلى أبيه ـ الذي هو من الصحابة ـ وسداً لباب الفتنة]. انظر: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٣. يقابل موقفه السلبي من يزيد لينه تجاه رجل اعتبر أن عائشة صارت من جملة البغاة لما حاربت علياً (ح ٣٥ ـ ٤٠/ ٦٥٦ ـ ٦٦١) في الفتنة الأولى. انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١٠، ص ٢٨٦، السطر ١٠.

(٢٠٠) ابن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه، والرد على المجسمة**، ص ٩١، السطر ٨ (عن جماعة من الجهال كرهوا كتابه)، انظر أيضاً: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤١٤، السطر ١٣.

(٢٠١) ابن رجب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٥ ـ ٢١١.

(٢٠٢) انظر بالأخص: المصدر نفسه، ص ٢٠٦، السطر ١٤ (مستشهداً بالآية ٥: ٧٩).

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٦، السطر ٣ (مع معلومات عن تاريخ تلك الخصومة السابق). انظر: Mason, *Two Statesmen of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/1105-1165AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*, p. 93 f., and Hartmann, *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzei*, p. 169 f.

نُشرت مساهمة ابن الجوزي في الجدل مؤخراً. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب الرد على المتعصب العنيد**، بتحقيق محمد كاظم المحمودي ([د.م.: د. ن.]، ١٩٨٣)؛ في أكثر من موضع ينسب إلى خصمه العصبية العامية.

الجوزي لمواقف مدرسته التقليدية[٢٠٤]. لكن على الرغم من كل تلك الانتقادات، من الواضح أنه يحتل موقعاً بارزاً في تطور المذهب الحنبلي.

إذا أخذنا بالاعتبار هذه الخلفية الأوسع، تراءت لنا الصلات التي ذكرناها أعلاه بين المعالجة النظرية والممارسة العملية للنهي عن المنكر، من البربهاري إلى ابن الجوزي، معقولة بقدر كاف، وبدت في محلها من التطور التاريخي العام لفرقة الحنابلة في القرون التي تلت موت مؤسسها. لكن هذه الصلات تبدو حصيلة هزيلة، لسعينا إلى اكتشاف ما يربط الجانبين، ولا تفي بمتطلبات تاريخ الفكر. هنا تراود الباحث الرغبة في القول، بناء على العلاقة الضعيفة بينهما، إن المذهب بقي ردحاً من الزمن بحاجة إلى إعادة صياغته في ضوء الواقع التاريخي المستجد. لكن من نتوقع، داخل مدرسة محافظة كالحنابلة، أن يُقدم على مشروع من هذا النوع؟

إذا كان ممكناً أن يتلقى هذا السؤال جواباً، فقليل الاحتمال أن يأتي من بغداد ما بعد العصر العباسي. إن معرفتنا بتاريخ الحنابلة فيها طوال تلك الحقبة واهية[٢٠٥]. لكن من المعقول أن نتصور تدهوراً عاماً للمدينة بعد غزو المغول. ومن الواضح أن مركز نشاط الحنابلة الفكري قد انتقل إلى غرب الهلال الخصيب، وبوجه خاص إلى دمشق. هنا ازدهر، بعد تراجع بغداد، تقليد كتابة السير عند الحنابلة. وتمدنا الإشارات المتناثرة في هذا التقليد إلى حنابلة هاجروا من بغداد إلى الغرب، بشهادة عن استمرار وجود جالية حنبلية لقرنين أو ثلاثة بعد سقوط المدينة[٢٠٦]. ونسمع مرة أخرى عن الحنابلة في

---

(٢٠٤) انظر الخصومة حول مسألة هل يتضمن مسند أحمد أحاديث غير صحيحة. انظر: ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ٣٠٨، السطر ٢، وابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ١٨.

(٢٠٥) تناول لاوست الموضوع في بعض كتاباته، انظر: Henri Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, recherches d'archéologie de phlilologie et d'histoire; t. 10 (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939), p. 493 f; «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» p. 118, note 325, et Laoust, «La Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides,» pp. 39 and 64f.

لكنه لم ينجز أبداً عزمه على كتابة تاريخ حنابلة بغداد تحت الإلخانات (ح ٦٥٤ ـ ٧٣٦/ ١٢٥٦ ـ ١٣٣٥). حول بعض المعلومات المتعلقة بهذه الفترة انظر أعلاه الهامشان ٨٩ و١٠٤. تلقت القرون التالية اهتماماً أقل.

(٢٠٦) جميع البغداديين الستة الذين كتب مجير الدين الديلمي (ت ت ٩٢٧/ ١٥٢١) سيَرهم علماء هاجروا غرباً. انظر: أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **المنهج الأحمد في تراجم** =

بغداد في أواخر القرن ١٢/ ١٨[٢٠٧]. لا شك في أن الفرقة حافظت على وجودها في المدينة خلال تلك الفترة كلها، لكن مساهمتها ضئيلة في تطور المذهب.

= **أصحاب الإمام أحمد**، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حقق هذا الجزء وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ٦ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ١٩٧ت، العدد ١٤٨٦، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٨، العدد ١٥٣٨، ص ٢٣٢ت، العدد ١٥٤٤، ص ٢٤٤، العدد ١٥٥٩، ص ٢٤٦، العدد ١٥٦٥ و٣١٤ت، العدد ١٦٥٣، ويوسف بن الحسن بن عبد الهادي، **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧)، ص١٧١ت، العدد ٢٠١؛ أورد فقط الحالات التي يذكر فيها أن العالم المعني عاش من قبل في بغداد). تتراوح سنوات وفاة هؤلاء العلماء بين ٨٠٧/ ١٤٠٥ و٩٠٠/ ١٤٩٥. أما العلماء الحنابلة الذين بقوا في بغداد فلم يكن العليمي يعرفهم أو تجاهلهم.

(٢٠٧) بدأ نجم الدين الطوراني (ت ت ١١٨٤/ ١٧٧٠ت) حياته المهنية في بغداد قبل أن يهاجر إلى إسطنبول. انظر: كمال الدين أبو الفضل محمد الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ٢٩٩، السطر ٨، وأبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩١ ـ ١٣٠١هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٨٨٣م)، ج ٣، ص ١٩٢، السطر ٦. كذلك يؤرخ جميل الشطي (ت ١٣٧٩/ ١٩٥٩) هجرة جدوده من بغداد إلى دمشق بحوالى ١١٨٠/ ١٧٦٦، انظر: محمد جميل الشطي، **مختصر طبقات الحنابلة** (دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٣٩هـ/ [١٩٢٠م])، ص، السطر ١٥٥، السطر ٢.



الفصل السابع

حنابلـــة دمشـــــق

يمثل انتقال مركز المذهب الحنبلي من بغداد إلى دمشق أول تحولين جغرافيين في تاريخه. إذ بقيت بغداد مركز المدرسة الحنبلية، بلا منازع، حتى آخر الخلافة العباسية. واحتفظ العلماء الحنابلة البغداديون بتميز لا يُنكر، حتى بعد تخريب المغول للمدينة في عام ٦٥٦/١٢٥٨. لكن حنابلة دمشق، الذين برزوا حتى في أواخر العصر العباسي[١]، غدوا يتصدرون مسيرة المذهب الفكرية. وندين لهذا الوسط، مثلاً، بأول مؤلف فقهي على قدر كبير من التوسع والإحاطة، هو المصنف الضخم الذي وضعه موفق الدين بن قدامة (ت ٦٢٠/١٢٢٣)[٢]. كانت نتيجة النقلة الجغرافية المذكورة أن الفكر

---

(١) حول ازدهار الفقه الحنبلي في دمشق ابتداء من أواخر القرن ٥/ ١١ وبخاصة في عهد الدولة الأيوبية (٥٧٠ ـ ٦٥٨/ ١١٧٤ ـ ١٢٦٠) انظر: Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad,» *Revue des études islamiques*, vol. 27 (1959), pp. 121-125, et Louis Pouzet, *Damas au VIIème-XIIIème siécle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, recherches. nouvelle série. A, langue arabe et pensée islamique; t. 15 (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1988), pp. 81-83.

(٢) المغني شرح لكتاب فقه حنبلي مبكر لكن شديد الاختصار للبغدادي الخرقي. انظر: **المغني شرح مختصر الخرقي**، تحقيق زهير الشاويش (دمشق: [د. ن.]، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م). يتصل بباب الأمر بالمعروف فصل كتاب ابن قدامة الذي يتناول «الوليمة». انظر: أبو الفرج عبد الرحمن ابن محمد بن قدامة، **المغني وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي**، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ج ٧، ص ١ ـ ١٧؛ في المقابل لا تحوي معالجة هذا الموضوع في كتاب الخرقي، مختصراً، ١٤٨ات على شيء ذي بال في هذا المجال. قد يلقى المرء في ولائم الزفاف ضروباً من المنكرات منها بالأخص الملاهي والخمر والصور. وهذا يثير مستويين من النقاش. **الأول** تحديد ما هو ممنوع في كل واحد من تلك الأبواب. في ما يتعلق بالملاهي أهم نقطة في هذا المجال جواز =

الحنبلي بات يتحرك داخل إطار يختلف كثيراً عما عهدنا. عاش حنابلة دمشق في مدينة معظم سكانها شافعية، وبوصفهم أقلية بين السكان[٣]، وإن كانت أقلية لها كلمتها ووزنها، كما ذكر مادلنغ[٤]. فلم تكن في وضعها ذلك لتبسط نفوذها على مجتمع دمشق، سواء بالتعاون مع الدولة أم بمواجهتها، ولم تكن

= الدف على الأقل في الأعراس. انظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل مع حاشيته**، ٣ ج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٢هـ/[١٩٦٢م])، ص ٢٢٣ س٢٠؛ حول وضع الدف من وجهة نظر الشرع انظر كذلك أعلاه، الفصل ٥، الهوامش ١٩ ـ ٢٢، والفصل ٦، الهامش ٣٢). أما في ما يتعلق بالصور فالوضع أكثر تعقيداً ـ إذ يتوقف على نوعها وموضعها و**الثاني** واجب على المدعو إلى الوليمة. يرى ابن قدامة ألا يحضر المدعو إلى حفل يعلم أن فيه منكراً إلا إن علم أن لإنكاره تأثيراً. أما إذا حدث المنكر من دون أن يتوقعه، ولم يستطع تغييره فعليه أن يخرج من الحفل. لكن إذا لم يكن المنكر مكشوفاً فله أن يحضر ويأكل. من الناحية العملية أفضل طريقة في التعامل مع صورة قطع رأسها. ناقشت كتب الفقه الحنبلية المتأخرة هذه القضايا بطريقة مماثلة. انظر مثلاً: أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية، **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد حسن إسماعيل؛ شارك في التحقيق أحمد محروس جعفر صالح (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ج ٢، ص ٤٠، السطر ٩؛ محمد بن عبد الوهاب، **مختصر الإنصاف والشرح الكبير** (القاهرة: [د. ن.: د. ت.])، ص ٤٤٥، السطر ١٩. يهتم جزء آخر من كتاب ابن قدامة بتحديد المنكرات ـ لكن من دون الاهتمام بواجب إنكارها ـ هو الفصل عن العدالة كشرط لقبول الشهادة. تتمثل أمور عدة تبطل الشهادة في منكرات رأيناها في ما تقدم: لعب النرد أو الشطرنج، معظم أنواع العزف مع التسامح المعهود مع الدف، الذهاب إلى الحمام من دون مئزر. هناك منكرات أخرى لم أرها في مناقشات الأمر بالمعروف: كالأكل في السوق، مد الجالس مع قوم رجليه. طرح كذلك المسألة المألوفة عن الإنكار على المختلف فيه بين المذاهب. هنا أيضاً يتكرر قسم مهم من هذه المواد في كتب الفقه الحنبلي اللاحقة.

(٣) كما نقرأ في قصة إطارها أواخر العشرينيات من القرن ٦/أوائل الثلاثينيات من القرن ١٢: هذا البلد عامته شافعية، انظر: Zayn al-Din Abu 'l-Faraj Abd al-Ralman Ibn Rajab, *Al-Dhayl ala Tabaqat al-Hanabila*, edited by H. Laoust and S. Dahan (Damascus: [n. pb.], 1951), p. 238.17.

في آخر عهد نور الدين (ح ٥٤١ ـ ٥٦٩/١١٤٧ ـ ١١٧٤) لم يكن الحنابلة يشرفون إلا على مدرستين بدمشق من جملة عشرين، انظر: Nikita Elisséeff, *Nur ad-Din, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 h./1118-1174)*, 3 vols. (Damas: Institut français de Damas, 1967), pp. 758 and 914.

في عام ٧٠٠/١٣٠٠ت كانت لهم عشر من جملة أربع وتسعين، انظر: Pouzet, *Damas au VIIème-XIIIème siécle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, p.426.

فضلاً عن ذلك كان أتباع المذهب من السكان يتركزون في حي الصالحية خارج المدينة الداخلية، انظر: Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard Middle Eastern Studies; 11 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), p. 85 f.

(٤) W. Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Biblos*, vol. 47 (1970), p. 110, note 3, and R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany, NY: State University of New York Press, 1977), pp. 190-191.

الغوغائية على طريقة البربهاري خياراً وارداً في دمشق أبداً[٥].

لذا كان موقف الدولة عاملاً حاسماً في تحديد نهج الفرقة في التعامل مع محيطها. وفي هذا المجال، وقع تطور تدريجي لفائدتها. إذ لم تُبد نحوها الدولة الزنكية والأيوبية، في بدايتها، رعاية ومودة بالغتين. فلم يتبع نور الدين (ح ٥٤١ ـ ٥٦٩/١١٤٧ ـ ١١٧٤) تجاهها نهجاً واحداً واضحاً[٦]، وكان صلاح الدين (ح ٥٧٠ ـ ٥٨٩/ ١١٧٤ ـ ١١٩٣) شديد الميل إلى الشافعية[٧]، ووقع صدام بين الملك العادل (ح ٥٩٢ ـ ٦١٥/ ١١٩٦ ـ ١٢١٨) والحنابلة[٨]. لكن الأيوبيين اللاحقين أظهروا مزيداً من الود[٩]. وفي

---

(٥) وصف غولدتسيهر حنابلة دمشق بأنهم كانوا يحظون بتأييد «الشعب المتعاطف مع الحنابلة» (das mit Hanbaliten sympatisierende Volk). انظر: Ignaz Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 62 (1908), p. 24 f.

تأييداً لقوله استشهد بمقطعين من سيَر أشاعرة المدينة للسبكي. **الأول** مستمد من سيرة فخر الدين بن عساكر (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣). يلمح السبكي إلى صدامات بين هذا العالم والحنابلة، ويصفها بأنها أحداث عادية بين الأشاعرة ورعاع الحنابلة، مضيفاً أن ابن عساكر كان لا يمر بالمكان الذي يكون فيه الحنابلة خشية أن يأتوا/ يأثموا بالوقيعة فيه. انظر: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٦ ـ ١٩٦٤)، ج ٨، ص ١٨٤ س١٢). المقطع **الثاني** من سيرة عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠/ ١٢٦٢). هنا يصف السبكي انتصار الحنابلة في نزاع نشب بين المدرستين بفضل موقف الملك الأشرف (ح ٦٢٦ ـ ٦٣٥/ ١٢٢٩ ـ ١٢٣٧). كانوا إذا وجدوا أشاعرة في أماكن خالية شتموهم وضربوهم؛ نقل غولدتسيهر غير دقيق لأنه يوحي بأنهم كانوا يفعلون ذلك أينما وجدوا أشاعرة). يشهد المقطعان بوضوح بنزعة عنف عند الحنابلة، لكنهما لا يشيران إلى جماهير شعبية مؤيدة لهم. وجدت إشارة واحدة إليها، هي تهديد ناصح الدين الحنبلي (ت ٦٣٤/ ١٢٣٦) بحشد السوقة لما تعرض موقع الحنابلة في المسجد الأموي إلى الهجوم. انظر: عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين**، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف وصححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ عني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ٤٧، السطر ٥، استشهد به: Pouzet, *Damas au VIIème-XIIIème siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, p. 89 f.

(٦) انظر: Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» p. 155, note 126.

(٧) انظر: وصف مادلنغ لانتماءاته الدينية، في: المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٦١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩ت، الهامش ١٣٢.

(٩) Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, p. 190 f. and 211.

لكن همفريس يبالغ في وصف تعاطف الملك المعظم (ح ٦١٥ ـ ٦٢٤/ ١٢١٨ ـ ١٢٢٧) مع الحنابلة، انظر: Madelung, Ibid., p. 160, note 132.

تساعد الفقرة الأخيرة من هذه الحاشية الطويلة على تفسير تذبذب معاملة الدولة للحنابلة في أثناء هذه الفترة.

القرن الأول من حكم المماليك بعدهم (٦٥٨ ـ ٩٢٢/ ١٢٦٠ ـ ١٥١٦) تواصل تحسن أوضاعهم. وبفضل سياسة المماليك المتوازنة تجاه المذاهب السنية الأربعة التي استمر وجودها، صار هناك، ولأول مرة، قاض حنبلي في دمشق[١٠]*. لم يؤد ذلك إلى دخول الحنابلة في جهاز الدولة أفواجاً: شغل قلة منهم وظائف في دواوينها[١١]، ومنهم من قُلد خطة الحسبة[١٢]. وصار التدريس في مؤسسات التعليم مقابل أجر، من جهة أخرى، معلماً بارزاً في المسار المهني للعلماء الحنابلة منذ أواسط القرن ٧/ ١٣[١٣]. وإذا اعتبرنا أن الحنابلة أقلية لا تطمح إلى نيل حظوة الدولة أو المجتمع، قد نستغرب إذ نراهم قد وصلوا إلى وضع مريح حقاً. لم تنشئ هذه الظروف صلة بينهم وبين الدولة كتلك العلاقة الحميمة التي رأينا في بغداد، خلال الفترة المتأخرة من الخلافة العباسية. اتصل بعضهم بشخصيات سياسية بارزة: فقد كان ابن ناجية (ت ٥٩٩/ ١٢٠٣) على صلة وثيقة بصلاح الدين[١٤]، واتهم المقدسي (ت ٦٢٩/ ١٢٣٢) بمداراة الملوك[١٥]، وذُكر أن حنابلة آخرين كانوا يحظون بتقدير الملوك[١٦]. لكن بوجه عام، لم يكن الحنابلة على صلة وثيقة بالدولة؛ وفي الوقت نفسه، لم تكن تفرق بينهم وبينها هوة سحيقة. ولم يتقلد أحد علمائهم السلفية، نجم الدين الشيرازي (ت ٥٨٦/ ١١٩٠)، أي منصب في جهاز الدولة، وكان سعيداً بالتذكير بذلك وهو على فراش

---

(١٠) للاطلاع على عرض يلقي أضواء على سياسة المماليك مقابل سياسة الأنظمة السلجوقية السابقة الأكثر تحيزاً، انظر: Madelung. Ibdid., pp. 164-166.

ولا يبدو أن من كتبوا بعده حول الموضوع أخذوا عرضه بالاعتبار. انظر مثلاً: Pouzet, *Damas au VII^ème^-XIII^ème^ siécle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, pp. 107-112.

(١١) انظر مثالين عند: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٢٢٥، السطر ٢٢ وص ٣٧٨، السطر ١٤، و Pouzet. Ibid., p. 94, note 386.

(١٢) انظر: المصدران نفسهما على التوالي.

(١٣) تزداد إشارات ابن رجب مع جيل العلماء الذين توفوا في ثمانينيات القرن ٧/ ١٣ (انظر مثلاً ابن رجب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٥، السطر ١٣، ص ٣١١، السطر ١٠، ص ٣١٩، السطر ٢١، ٣٢١، السطر ٧ وص ٣٢٢، السطر ٩.

(١٤) حول علاقاته بنور الدين، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٧، السطر ٢٢. كان غولدتسيهر قد أشار إلى علاقاته مع صلاح الدين بالاعتماد على مصدر متأخر. انظر: Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» p. 21.

(١٥) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٨٦، السطر ١١.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٤، ٣٠٤ و٤٣٣.

الموت[١٧]*. أبدى بعض الحنابلة تحفظاً على قبول خطة القضاء. وقد تقلد ابن أبي عمر المقدسي (ت ٦٨٢/١٢٨٣) خطة قاض حنبلي ـ لأول مرة في تاريخ دمشق ـ مكرهاً، ولم يتقاض عليها أجراً[١٨]. بل، في حالات نادرة، أعرض علماء حنابلة حتى عن الأموال الموقوفة على المدارس[١٩]. لكن لم يُبد العلماء الحنابلة الدمشقيون ميلاً إلى مواجهة الدولة، باستثناء عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠/١٢٠٣).

والحق أن عبد الغني شخصية فذة بكل المقاييس[٢٠]. كان حضوره في مكان يشحن الجو ويكهرب القلوب[٢١]، وأينما ذهب وقعت له مشكلة[٢٢]. ولم تكن تثنيه عن الوقوف في وجه السلاطين رهبة ولا رغبة. اشتبك أكثر من مرة مع الملك العادل في دمشق. كان شديداً مع هذا الملك بصفة غريبة، ومع ذلك لم ينله منه أذى كبير[٢٣]. وقد اعترف العادل بخوفه منه، (قال: ما خفت من أحد ما خفت من هذا، قيل: أيها الملك هذا رجل فقيه) قال: لما دخل ما خُيل إلي إلا أنه سبع[٢٤]. أقصاه في النهاية من دمشق لرفضه التهدئة، لما نشبت الخصومة الكلامية القديمة بين الحنابلة والأشاعرة مجدداً[٢٥]. ولو أمكن أن تقدم دمشق جموعاً هائجة كالتي حشدها البربهاري في بغداد،

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٨، السطر ١٣. كان الحنابلة في تلك الفترة يتعرضون للنقد على الفقر وقلة المناصب.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٦ و٣٨٠، بخصوص شمس الدين بن مسلم (ت ٧٢٦/ ١٣٢٦).

(١٩) حول محاسن بن عبد الملك الحموي (ت ٦٤٣/ ١٢٤٥) انظر: المصدر نفسه نفسه، ص ٢٣٤، السطر ٧. حول فخر الدين السعدي (ت ٦٩٠/ ١٢٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٧. يستخدم ابن رجب هنا عبارة قوية: «لم يتدنس بشيء من الأوقاف».

(٢٠) حول تلك الخلفية، انظر: ج. دروري، «حنابلة منطقة نابلس في القرنين١١ و١٢ [م]،» **دراسات آسيوية وإفريقية**، السنة ٢٢ (١٩٨٨)؛ حول عبد الغني نفسه، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٨، العدد ١٥.

(٢١) حول أثر حضوره في شوارع أصبهان والقاهرة، انظر: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٤، السطر ١٠.

(٢٢) حول الأحداث التي وقعت في أصبهان والموصل وكان طرفاً فيها انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٥) Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» p. 159 f, note 132, and Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» p. 24.

وحكاماً ضعاف كحكام زمانه، لتحول عبد الغني إلى زعيم غوغائي دمشقي[٢٦]، لكن الوضع الذي عاش فيه جعله أشبه بالذئب المتوحد.

تطابق المادة القصصية المدونة بشأن النهي عن المنكر بين حنابلة دمشق إلى حد بعيد ما يمكن توقعه على أساس هذه الخلفية. كان عبد الغني بلا شك بطلاً متميزاً[٢٧]، وكثيراً ما كان ينكر ويكسر الطنابير والشبابات في دمشق[٢٨]. وقد لقي، في مناسبة، طنابير قد عُملت لبعض أولاد صلاح الدين، وكانوا في بستان يشربون فكسرها[٢٩]. وفي أخرى، أخذ يهرق خمراً فاستل صاحبها السيف، فلم يخف منه وأخذه من يده[٣٠]. في دولة الأفضل (ح ٥٨٢ ـ ٥٩٢/١١٨٦ ـ ١١٩٦)* (جعلوا الملاهي عند درج جيرون فجاء فكسر شيئاً كثيراً ثم صعد يقرأ الحديث). فجاء رسول القاضي يأمره بالمشي إليه ليناظره في الدف والشبابة، فقال: ذاك عندي حرام[٣١] ولا أمشي إليه، ثم قرأ الحديث. (فعاد الرسول، فقال: لا بد أن تمشي إليه، أنت قد بطّلت هذه الأشياء (حكمت ببطلانها) على السلطان، فقال: ضرب الله رقبته ورقبة السلطان[٣٢]. لم ينلْهُ العقاب هذه المرة أيضاً[٣٣].

---

(٢٦) انظر: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٣، السطر ٤.

(٢٧) ألف كذلك كتيباً عن الفريضة عنوانه كتاب **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. انظر: أبو المظفر يوسف بن قزاوغلو سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢)، ج ٨، ص ٥٢٠، السطر ١٥؛ ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٨، السطر ١١؛ هناك مخطوط بخط المؤلف حُفظ كاملاً في الظاهرية (مجموع عدد ٣٨٥٢= مجاميع ١١٦، الوثيقة ٥، حولها، انظر: ياسين محمد السواس، **فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق** (الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٢٣، العدد ٥، وقد نُشرت مؤخراً (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٧). الكتاب، كما هو متوقع، تجميع أحاديث حول الموضوع وليس تحليلاً فقهياً.

(٢٨) ابن رجب، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣، السطر ٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢، السطر ٢٢.

(٣١) انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ٣٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣، السطر ١٥. تظهر كل هذه الأخبار كذلك في: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ٢١، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٦.

(٣٣) ربما يمكن أن نقارنه بمعاصر له من حران هو نصر الله بن عبدوس (ت قبل ٦٠٠/ ١٢٠٤). أراق خمر صهر صلاح الدين مظفر الدين كُكْبري حاكم أربيل (ح ٥٨٦ ـ ٦٣٠/ ١١٩٠ ـ ١٢٣٣)، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Begteginids,» by C. Cahen. =

ومع أن عبد الغني شخصية فريدة من نوعها، هناك أخبار عن إنكار اثنين من معاصريه للمنكر تترك انطباعاً بالقوة نفسها. كان أخوه عماد الدين المقدسي (ت ٦١٤/١٢١٨) حريصاً على القيام بالفريضة، فدأب على تصحيح الصلاة كلما رأى فيها خطأ، وضُرب مرة لمّا تعرض لجماعة من الفساق وكسر أدوات فسقهم[٣٤]، وكان العازفون يعدّونه بلية ـ كأخيه[٣٥]. يروى كذلك أن عالماً معاصراً، هو سيف الدين المقدسي (ت ٥٨٦/ ١١٩٠) فقد سِناً لمّا أجاب داعي حق الله في بغداد[٣٦]. وفي القرن والنصف التاليين، هناك أخبار عن نهي علماء دمشقيين عن المنكر[٣٧]، لكنها قليلة نسبياً ولا تنبض بمثل الحماسة التي رأينا عند السابقين. يتماشى هذا طبعاً مع وضع الحنابلة في المدينة، فقد كانوا يندمجون باطراد في مجتمعها*.

يبدو العالم الحنبلي الشهير ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٨)، للوهلة الأولى، في غير محله داخل الوسط التاريخي الذي عاش فيه. وهو باستمساكه بالنهي عن المنكر، مهما كلفه، بمثابة نسخة من سلفه عبد الغني. وكثيراً ما وضعته في المآزق صرامته وشدته التي لا تقبل المصالحة والتسوية[٣٨]. كما كتب لِتل (Little): «امتاز ابن تيمية بمعارضته بالقول والفعل لكل جانب من جوانب

= لما كان حكمه يشمل كذلك حران. أنكر ابن عبدوس على مظفر الدين علانية. فهم بجلده على إهانته، لكنه عدل عن ذلك لمنزلة ابن عبدوس عند العامة (ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٤٧).

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠، السطر ٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٢، السطر ٧.

(٣٧) منهم: (١) شهاب الدين المقدسي (ت ٦١٨/ ١٢٢١) (المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٤، السطر ١٣)؛ (٢) سيف الدين بن قدامة (ت ٦٤٣/ ١٢٤٥) (المصدر نفسه، ص ٢٤١، السطر ١٣)؛ (٣) عز الدين بن قدامة (ت ٦٦٦/ ١٢٦٧) (المصدر نفسه، ص ٢٧٨، السطر ٤)؛ ابن الجيشي (ت ٦٧٨/ ١٢٧٩) (المصدر نفسه، ص ٢٩٧، السطر ١)؛ (٥) تقي الدين الواسطي (ت ٦٩٢/ ١٢٩٣) (المصدر نفسه، ص ٣٣٠، السطر ١٨)؛ (٦) ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) (المصدر نفسه، ص ٣٨٩، السطر ١٣)؛ محمد بن أحمد التلي (ت ٧٤١/ ١٣٤٠) (المصدر نفسه، ص ٤٣٤، السطر ١). ورد ذلك أيضاً هنا وهناك عن علماء خارج دمشق وبغداد. حول نهي ابن تيمية عن المنكر انظر أدناه الهامش ٤٢.

(٣٨) انظر: D. P. Little, «Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?,» *Studia Islamica*, vol. 41 (1975).

أوحى لِلِتل بأن في عقل ابن تيمية فكة [Loose Screw: ، أي شيئاً من الشذوذ عن المألوف في تفكيره وسلوكه] معاصره الرحالة ابن بطوطة (ت ٧٧٠/١٣٦٨ت).

ممارسة الدين، كما كانت تجري في أرجاء دولة المماليك»[٣٩]. وقد أدت صداماته مع السلطات إلى فتح تحقيقات متتابعة معه، وإلى حبسه مراراً[٤٠]. فإذا زدنا إلى ذلك شعبيته في أوساط العامة في دمشق[٤١]، وإقدامه في بضع مناسبات على العمل المباشر[٤٢]، بدا لنا كأننا نشهد انبعاث الشعبوية من جديد.

لكن ابن تيمية كان يؤدي في الحقيقة مهمةً مختلفةً. فلم يحاول تحريك العامة وإنشاء قوة يرتكز عليها لمواجهة السلطة[٤٣]، باختصار: لم يكن مثير فتنة. ولم يكن لحركات الشغب دور مهم في حياته. وحافظ، في الوقت نفسه، على علاقات مع السلطة القائمة أقرب إلى التي عقدها ابن الجوزي منها إلى أسلوب البربهاري. فقد دعم بقوة جهود عسكرية عدة موجهة ضد أعداء الدولة من غير المسلمين (أو المتهمين بالكفر)[٤٤]. وكان لا يتردد في إسداء المشورة إذا استشاره الحكام[٤٥]، وكتب إليهم يعظهم[٤٦]، وكانت له علاقات وثيقة بأفراد من النظام المملوكي[٤٧]. عموماً كانت مواجهاتُ ابن

---

(٣٩) D. P. Little, «Religion under the Mamluks,» *Muslim World*, vol. 73 (1983), p. 180.

(٤٠) لـخـص سـجـلـه: D. P. Little, «The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4 (1973), p. 313.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢٤ (مستشهداً بالذهبي).

(٤٢) في ٦٩٩/ ١٣٠٠ قام مع جماعة من تلاميذه بدورة على حانات دمشق فكسروا القناني وشقوا الزقاق. انظر: H. Laoust, «La Biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 9 (1942), p. 124.

يرى لاوست أن خلفية تلك العملية تتمثل في السياسات العليا للطبقة المملوكية الحاكمة. في ٧٠٤/ ١٣٠٥ قاد غارة للتخلص من صخرة مقدسة في مسجد. انظر: Little, «Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?,» p. 107.

(٤٣) أورد أحد كتاب سيرته حواراً وقع في القاهرة سنة ٧١١/ ١٣١١ رفض فيه ابن تيمية بإصرار عرضاً بإظهار دعم الشعب له ضد أعداء خطيرين. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، بتحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: محمود توفيق، ١٩٣٨)، ص ٢٨٦، السطر ٨.

(٤٤) انـظـر: Laoust, «La Biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir,» pp. 120, 124-126, 130, 132 and 134.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٩، حول علاقاته مع الناصر محمد بن قلاوون في ٧٠٩ ـ ٧١٢/ ١٣١٠ ـ ١٣١٣.

(٤٦) انظر: ابن عبد الهادي، المصدر نفسه، ص ٥١، السطر ٢، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات ابن تيمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٣٠، العدد ١١ت.

(٤٧) انـظـر: Laoust, «La Biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir,» pp. 120, 132, 140, 148, 155 and 160.

تيمية مع السلطة مَعْلماً بارزاً، لكن بوجه ما عرضياً وثانوياً، في مسيرة حياته. فقد قامت على أساس الاستعداد المبدئي للتعاون مع الدولة؛ والتعاونُ لا المواجهةُ شعار فكره السياسي ومحوره.

أولاً: ابن تيمية والنهي عن المنكر

تشتمل مؤلفات ابن تيمية كتيباً مخصصاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤٨]، ويبدو موجهاً إلى المسلمين كافة، من الحنابلة

---

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، حققه صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٤). (صدرت طبعة أولى في بيروت سنة ١٩٧٦). عرض هذا الكتابَ: ت. ناغل في «الدولة والأمة في الإسلام»، زوريخ ومونيخ ١٩٨١، ٢: ١٢٢ ـ ١٢٤، ١٣١ت. نشره لأول مرة الفقي، في القاهرة سنة ١٩٥٦؛ لم أر تلك الطبعة. في إعداد نشرته استخدم المنجد مخطوطاً عثر عليه نُسخ في ٨٤٠/ ١٤٣٦ت عن مخطوط أقدم. موضع الكتاب من مجموع مؤلفات ابن تيمية ملغز. إذ يظهر ضمن ثلاثة مصنفات من مجموع كتابات ابن تيمية: ككتاب مستقل نشره المنجد، باعتباره الجزء الثاني من كتابه في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام**، تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة (الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣)، ص ٦٩ ـ ١٢٤، وكأحد أجزاء مؤلفه الاستقامة. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الاستقامة**، تحقيق حمد رشاد سالم (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٩٨ ـ ٣١١؛ تفضل كلود جيليو مشكوراً بمدي بنسخة منفصلة منه مستخرجة من نشر سالم للاستقامة في القاهرة سنة ١٩٩٧). توحي ثلاث نقاط بأن المؤلف لم يكن في الأصل عملاً مستقلاً. (١) لم يُدرجه ابن عبد الهادي (ت ٧٤٤/ ١٣٤٣) ولا ابن القيم (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) بين مؤلفات ابن تيمية. انظر: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ص ٢٦ ـ ٦٧، وابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات ابن تيمية** ولا غيرهما من كتاب سيرته الذين راجعت ما كتبوا. إلا أن هذا الدليل لا يسمح بالجزم بذلك: إذ يعلن ابن القيم أنه لا يستطيع أن يدّعي معرفة كل مؤلفات أستاذه، ويشكو ابن عبد الهادي أن استقصاءها كان أمراً مشكلاً حتى في حياة ابن تيمية. (٢) ليس للكتاب عنوان في مخطوط المنجد؛ والجملة التي بأعلى صفحة منه «من كلام. . . ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مجرد وصف كتبه الناسخ. أكثر من ذلك، في طبعة للكتاب تعتمد على النسخة التي نشرها الفقي، قُدم ضمنياً كنص مقتطف من نص أكبر، إذ أُشير إليه بعبارة «فصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (٣) بداية الكتاب في طبعة المنجد غير عادية: نجد أدعية افتتاحية لكن لا نجد عبارة «أما بعد». مع ذلك حتى إن لم يكن الكتاب نصاً مستقلاً في الأصل لا يبدو جزءاً أصليا من كتاب الحسبة. الجزء الأول من هذا المؤلف تام في ذاته: إذ ينتهي بالأدعية التي تُختتم بها الكتب عادة لا أجزاء كتاب الحسبة. هكذا باستبعاد الاحتمالين يبدو الأرجح أن الكتاب في الأصل جزء من الاستقامة، على الرغم من ضعف الربط بين أجزاء هذا المؤلف. تؤيد هذا نسخة مبكرة من الاستقامة بالصورة التي وصلتنا: يحمل المخطوط الوحيد المعروف تاريخ ٧١٧/ ١٣١٧؛ ووقفية بتاريخ ٧٥٥/ ١٣٥٤ت. لكن يوجد تعقيد أخير: في كل نشرات النص سوى الذي نشره المنجد ثغرة، إذ لا تتضمن المادة التي تمتد في نص المنجد بين ١٥، السطر ١٢ وص١٧، السطر ٥، لا توجد هذه المادة في نص الحسبة، ٧٣ السطر ١٤ و**الاستقامة**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ٢ (لكن في الحالة الأخيرة ملأ الناشر الفراغ بالمادة =

وغيرهم[٤٩]. لم يناقش آراء العلماء السابقين[٥٠]، وأسلوبه بين الوعظ والمحاضرة، وتعيبه نزعة واضحة إلى الاستطراد[٥١]. لذلك لا يتصف عرضه بمثل الاتساق الذي يسم تحليل أبي يعلى. من جهة أخرى، يفتقر الكتيب إلى التفاصيل التي تعطي فتاوى ابن حنبل ثراءها وواقعيتها المميزين[٥٢]. فباستثناء إشارة عابرة إلى زيارة القبور[٥٣]، نكاد لا نجد فيه إشارة إلى واقع الحياة في عصره[٥٤].

= الموجودة في طبعة للأمر تعتمد على نص المنجد، انظر **الاستقامة**، ص ٢١٠، الهامش ١، وبالنسبة إلى الرموز ١٩٨ الهامش ٤)؛ وواضح أيضاً من مقدمة المنجد أن المادة لا توجد كذلك في طبعة الفقي. (وهي بطبيعة الحال غائبة أيضاً من ترجمة المقطع المطابق من الحسبة التي قدمها: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, recherches d'arche

يتضح من السياق أن الأمر يتعلق بثغرة في تلك النصوص (لا بزيادة في نص المنجد): إذ ليس لعبارة «ولهذا قيل» التي يُستأنف بها النص معنى فيها بينما هي منطقية تماماً في نص المنجد. وهذا يعني أن نص المنجد حفظ مادة كانت قد فُقدت في مخطوط ٧١٧/١٣١٧. أكثر من ذلك تقع تلك الثغرة وسط ورقة من مخطوط الاستقامة؛ لذا فليس مصدر الإشكال ضياع ورقة من هذا المخطوط ولا بد أنه سابق لتاريخ نسخه.

(٤٩) كان ابن تيمية متمسكاً بمبدأ التعايش بين المذاهب الأربعة. انظر مثلاً: Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» p. 166, note 150, and

ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، ص ٣١ ـ ٣٦. بل ألف كتيباً عن فضائل الأئمة الأربعة ـ بما في ذلك أبو حنيفة.

(٥٠) ذكر في موضع المعتمد لأبي يعلى لكن أورد منه فقط حديث الخصال الثلاث (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٩) الذي أورده بعد ذلك برواية مختلفة. انظر: ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص٣٠، السطر ١١، محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدم له وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ١٩٦، الفقرة ٣٥٤؛ (من الجائز طبعاً أن ابن تيمية استخدم نص الكتاب غير المختصر).

(٥١) كتب مقطعاً طويلاً في ذم البخل انظر: ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٥٢) ذكر أنه رخص [من أصوات الشهرة في الفرح في ما وردت به السنة من] الضرب بالدف في العرس [والأفراح للنساء والصبيان] مقيداً الرخصة بنحو غير معتاد؛ وذلك يضعه بين الحنابلة المعتدلين حول مسألة الدف (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ٣٢). لابن تيمية فتاوي تتصل بالأمر بالمعروف. تتعلق إحداها بسؤال طُرح عليه عن الغيبة ليعلم من يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ماذا يفعلون. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، ٣٠ ج (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/[١٩٦١ ـ ١٩٦٣م؟])، ص ٢٢٢، السطر ٧. تتعلق أخرى برجل يخرج لنزهة الخاطر فيلقى منكرات لا يقدر على تغييرها؛ ويزيد الوضع سوءاً أنه أخذ معه زوجته. لكن تلك الفتاوى قليلة ومتناثرة بخلاف أجوبة أحمد بن حنبل.

(٥٣) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٦، السطر ١٥. ذلك منكر كثيراً ما أظهر عليه النكير.

(٥٤) تعداده للمنكرات التي تستدعي النهي أقرب إلى جرد لشريعة وعقيدة الإسلام منه إلى =

يمكن أن نستمد من النص على الأقل الخطوط العريضة لنظرية تقليدية في النهي عن المنكر، وإن لم يكن هذا ما يعطيها أهمية في عين الباحث. وكما نتوقع، يؤكد ابن تيمية أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله وهو من الدين(٥٥). ويرتبط بالجهاد(٥٦). ومثله لا ينبغي على أحد بعينه، بل يجب على الجميع حتى يقوم له أحد فيسقط عن الآخرين(٥٧): بعبارة أخرى هو فرض على الكفاية(٥٨). وفي الوقت نفسه، كل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي، ولا بد أن يؤمر ويُنهى(٥٩). يغير المنكر بالأساليب الثلاثة التي نص عليها الحديث: تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد(٦٠). ولا بد فيه من الرفق(٦١)، وهي خلة لم يُعرف بها ابن تيمية نفسه في وعظه(٦٢). يُشترط في من يتطوع للأمر والنهي علم كاف، ليميز

= بيان المنكرات التي يلقاها المؤمن في واقعه اليومي. يقدم قوائم شبيهة في مؤلفات أخرى. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٦٦، السطر ١٦، و**عقيدة أهل السنة والفرق الناجية**، علق عليه عبد الرزاق عفيفي (القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م؟])، ص٦٠، السطر ٢؛ الظاهر أن المؤلف الأخير هو **العدوية**، أو الرسالة إلى آل الشيخ عدي بن مسافر (ت ٥٥٧/ ١١٦١ت) التي يذكرها كتاب سيرته، انظر: ابن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ص٥٠، السطر ٨، وابن قيم الجوزية، **أسماء مؤلفات ابن تيمية**، ص ٣٠، العدد ٦.

(٥٥) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩ [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي أنزل الله به كتبه وأرسل رسله]؛ قارن مع: ابن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام**، ص ١٢.

(٥٦) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢ و١٥. في المقطع الأول قابل بين المسلمين وبني إسرائيل: فهؤلاء عامة جهادهم كان لدفع عدوهم من أرضهم لا دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وإتمام الفريضة الجهاد.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥، السطر ٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥. انظر أيضاً: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **الحسبة في الإسلام**، ص١٢ ـ ١٨، و**مجموعة الرسائل والمسائل**، خرج أحاديثه وعلق حواشيه محمد رشيد رضا (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤١ ـ ١٣٤٩هـ/ ١٩٢٢ ـ ١٩٣٠م)، ج ١، ص ١٥٤، السطر ١١. تلك مسألة أغفل أبو يعلى والجيلي مناقشتها (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٢٢).

(٥٩) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٥، السطر ١٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨، السطر ٢. استشهد بالحديث في محل سابق. حول هذا الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧ و٢٩.

(٦٢) انظر: Little, «Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?,» p. 109. مستشهداً بالذهبي.

المعروف من المنكر[٦٣]، كما يجبُ أن تكونَ المصلحةُ الحاصلةُ منه راجحةً على المفسدة التي قد تقترن به[٦٤]. لذلك فالخروج على الإمام باسم النهي عن المنكر دعوى باطلة[٦٥]. مع ذلك، لا بد أن يكون القائم به حليماً صبوراً على الأذى[٦٦]. ويُشترط فيه كذلك القدرة على تغيير المنكر[٦٧]. إن هذه المعاني كلها مألوفة، لكنها تترك أسئلة عدة بلا جواب. مثلاً، ما هو دور النساء في النهي عن المنكر[٦٨]؟ من جهة أخرى، لم أجد في أي موضع آخر من مؤلفات ابن تيمية مناقشة لقضية النهي، على قدر من الإحاطة بشتى جوانبها[٦٩].

---

(٦٣) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٧ و٢١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠. يقابل ذلك برأي المعتزلة الذين يجعلون قتال الأئمة [الجورة] جزءاً من فريضة النهي عن المنكر، ومن ثمة أحد أصولهم الخمسة؛ (انظر أدناه الفصل التاسع، الهوامش ٢٠٤، ٢٢٤ و٢٢٦). كذلك يُخرج ابن حمدان منها الإنكار على الإمام بغير اللسان. انظر: **نهاية المبتدئين** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، ورقة ٢٢ب، السطر ٣).

(٦٦) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٩، السطر ٦، و**مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ١٨٠، وأبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م])، ج ١، ص ١٧٦، السطر ١٦.

(٦٧) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣، السطر ٥؛ **الحسبة في الإسلام**، ص ١٢، السطر ١٤؛ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ٢١٧ ـ ٢١٩، والعبودية (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٢)، ص ١٦، السطر ٤؛ لكن قابل الاستشهاد في: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**: **فتاوي ورسائل لعلماء نجد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨)، ج ٤، ص ٤١٤، السطر ١٣.

(٦٨) اشتهرت معاصرة ابن تيمية أم زينب (ت ٧١٤/ ١٣١٥) بمواظبتها على الفريضة، فكانت تفعل ما لا يستطيع رجال فعله (انظر أدناه الفصل السابع عشر، الهامش ١٣٥)؛ نعرف على الأقل أن ابن تيمية كان يقدرها ويقدر علمها. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٣٣٩م)، ج ١٤، ص ٧٢، السطر ١٩، استشهد به: H. Laoust, «La Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides,» *Revue des etudes islamiques*, vol. 28 (1960) p. 61.

(٦٩) يشير إليه بالتحقيق هنا وهناك. مثلاً يذكرها في بند وجيز بإحدى العقائد التي كتبها ابن تيمية، انظر: «العقيدة الواسطية،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل الكبرى** (القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م])، ج ٤، ص ٤١٠، السطر ١٣، أعاد نشرها وترجمها: Henri Laoust, *La Profession de foi d' Ibn Taymiyya* (Paris: [s. n.], 1986), p. 26.5.

في موضع يعرف المعروف (والمنكر؟) بأنه ما تقبله الفطرة أو ترفضه. انظر: أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية الحراني **نقض المنطق**، حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة =

إن في معالجته العجلة للفريضة نقطتين لافتتين. **الأولى**، وهي أنه يبدي نزعة إلى النفعية أقوى ـ أو على الأقل أوضح ـ من العلماء الحنابلة السابقين. مثلاً، يذكر القاعدة العامة التي تقضي في حالة اقتران المصالح والمفاسد في الأمر والنهي بأن يُنظر إلى الأرجح(٧٠). ثم يناقش حالة تتضمن مصلحةً ومفسدة، ويكون الخيار بين أخذهما معاً أو تركهما معاً(٧١)، ويطبق عليها القاعدة نفسها. إننا نجد شواهد عدة على هذا الحساب النفعي الذي تميز به فكر ابن تيمية(٧٢). فهو يعلن، في مؤلفه المهم، **السياسة**، أن الحالات التي تتضمن مصالح ومفاسد تستدعي الموازنة بينها وتحصيل المصلحة الأكبر مع التضحية بالأدنى، ودفع المفسدة الأكبر مع قبول الأدنى(٧٣). كذلك في كتابه في الحسبة يؤكد أن الواجب يقتصر على اختيار الأفضل بين البدائل المتاحة، وذلك يعني عادةً في الواقع المعيش اختيار الأكبر بين مصلحتين أو الأصغر بين مفسدتين(٧٤). لا يعني ذلك سيادة المصلحة المطلقة. تبدو نظريته، بهذا

= السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٢٩، السطر ١٣؛ أدين بهذه الإحالة لإيلاي ألون)؛ في آخر يعرفهما بما يرضي الله أو يغضبه. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ١٩، السطر ١٨. يشدد على استحالة الفصل بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تشهد فتاواه بإقراره مطالب حرمة الحياة الخاصة. انظر: ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ٢٠٥ و٢١٧. يناقش كذلك الهجرة كأسلوب للإنكار. له ملاحظتان حول الإنكار على أهل الذمة. انظر: ابن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ٢١١ و٢٩٧. ويفند الرأي الساذج الذي لا يجيز الإنكار في مسائل الخلاف، انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **بيان الدليل على بطلان التحليل**، تحقيق ف. س. ع. المطيري (دمنهور: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢١٠ ـ ٢١١؛ انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٥١.

(٧٠) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٠، السطر ١٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١، السطر ١٠.

(٧٢) يجد القارئ عرضاً عاماً لنظرية المصلحة عند لاوست، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٠. بحسب فهمي للقضايا المطروحة، موقفه من هذا المفهوم أقل حصراً بكثير من موقف ابن قدامة. انظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٨هـ، [١٩٥٨م؟])، ص ٨٧، السطر ٦، و«قاعدة في المعجزات والكرامات،» في: ضمن: **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج ٥، ص ٢٢، السطر ١٥، ترجمها: Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, p. 246.

(٧٣) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٤٣، السطر ١٢.

(٧٤) ابن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام**، ص ١٤، السطر ١٤.

الصدد، أقل انفلاتاً من مذهب معاصره، الحنبلي مثله، نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦/١٣١٦)[٧٥]. لكن لغة التكاليف والمزايا، بما تتضمن من تخل عن أي مطلق أخلاقي، سمة بارزة تتخلل نسيج أفكاره. وقد أثر ذلك المنحى في نظريته في النهي عن المنكر، كما تبين قصة تروى عن زيارة قام بها إلى معسكر المغول أيام غزوهم لبلاد الشام: كان التتار يشربون الخمر كعادتهم، ولما أراد من كان معه أن ينكر عليهم، نهاه بحجة أن في كفهم عن الشرب مضرةً أكبر للمسلمين[٧٦]*.

النقطة **الثانية** الجديرة بالملاحظة في مناقشة ابن تيمية لمسألة النهي عن المنكر هي أنه يراه، على ما يبدو، فريضة يقوم بها بخاصة (لكن لا حصراً) أولو الأمر المذكورون في القرآن[٧٧]. وفي فقرة، يؤكد أن النهي واجب على أولي الأمر الذين هم، وفق تفسيره، علماء كل طائفة وأمراؤها

(٧٥) أنطق اسمه الطوفي (بخلاف كير الذي يكتبه الطوَفي) بالاعتماد على ظبط ابن حجر العسقلاني. انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣١م؟])، ج ٢، ص ١٥٤، السطر ٦. حلل كير نظرية الطوفي في المصلحة، انظر: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp. 97-102.

يقدم الطوفي المصلحة حتى على النص؛ أما ابن تيمية فلا. انظر: ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢١، السطر ٧. بعد كتاب كير نُشر كتاب آخر للطوفي فيه مزيد من النقاش حول المصلحة، ولا يعبر فيه عن تلك النظرية الجذرية في المصلحة. انظر: سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ٣ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩)، ج ٣، ص ٢٠٤ ـ ٢١٧. في شرح حديث المنازل الثلاث ضمن الأربعين النووية، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٧، يطبق الطوفي رؤية نفعية (موازنة المصلحة والمفسدة) على شرط الضرر (شرح الأربعين حديثاً النووية، مخطوط برنستون، يهودا ٣٠٠٤). انظر: Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 64, no. 712. f. 100b.4 and 100b.17.

وعلى مسألة وجوب إذن السلطان للنهي عن المنكر (ورقة ١٠١أ س٥).

(٧٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ج ٣، ص٩؛ ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٣، ص ١٢٧، السطر ٢٠، وابن تيمية الحراني، **الاستقامة**، ج ٢، ص ١٦٥، السطر ١٦.

(٧٧) (ق ٤ : ٥٩). استشهد بها ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٨.

وشيوخها[٧٨]، يقومون به على عامتهم[٧٩]. ويعود في فقرة لاحقة إلى الموضوع متوسعاً في تعريفه الأصلي. فأولو الأمر هنا صنفان: العلماء والأمراء، ويشملون أولي الأمر والشيوخ وأهل الديوان وكل متبوع[٨٠]. ويجب على كل منهم الأمر بما أمر الله به والنهي عما نهى عنه، وعلى كل مؤمن طاعتهم ـ فهي من طاعة الله ـ إلا في معصية الله[٨١]*. إن لهذا التأكيد على دور السلطة القائمة في النهي عن المنكر شواهد في مقاطع أخرى من مؤلفات ابن تيمية، ولا غرو، فهو يعتبر أن مهمة السلطة الأصلية القيام بتلك الفريضة[٨٢]. ويبرر، ببساطة قد تفاجئنا، ربط النهي عن المنكر بأولي الأمر، ولا سيما الدولة: ذلك أن التأثير يتأكد في التحقيق وبصفة أساسية في القدرة على التغيير التي يملك النصيب الأوفر منها مَن بأيديهم مقاليد الحكم[٨٣].

ثانياً: نظرية ابن تيمية السياسية

ما العلاقة بين نفعية ابن تيمية، وتأكيده دور السلطان في الاضطلاع بمهمة الأمر والنهي؟

---

(٧٨) يستخدم ابن تيمية أيضاً هذه الكلمة في سياق شبيه في الكتاب نفسه (المصدر نفسه، ص ٦٨، السطر ١٠)، وفي مقطع شبيه من: ابن تيمية الحراني، **عقيدة أهل السنة والفرق الناجية**، ص ٥٩، السطر ١٨. لكنه لا يستخدمها في إشاراته إلى السلطات الوسيطة (Pouvoirs: der islamischen Gesetze und Glaubensdie Lehrer) (مشايخ شريعة وعقيدة الإسلام). انظر: Tilman Nagel. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Die Bibliothek des Morgenlandes, 2 vols. (Zurich: Artemis, 1981), vol. 2, p. 123.

لكن هذا يحيلها ببساطة إلى مرادف علماء، بينما لا تبدو كذلك: إذ يذكر في المقطع الأول من الأمر العلماء والمشايخ معاً. انظر: ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٥، السطر ١٣.

(٧٩) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٥، السطر ١٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٨، السطر ٤. يقابل كذلك أهل اليد والقدرة مع أهل العلم والكلام.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٨، السطر ١٢.

(٨٢) ابن تيمية الحراني: **الحسبة في الإسلام**، ص ١٣، السطر ٥، و**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٦٥، السطر ٩. يرى كذلك أن إظهار الصبر والحلم في النهي عن المنكر أوجب على ذوي السلطان منه على رعاياهم. انظر: ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ١٨٠، السطر ١٠.

(٨٣) ابن تيمية الحراني: **الحسبة في الإسلام**، ص ١٢، السطر ١٤، و**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٣٩، السطر ٣.

إن الرجوع إلى الوجه النفعي في نظريته السياسية، هو أفضل ما نبدأ به[٨٤]. فقوام الأخلاقية السياسية عند ابن تيمية عملُ أصلحِ ما يستطيع الإنسان، فمن كان في موقع سلطة وفعل ذلك بصدق، فقد قضى ما عليه، ولا يُسأل عما لا يستطيع فعله[٨٥]. مثلاً، إذا أراد السلطان تقليد خطة، يقتضي هذا المبدأ اختيار أصلح الموجود. فإن عيّن، في غياب الشخص المناسب تماماً لتوليها، أفضل من يجد لها، صار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختل بعض الأمور بسبب غيره[٨٦]. باختصار: للسلطان مهمة يجب عليه القيام بها، ولا يؤاخذ بما يعجز عنه إن قام بالمهمة بقدر الوسع والطاقة. بل، إن كل الولايات (مناصب السلطة) هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية[٨٧]، بما في ذلك وظائف الكتاب والشادين والسعاة على الخراج والصدقات، ومدوني الحسابات في الدواوين السلطانية من الخطط الشرعية[٨٨]. وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وأولئك يمنعون ما يجب[٨٩].

ما اختفى في هذه النفعية المتسرعة هو التحفظ الحنبلي التقليدي على ممارسة السلطة السياسية. في زمان أحمد بن حنبل، سئل يوماً عالمٌ يدعى أبا محمد عبد الله، هل يدخل أحد في عمل السلطان ويسلم من الدماء، فكان

(٨٤) يقدم مدخلاً إلى فكر ابن تيمية السياسي، انظر: Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 2, pp. 107-140.

(٨٥) ابن تيمية الحراني: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٤٣، السطر ١٢، و**الحسبة في الإسلام**، ص ١٦، السطر ٤. في التعبير عن آراء من هذا النوع استشهد ابن تيمية أكثر من مرة بالآية ٦٤: ١٦ **﴿واتقوا الله ما استطعتم﴾**.

(٨٦) انظر كذلك المناقشة اللاحقة للأهمية النسبية للأمانة والكفاءة إذا لم تتوافرا في نفس الرجل كما يحدث غالباً. يخبرنا أن أبا بكر (ح ١١ ـ ١٣/ ٦٣٢ ـ ٦٣٤) احتفظ بخالد بن الوليد (ت ٢١/ ٦٤١ت) كقائد للجيش على الرغم من نقائصه على مستوى التعامل مع الناس لرجحان المصلحة على المفسدة.

(٨٧) ابن تيمية الحراني: **الحسبة في الإسلام**، ص ١٦، السطر ٣، و**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٣٩، السطر ١٨. لا يقيم هذا الرأي وزناً لنظرية الإمامة السنية التقليدية التي لم يكن لها محل في واقع عصر ابن تيمية. انظر: Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, pp. 282 and 293.

(٨٨) ابن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام**، ص ٢٧، السطر ٢٠.

(٨٩) ابن تيمية الحراني: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٣٨، السطر ٥، و**مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ١٨٠، السطر ١٣.

جوابه، الذي أقره ابن حنبل، لا[٩٠]. لا يَبرز في فكر ابن تيمية السياسي تحفظ مماثل ـ إن السلطة بطبيعتها فاسدة ومُفسدة. لم يعبر بوضوح، في أي موضع من كتاباته، في ما أعلم، عن نفور عميق كالذي كان يكنه لها ابن حنبل[٩١]. لكن توجد في أحد مؤلفاته فقرة بليغة الدلالة، يسعى فيها إلى تقييد ونقد هذا النفور من دون تسمية الأشخاص[٩٢]. ولقد افترق الناس في التعامل مع السلطان بحسب قوله ثلاث فرق. ينفي الفريق **الأول** أخلاقية السياسة، فيختار السياسة من دون أخلاق[٩٣]، ويوافقه **الثاني** في المقدمات، لكنه يختار التقوى ويمتنع من السياسة (ويمنع منها مطلقاً)[٩٤]، ويتخذ **الثالث** الموقف الصحيح طبعاً، نابذاً موقفيهما المتطرفين برفض مقدماتهما المشتركة[٩٥]. إن الصنف الثاني، المتمسك بالأخلاق، هو الذي يهمنا. ويأخذ تشدده الأخلاقي أسلوبين جد مختلفين[٩٦]. ويمكن أن ندعو **الأول** أخلاقية الاستخذاء. إذ يتصف صاحبها، على الرغم من استقامته الصارمة ورفضه التنازل عن القيم، بشيء من الجبن أو البخل. فربما وقع نتيجة هذا التخاذل في ترك واجب، يكون تركه أضر من بعضِ المحرمات، أو في النهي عن واجب يكون النهي عنه من الصد عن سبيل الله[٩٧]. أما

---

(٩٠) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٣٢، السطر ٢٣.

(٩١) توحي بطريقة ربما توخاها في التعامل مع فتاوى ابن حنبل ملاحظة أبداها حولها في سياق آخر: يتعلق كثير منها ضمناً بالظروف الخاصة للسائلين، ولا يمكن بالتالي تطبيق أحكامها تماماً إلا على حالات تشبهها تماماً. انظر: ابن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، ج ٢٨، ص ٢١٣.

(٩٢) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٥١ت. يتمثل السياق في مناقشة أُعطيات السلاطين التي غرضها سياسي.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥١، السطر ٣. (مكان «يَطعم» إقرأ «يُطعم» كما يستفاد من ترجمة لاوست للفقرة، انظر: Henri Laoust, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beyrouth: [s. n.], 1948), p. 55.

انظر: ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٤٣، السطر ٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٥١، السطر ١١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٢، السطر ٧.

(٩٦) لم تحفظ التمييزَ ترجمة: Laoust, *Le Traitéde droit public d'Ibn Taimiya*, p. 55f.

ولا العبارة التي عرض بها ناغل نص ابن تيمية في: Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 2, 134.

إذ يغض كلاهما الطرف عن التوازي الذي تحمله الجملتان «ربما. . .ربما». انظر: ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٥٥.

(٩٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٥١، السطر ١٣.

الأسلوب **الثاني** فيمكن تسميته أخلاقية النضال. ويرى صاحبه إنكار الجور واجباً ولا يتم إلا بالقتال فيقاتل المسلمين، كما فعلت الخوارج[٩٨]. يوازي هذا التمييز تمييز مماثلٌ في كتيبه عن **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** بين فريقين من الناس: المقصرين والمعتدين (المفرطين والمفرطين)[٩٩]. لم تكن مهاجمة الخوارج تكلفه شيئاً، لكنه بإنكار النوع الأول من التدين، ينبذ في الحقيقة، وبنحو خطير، موقفاً قريباً من الذي عُرف عن مؤسس مذهبه.

ثالثاً: حنابلة دمشق بعد ابن تيمية

إن تاريخ المذهب الحنبلي في دمشق بعد ابن تيمية طويل، ومتميز من بعض الوجوه، لكنه لا يقدم في المجال الذي يعنينا مادة ذات بال. إذ انقضتْ فترة الزخم الفكري، وليس بين حنابلة دمشق اللاحقين من يقارب ابن تيمية، ولو شيئاً يسيراً، سواء في المرجعية أم في الأصالة. ويبدو سجل التراجم، في الوقت نفسه، على الرغم من اتصاله، هزيلاً بالمقارنة بالذي خلفته القرون السابقة[١٠٠]. وعلى امتداد هذه الفترة، لا بد أن الحنابلة ظلوا أقلية في

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٥١، السطر ١٧.

(٩٩) حول هذا التمييز بين المقصر والمعتدي، انظر: ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣١، السطر ١٠.

(١٠٠) تغطي الفترةَ أربعةُ مصادر رئيسة، كلها كتب في طبقات الحنابلة. **الأول** كتاب الفلسطيني مجير الدين العليمي (ت ت ٩٢٨/ ١٥٢٢)؛ القسم الذي يهم تلك الفترة (عن السنوات ٧٥١ ـ ٩٠٢/ ١٣٥٠ ـ ١٤٩٧). انظر: أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حقق هذا الجزء وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ٦ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ٩١ ـ ٣٢٢، الأعداد ١٣٠٢ ـ ١٦٥٤. و**الثاني** كتاب الدمشقي ابن عبد الهادي (ت ٩٠٩/ ١٥٠٣)، انظر: يوسف بن الحسن بن عبد الهادي، **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧). (الذي يغطي تقريبا نفس الفترة). و**الثالث** كتاب الدمشقي الشافعي كمال الدين الغزي (ت ١٢١٤/ ١٧٩٩)، انظر: كمال الدين أبو الفضل محمد الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، القسم الذي يهم تلك الفترة هو ٥٢ ـ ٣٤٠ (عن السنوات ٩٠١ ـ ١٢٠٧/ ١٤٩٦ ـ ١٧٩٢). نُشرت أغلبية المصادر التي ذكرها وليس بينها أي مصدر مخصص للحنابلة. **الرابع**: محمد جميل الشطي، **مختصر طبقات الحنابلة** (دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٣٩هـ/[١٩٢٠م])، والقسم الذي يهمنا هو ١٤٥ ـ ١٨٦ (للفترة الممتدة من زمان الغزي إلى أيامه). هناك أيضاً: إبراهيم بن أحمد بن مفلح، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٠)، لكني استخدمته أقل من الأربعة الأولى. ليس من بينها ما يحتمل =

دمشق[١٠١]. ولا يبدو أن علاقاتهم بالدولة تغيرت كثيراً في الفترة المتأخرة من حكم المماليك، على الرغم من أن تلك الفترة شهدت على الأرجح تطورات مهمة في تاريخ المذهب الحنبلي ببلاد الشام خارج دمشق[١٠٢]. لكن حدث تطوران، كان لهما أثر في الحنابلة، واقترنا بالحكم العثماني (٩٢٢ ـ ١٣٣٧/ ١٥١٦ ـ ١٩١٨). **الأول**، هو النفوذ العثماني ذاته، الذي لم يكن في صالحهم[١٠٣]، إذ صار مركز السلطة أبعد، ولم يتبع السلاطين الجدد المنتمون إلى المذهب الحنفي تجاه المذاهب الأربعة سياسة بمثل التوازن الذي انتهجته الدولة السابقة، لكن لم يكن لذلك وقع شديد. وأتيح لبعض الحنابلة كما في الفترة السابقة أن يحظوا برعاية الدولة المركزية أو يحصلوا على منصب حكومي[١٠٤]، فيما ظل آخرون حريصين على البعد من السلطان[١٠٥]. ولئن لم يبق هناك قاض حنبلي في دمشق، استمر في المقابل

= المقارنة من حيث الثراء والتنوع مع كتابي ابن أبي يعلى وابن رجب الكلاسيكيين، وغياب تقليد حنبلي أصيل في أدب التراجم طوال القرون ١٠ ـ ١٢/١٦ ـ ١٨ ظاهرة تستحق الملاحظة.

(١٠١) تتعلق الإشارة الوحيدة التي وجدتها عن الوضع السكاني بقرية دومة في غوطة دمشق. يلاحظ الغزي أنها امتازت بكون جميع سكانها حنابلة. انظر: الغزي، المصدر نفسه، ص ٢٢٨، السطر ١٥.

(١٠٢) يبدو أن هذه الفترة شهدت صعود قضاة حنابلة. لاحظ العليمي الذي ذكر عدداً منهم في مدن سورية في حالات عدة أن القاضي المعني كان أول حنبلي (معروف) ولي تلك الخطة فيها، انظر بشأن بعلبك، العليمي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٧، السطر ١٣ (العدد ١٤٤٧)؛ بشأن حمص، ص ٢٠٨، السطر ٩ (العدد ١٥٠٨)؛ بشأن القدس، ص ٢٣٢، السطر ١٢ (العدد ١٥٤٤)؛ بشأن الرملة، ص ٢٦٣، السطر ٧ (العدد ١٥٩٣)؛ بشأن الخليل، ص ٢٦٣، السطر ١٦ (العدد ١٥٩٣)؛ بشأن المدن الثلاث الأخيرة انظر: أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، قدمه محمد بحر العلوم، ٢ ج (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٨)، ج ٢، ٢٦١ ـ ٢٦٣. هل يعكس ذلك ازدياد عدد الحنابلة بين السكان أم مزيداً من قبول الحكام لمذهبهم؟ تمثلت ظاهرة غريبة في هذه الفترة في عالمين حنبليين يحملان أفكاراً غير واقعية عن إعادة الخلافة. انظر: العليمي، **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، ج ٥، ص ١٧٨(عند العدد ١٤٤٧)، ص ٢٥٦ (العدد ١٥٨٥).

(١٠٣) انظر: Goldziher, «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen,» p. 28.

(١٠٤) انظر الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، ص ١٧٨، ٣٢٧ و٣٣٩. محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ٤ ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ/[١٨٦٨م])، ج ٤، ص ١٥٨، السطر ٢٠. لذلك يتعين تعديل النتائج التي وصل إليها فُل حول هذه النقطة قليلاً.

(١٠٥) انظر: الغزي، المصدر نفسه، ص ١٥٠، ٢٩٧ و٣٢٤. بلغ ذلك بالشيخ عبد القادر التغلبي (ت ١١٣٥/ ١٧٢٣) رفض شرب قهوة قدمها قاضي دمشق، وكان يعيش من عمل يديه =

الاعتراف بالمذهب[١٠٦]. أما التطور **الثاني**، فحدث في العقود الأخيرة من الحكم العثماني ووسم بداية العصر الحديث. وفي إطار الإصلاحات التي أجرتها الدولة العثمانية لمواكبة العصر، عززت نفوذها وزادت مؤسساتها في دمشق، فبدأ الحنابلة يستفيدون من الفرص التي فتحها أمامهم هذا التطور في مجال التعليم والوظائف الإدارية[١٠٧]. وما لبثت هذه العملية أن أنهت عالم الحنابلة الذي عرفناهُ في ما تقدم.

لم يكن للنهي عن المنكر دور كبير خلال هذه الحقبة الطويلة، وإن ظل علماء حنابلة يكتبون عنه بين حين وآخر في إطار أشمل، بل وألّف عنه قلة منهم أجزاء مستقلة. ففي الجيل الذي تلا ابن تيمية خاض فيه تلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) في مواضع متفرقة من مؤلفاته، مردداً غالباً أقوال أستاذه[١٠٨]. بينما ألّف ابن عبد الهادي (ت ٧٤٤/ ١٣٤٣) كتاباً وجيزاً

=كمجلد كتب. انظر: أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩١ ـ ١٣٠١هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٨٨٣م)، ج ٣، ص ٥٩، السطر ٦.

(١٠٦) انظر: Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beirut: Librairie du Liban, 1982), pp. 119-122 and 134.

استمر هذا النظام حتى ١٣٢٧/ ١٩٠٩ت لما قررت الحكومة المركزية دمج المحاكم الشرعية، انظر: الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، ص ٩٤، السطر ١٨، والشطي، **مختصر طبقات الحنابلة**، ص ٨١، السطر ٢.

(١٠٧) كان حسن الشطي (ت ١٢٧٤/ ١٨٥٨) مثل آبائه يعيش فقط من عمل يديه في التجارة، وكان ورعه يمنعه من تولي خطة سلطانية، انظر: الشطي، المصدر نفسه، ص ١٥٨، السطر ٢٠. هو آخر من نسمع عنه بمثل تلك المواقف. شغل ابنه محمد الشطي (ت ١٣٠٧/ ١٨٩٠) وظيفة حكومية، وعبر عن آراء إصلاحية، مشيراً بالأخص إلى فكرة سكة حديدية بين دمشق ومكة). دخل ابنه مراد الشطي (ت ١٣١٤/ ١٨٩٧) بدوره في سلك الوظيفة الحكومية بعد التخرج من نظام التعليم العثماني الحديث، وكانت الحمية الوطنية إحدى شيمه. للاطلاع على مزيد من الأمثلة انظر: المصدر نفسه، ١٧٧ ـ ١٧٩. هنا بدأ الكاتب يتحدث عن «حكومتنا العربية»؛ نُشر كتابه بعد سنة من إخراج القوات الفرنسية لفيصل من دمشق). للاطلاع على عرض مبسط لحياة الأسرة وشجرة نسبها انظر: Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Berliner Islamstudien; Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1985), pp. 177-179.

(١٠٨) الفقرة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه في السياسة، انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ مستمد بصفة حرفية تقريباً من أستاذه. انظر: ابن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام**، ج ١٢، ص ١٠ ـ ١٣. يأخذ كذلك من أستاذه نقد الرأي الذي لا يجيز الإنكار في مسائل الخلاف، انظر: ابن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب** =

في النهي عن المنكر، ضاع على ما يبدو[109]. تناوله كذلك ابن رجب (ت ٧٩٥/١٣٩٣) تلميذ ابن القيم، مشدداً مثلاً على تحبيذ وعظ فاعلي المنكر سراً[110]. وكتب زين الدين الصالحي (ت ٨٥٦/١٤٥٢) في القرن التالي، مؤلفاً ضخماً حول النهي عن المنكر، سنتناوله بعد قليل. وبعد ذلك بقرنين، كتب الحنبلي المصري المعروف، مرعي بن يوسف (ت ١٠٣٣/ ١٦٢٣) مؤلفاً آخر فيه، لكن لا يبدو أنه حُفظ إلى عصرنا[111]. وترك عالم من القرن نفسه، الدمشقي ابن فقيه فصة (ت ١٠٧١/١٦٦١)، عرضاً وجيزاً[112]. وفي القرن التالي، قدّم الفلسطيني شمس الدين السفاريني (ت ١١٨٨/ ١٧٧٤ت) عرضاً مختصراً ضمن عقيدة نظمها شعراً، وتوسع في الشرح الذي وضعه لها. كما كتب فيه بمزيد من الإسهاب في شرح أرجوزة نظمها كاتب سابق[113]. لكنه لم يقدّم في هذه الأعمال كلها شيئاً مهماً.

= **العالمين**، ج ٣، ص ٢٨٨؛ انظر أعلاه الهامش ٦٩. يناقش بمزيد من الإسهاب رد تحديد المعروف والمنكر إلى الفطرة (انظر أعلاه الهامش ٦٩)، مفندا الرأي الذي يحصرهما في ما أمر به الله ونهى عنه، انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة**، تحقيق م. ح. ربيع (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٩)، ص ٣٣٢. يستخدم كذلك إنكار المنكر كمثال على إبطال الظروف لفرض شرعي: إذا كان القيام به يؤدي إلى مفسدة أكبر (كما هو الشأن في الخروج على السلطان الجائر) فهو لا يجوز. هناك بلا شك إشارات أخرى إلى الأمر بالمعروف في مؤلفاته.

(١٠٩) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٣٩، السطر ٤. وصف كتابَه بأنه جزء واحد.

(١١٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الفرق بين النصيحة والتعيير**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه نجم بن عبد الرحمن خلف (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٣٩، السطر ٥. لا تقدم مناقشته للموضوع في كتابه **جامع العلوم والحِكم** (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٧) شيئاً يسترعي الاهتمام حول آراء علماء عصره.

(١١١) الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، ص ١٩٣، السطر ١٢، نقلاً عن: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج ٤، ص ٣٦٠.

(١١٢) تقي الدين عبد الباقي بن عبد الباقي بن فقيه فصة، **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**، حققه وعلق عليه عصام رواس قلعجي؛ راجعه عبد العزيز رباح (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٧)، ص ٤٨ ـ ٥٠. له رأي لم يرد عند غيره: أن الأمر بالمعروف فرض كفاية على الجماعة وفرض عين على الآحاد.

(١١٣) بشأن العقيدة، انظر: «الدرة المُضية،» في: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية**، ٢ ج في ١ (جدة: مطابع دار الأصفهاني، ١٣٨٠هـ/[١٩٦٠م؟])، ج ٢، ٤٢٦ ـ ٤٣٠. انظر أيضاً: شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني، **مختصر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية** =

أخيراً، كتب الدمشقي محمد الشطّي (ت ١٣٠٧/ ١٨٩٠) صفحتين في مناقشة جوانب القضية، لكن من دون مساهمة ذات بال في تطوير النظرية[١١٤]. ولا شك في أنه يمكن اكتشاف مقاطع عدة، تتعلق بالموضوع، في كتابات الحنابلة خلال هذه القرون. لكن بين الكتب الثلاثة المخصصة له، يبدو أن مؤلف الصالحي هو الوحيد التام.

كان زين الدين الصالحي عالماً دمشقياً، دمث الخلق، وناجحاً على المستوى الاجتماعي وصوفيّاً على الطريقة القادرية، وهو جانب من نشاطه، له في ترجمته أهمية كبرى[١١٥]. ألّف كتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن

= **في عقد الفرقة المرضية**، اختصار حسن الشطي الحنبلي الدمشقي (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٣١)، ص ١٩٣ ـ ١٩٦، و**غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (للمرداوي)**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة النجاح، ١٣٢٤هـ/[١٩٠٦]). انظر: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2 vols. (Weimar [etc.]: E. Felber, 1898-1902), vol. 1, p. 459, no. 20.

والتحليل المطول الذي يقدمه السفاريني فيه هو إلى حد بعيد فسيفساء من الاستشهادات (حول أحدها انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٠٩). ويضفي عليها حياة لما يُدرج ضمنها ذكرياته الخاصة: قصة نصراني دخل في الإسلام زوج ابنته من نصراني حوالى ١١٤٢/ ١٧٢٩، وإشارة إلى ردود فعله لما اطلع على بعض كتابات الدروز. حول سيرة السفاريني انظر أدناه الهامش ١٢٥.

(١١٤) محمد الشطي، **مقدمة توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٠، السطر ٩. هناك بداية فكر حديث لدى هذا الكاتب (انظر أعلاه الهامش ١٠٧).

(١١٥) حول حياة زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي، انظر: ابن مفلح، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، ج ٢، ص ٨٤ت، العدد ٥٧١؛ أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م؟])، ج ٤، ص ٦٢ت، العدد ١٩٥؛ ابن عبد الهادي، **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** ص ٦٣، العدد ٦٨؛ أبو المفاخر عبد القادر بن محمد النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق ج. الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ٢ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، ج ٢، ص ٢٠٢ت، العدد ٦١٦، والعليمي، **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، ج ٥، ص ٢٤٠ت، العدد ١٥٥٦. كان أبوه صوفياً وكاتباً له اعتبار. انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 2, pp. 146-149.

يلاحَظ أن الصالحي حيثما ذكر عبد القادر الجيلي (ت ٥٦١/ ١١٦٦) في كتابه ذكره بنحو يُظهر لديه اتجاهاً صوفياً مماثلاً (شيخ مشايخنا عبد القادر الكيلاني قدس الله روحه)، أو عبارة شبيهة، انظر: بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ١١٢، ١٨٣، ١٩٩ و٢٢٥.

المنكر في مجلدين كبيرين[١١٦]، نُشر كلاهما مؤخراً[١١٧]. ومع أنه لا يوجل

(١١٦) حول الجزءين، انظر: السخاوي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٣، السطر ٨، وابن عبد الهادي، المصدر نفسه، ص ٦٣، السطر ٨، وملاحظة الناشر في ذلك الموضع.

(١١٧) نشر الجزء الأول مصطفى عثمان صميدة في بيروت ١٩٩٦ (لفت نظري إلى هذه الطبعة فرنك ستيورت). لا يبدو أن الناشر تفطّن إلى أن ما بيده هو الجزء الأول من الكتاب، على الرغم من أن ذلك واضح من مقارنةالأبواب الأربعة التي يتضمنها بالعشرة التي أعلن عنها الصالحي، انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق مصطفى عثمان صميدة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص ٣٣ وما بعدها. على صفحة الغلاف، عنون صميدة الكتاب «الكنز الأكبر من . . .» متجاهلاً إعلان الصالحي نفسه أنه سمّى كتابه **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (المصدر نفسه). اعتمد صميدة في تحقيقه للكتاب مخطوطاً بدبلن عينه بنسخة شستر بيتي رقم ٣٧٣٢ (انظر، ص ٧، العدد ٩ من مقدمته): وواضح من صورة صفحتي المخطوط الأولى والأخيرة اللتين قدمهما (المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢) أنه استخدم بالأحرى المخطوط رقم ٣٢٧٠. بشأنه انظر: Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic manuscripts* (Dublin: E. Walker, 1955), p. 2.8.

لفتت انتباهي إلى هذا المخطوط ماريبل فييرو قبل ظهور طبعة صميدة، وأشكر مكتبة شستر بيتي على مدي بشريط مصور من المخطوط). ظهرت طبعة للكتاب بجزءيه في المملكة العربية السعودية في ١٩٩٧، سنة بعد طبعة صميدة. وإذا كانت نشرة صميدة سيئة فإن هذه لا تستجيب لأدنى متطلبات التحقيق. وهي مع ذلك النص الذي أستشهد به ما لم أذكر غيره. بحسب مقدمة الناشر الذي لم يُذكر اسمه، اعتمدت هذه المخطوطات (**الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٧): شستر بيتي رقم ٣٢٧ (اقرأ ٣٢٧٠)، والقاهرة، دار الكتب، أخلاق ٩٢١ بالنسبة إلى الجزء الأول؛ برلين رقم ١٦٧ (أي مجموعة لَندبرغ عدد ١٦٧، انظر أدناه)، والقاهرة، دار الكتب، أخلاق ٢٨٧ بالنسبة إلى الجزء الثاني. المخطوطات التي اعتمدت عليها في ما يتعلق بي لدراسة الكتاب هي التالية. بالنسبة إلى الجزء **الأول** استخدمت مخطوط إسطنبول، السليمانية، الفاتح ١١٣٦ (١٨٥ ورقة)، انتُسخ في محرم ٨٥٣/ ١٤٤٩ (ورقة ١٨٥أ س١٩) ـ أي في حياة الكاتب. حيثما عرضت مناسبة لأستشهد به أذكره مستخدماً ترقيم الأوراق الأحدث والأصح. أما بالنسبة إلى الجزء **الثاني** فقد استخدمت مخطوط برلين، لَندبرغ ١٦٧ (١٧١ ورقة)؛ وأنا مدين لمكتبة برلين الوطنية بمدي بشريط مصور منه. حول هذا المخطوط الذي يحوي الأبواب الستة الأخيرة من الكتاب، انظر: W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin*, Die handschriften-verzeichnisse der Königlichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22 Bd., 10 vols. (Berlin: A. W. Schade's buchdr (L. Schade), 1887-1899), vol. 5, 10 f. no. 5397.

ذكر آلواردت أن تاريخ النسخة حُدد بخط أحد كتب لاحقاً ب٨٢٦/ ١٤٢٢ت: لكن لم يُذكر انتساخ المخطوط، وما قدم الكاتب «اللاحق» هو في الحقيقة النهاية التي أُغفلت للجملة التي تبدأ: «انتهى التأليف» (ورقة ١٧١ب س١٠)، التي أعيدت في **الكنز** ص ١٥؛ انظر الجملة التي تقع آخر مخطوط القاهرة وأعيدت في ص ١٢ وفي ص ٨٨١، السطر ١٠ حيث يجب أن نقرأ «من السنين» عوض «من السبعين» في النص المطبوع). ذلك إذاً هو تاريخ تأليف الكتاب. لم يتمعن بروكلمان إذاً في هذا المخطوط، ولم أعلم ذلك إلا لما تفضل آدم صبرا بمدي بنسخة مطبوعة منه من صورة مصغرة في القاهرة. أخبرني كذلك بوجود نسختين من الكتاب في دار الكتب، هما عين التي ذكرتها الطبعة السعودية (تصوف ٩٢١ وأخلاق تيمور ٢٨٧؛ حول الأولى انظر دار الكتب المصرية، فهرست الكتب =

من إبداء رأيه الخاص، فإن مؤلّفه مستمد بالدرجة الأولى من كتابات سابقيه. ويعتمد بالأخص على الغزالي الذي يعدّه بلا شك صوفيّاً مثله ـ إذ يذكره صريحاً، ٥٥ مرة تقريباً في الجزء الأول، و١٧ مرة في الثاني[١١٨]. ويعتمد عليه في بنية الباب النظري الأهم في كتابه[١١٩]. مع ذلك، يعالج بإسهاب

= العربية الموجودة بالدار لغاية عام ١٩٢١، الجزء الأول، القاهرة ١٩٢٤، ٣٤٩أ)؛ انظر مخطوط القاهرة الذي أشار إليه بروكلمان (تاريخ، الطبعة الثانية، ٢: ١٢٤ رقم ٢، مع أخطاء في اسم المؤلف وتاريخ وفاته؛ والذي ذكره صميدة من دون تفاصيل في مقدمته (الكنز، ٧ عدد ١)؛ وكذلك مخطوط القاهرة الذي استخدمه عطا من دون إعطاء تفاصيل في طبعته لكتاب الخلال (**الأمر**، ص ٧٢ت، ص ٨٤، الهامش ١ت، ص ٨٩، الهامش ١، ص ٩٤، الهامش ١، ص ١٩٨، الهامش ٣٦). يجب أن أضيف أن كتاب الصالحي كان مصدراً لالتباسين في نسبه. يتعلق **الأول** بكتيب ألفه الفقيه الشافعي أبو بكر ابن قاضي عجلون (ت ٩٢٨/ ١٥٢٢) حُفظ بالعنوان نفسه **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** في دمشق (الظاهرية، مجموع العدد ٣٧٤٥ عام= مجاميع ٨، الوثيقة ٧) انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 2, p. 119, no. 2, and

السواس، **فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق**، ص ٤٠، العدد ٧.

لكن هذا العنوان الذي يظهر فقط على صفحة الغلاف التي تسبق النص (ورقة ٩٨أ) لا يتصل بمحتوى الكتيب الذي يدور حول قبر مزعوم لواحد من آل البيت في دمشق. أنا مدين لمكتبة الأسد بمدي بنسخة منه. الالتباس **الثاني** ـ أو هو كذلك في ظني ـ هو إسناد حاجي خليفة (ت ١٠٦٧/ ١٦٥٧) كتاباً عن النهي عن المنكر إلى صوفي معاصر للصالحي هو عبد اللطيف بن عبد الرحمن المقدسي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٢) أنهاه بحسب قوله في ربيع الأول ٨٥٣/ ١٤٤٩. انظر: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي ٢ ج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ ـ ١٩٤٣)، ص ١٣٩٨. بشأن هذا العالم انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2nd ed., vol. 2, p. 299, no. 4.

حيث أخذ تاريخ الوفاة عن طاشكوبري زاده. انظر: أبو الخير أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، تحقيق أ. س. فرات (إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ٦٩، وكذلك السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ٣٢٧ت، العدد ٩٠١). يبدو هذا خطأ في إسناد أحد جزءي كتاب الصالحي، ربما نسخة من الجزء الثاني كانت في الأصل تصاحب مخطوط الجزء الأول.

(١١٨) أول استشهاد هو المقطع الذي يفتتح به الغزالي مناقشته للأمر بالمعروف، انظر: ابن داود الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣١، السطر ٣؛ انظر أدناه الفصل السادس (مقدمة تحليل الغزالي). لا يشمل تعدادي حالات الاقتباس من الغزالي من دون ذكره أو مع ذكر مصادر وسيطة.

(١١٩) ذلك هو الفصل الثاني من كتاب الصالحي (المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ٢٧٣)؛ حول الجزء المطابق من تحليل الغزالي انظر أدناه الفصل السادس عشر. من اللافت أن الصالحي لا يبدي أي تحفظات على آراء الغزالي الراديكالية؛ من ذلك بالأخص إيراد درجة الإنكار الثامنة عند الغزالي (أعوان يشهرون السلاح) ولا يبدو أن في ذلك ما يصدمه (المصدر نفسه، ص ٢٧٠، السطر ٢؛ انظر =

فكرة قلما رأيتها في كتابات غيره، تعكس توجهه الصوفي. ففي عرض درجات الغزالي الثماني، يضيف أخرى: هي الإنكار بالحال[١٢٠]. يسهل فهم قصده من خلال الأمثلة التي يقدمها إثر ذلك إلى شيوخ من المتصوفة، منهم عبد القادر الجيلي، بوسعهم تغيير المنكر بفضل قوى روحية خارقة، كأن يحولوا الخمر عسلاً أو خلاً أو ماء[١٢١]. إن هذا هو أحد الأمثلة القليلة على طريقة صوفية صرفة في تناول قضية النهي عن المنكر. وفي ما عدا ذلك، لا يقدّم الصالحي أشياء جديدة إلّا جزئيات متناثرة[١٢٢]. إن أحد مساهماته اللافتة تضعيف القول الذي يوزع أساليب التغيير بين فئات المجتمع الثلاث: الأمراء والعلماء والعامة[١٢٣].

لقد أشار كُتّاب التراجم في الأثناء، هنا وهناك، إلى علماء دأبوا على النهي عن المنكر، منهم الصالحي بالذات[١٢٤]. لكن تلك الإشارات تخلو غالباً

= أدناه الفصل السادس عشر). في الجزء ٢ يستمد من الغزالي مسح المنكرات المعتادة مع تحسينه وتوسيعه (المصدر نفسه، ص ٧٢٠ ـ ٧٥٨؛ انظر أدناه الفصل السادس عشر).

(١٢٠) ابن داود الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣٦، السطر ٢٤؛ حول هذه الفكرة انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهوامش ٢٦٢ ـ ٢٦٨؛ حول درجات الغزالي الثماني انظر أدناه ا الفصل السادس عشر (درجات الإنكار).

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠.

(١٢٢) مثلاً يدرج في الإنكار بالقلب إظهار الإنكار «بأن يعبس [الإنسان] عند رؤية المنكر [ويكره ذلك بقلبه كراهة شديدة]» (المصدر نفسه، ص ٧٦، السطر ١٦). وتحدث عن مخالفة طائفة من الحشوية في وجوب الأمر بالمعروف (انظر أدناه، الفصل التاسع، الهامشان ٤٠ و٦٣) مع القول إنهم فرقة من الرافضة (المصدر نفسه، ص ١٢١، السطر ٩، انظر أدناه الفصل التاسع، الهامش ٦٣)؛ وإذا أُولت تلك الأقوال بهذا النحو، فلا حرج فيها على الحنابلة.

(١٢٣) بعدما استشهد بالقول من دون ذكر مصدره [: قال بعض العلماء] لاحظ أنه «قول ضعيف» (المصدر نفسه، ص ٢٦٩، السطر ٢٣)؛ وتبنى هو نفسه صيغة مخففة من الفكرة نفسها (المصدر نفسه، ص ٧٥، السطر ٢٣، لكن لاحظ الاستدراك اللاحق المصدر نفسه، ص ٧٦، السطر ١٦). حول القول انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٦٦.

(١٢٤) بالنسبة إلى (١) الصالحي، انظر: السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ٤، ص ٦٣، السطر ٥. الحالات الأخرى التي وجدتها: (٢) جمال الدين المقدسي (ت ٧٥٤/ ١٣٥٣) (ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ج ٤، ص ٤٦٤، السطر ٣ (العدد ١٢٦٨)؛ ابن مفلح، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ٧ (العدد ١٢٧٠)؛ العليمي، **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، ج ٥، ص ١٠٠، السطر ١ (العدد ١٣٠٨)؛ (٣) شهاب الدين الزرعي (ت ٧٦٢/ ١٣٦٠)، وهو من تلاميذ ابن تيمية (ابن مفلح، **المقصد**، ج ١، ص ١٩٨، السطر ١٢ (العدد ١٧٦)، والعليمي، **المنهج**، ج ٥، ص ١١٧، السطر ٤ (العدد ١٣٣٨)، مع التأكيد على صراحته مع الحكام)؛ يعقوب الكردي =

من **الحماسة**، وهي أقل من أخبار الماضي المماثلة. ولا يبدو أن هناك كثيراً يمكن تعلمه من حنابلة الهلال الخصيب، بغية دراسة النهي عن المنكر(١٢٥).

خلاصــة

كان تاريخ المذهب الحنبلي بالأساس قصة مدينتين، حتى صعود الحركة الوهابية في نجد. لكن هناك، كما رأينا، اختلافاً ملحوظاً في ظروف المذهب فيهما.

ففي بغداد، صار الحنابلة يشكلون نسبة عالية من السكان، وبالقوة إذاً فاعلاً سياسياً له اعتباره، إذ يمكن حشدهم لمساندة السلطة أو مناهضتها. يبرز هذان البديلان، المواجهة والتعاون، بنحو مثير في أسلوبي واعظين حنبليين قويي الشخصية. هناك من جهة غوغائية البربهاري وإثارته للشغب، ومن جهة أخرى نزعة ابن الجوزي إلى التمثيل والتفخيم وحتى التملق. يشكل هذان

= البعلبكي (ت ٨١٣/ ١١٤١) (بن عبد الهادي، **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** ص ١٨٣، السطر ٣ (العدد ٢٠٩)؛ (٥) عمر اللؤلؤي (ت ٨٧٣/ ١٤٦٨) وهو من أكبر المعجبين بابن تيمية (المصدر نفسه، ص ١٠٦، السطر ٣ (العدد ١١٧)). إلى هؤلاء يمكن أن نضيف (٦) ابن الحبال (ت ٨٣٣/ ١٤٢٩) الذي لم يقبل خطة قاضي دمشق إلا على شروط، أحدها أنه ينكر المنكر أياً كان فاعله (النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، ج ٢، ص ٥٤، السطر ١)؛ يخبرنا العليمي أنه كان صارماً مع الترك وقبيلهم في **المنهج**، ج ٥، ص ٢١٢، السطر ٥ (العدد ١٥١٦)). لم ألاحظ في كتب العليمي وابن عبد الهادي والغزي والشطي دمشقيين يأمرون بالمعروف غير هؤلاء.

(١٢٥) أحد المشاهد الحنبلية في الهلال الخصيب غير المعروفة جيداً والتي تثير الاهتمام حنبلية أرياف شمال فلسطين (يستخدم العليمي عبارة «أرض فلسطين»)، انظر: العليمي، **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، ج ٥، ص ٢٦٩، السطر ٨ (العدد ١٥٩٣). هناك شهادات واضحة عن وجود علماء حنابلة يعيشون في القرى القريبة من نابلس (لا يتحدرون منها فقط) في القرن ٦/ ١٢، انظر: Joseph Drory, «Hanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries,» *Asian and African Studies*, vol. 22 (1988), pp. 95-97, and Daniella Talmon Heller, «The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun,» *Studia Islamica*, vol. 79 (1994).

وكذلك في القرنين ١٢ ـ ١٣/١٨ ـ ١٩، انظر: الغزي، **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**، ص ٢٩٥ ـ ٣٠٢، والشطي، **مختصر طبقات الحنابلة**، ص ١٧١ ـ ١٧٨. ذكر الغزي عالمين حنبليين فلسطينيين كانا يواظبان على الأمر بالمعروف: عبد الحق اللبدي (ت ١١٧٦/ ١٧٦٢ت) (الغزي، **النعت الأكمل**، ص ٢٩٦، السطر ١) وشمس الدين السفاريني (ت ١١٨٨/ ١٧٧٤ت). انظر: المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ج ٤، ص ٣٢، السطر ٦). وقد وصف هذان المصدران نشاط الأخير بنحو يزخر بالحياة.

القطبان، والتحول من الأول إلى الثاني طوراً في تاريخ المذهب الحنبلي، لا تتماشى صبغته مع الإرث الأصلي للمذهب.

أما في دمشق، فكان الحنابلة مجرد أقلية، وما كان يمكن بحال أن يُكسبهم تميزهم العلمي النسبي ثقلاً سياسياً كقطاع من السكان. لكنهم عاشوا في وسط سياسي متسامح أكثر فأكثر، وأملت متطلبات الجهاد ضد الغزاة الكفرة حداً أدنى من التعاون مع السلطة. لذلك لم ينجم عن وضعهم، باعتبارهم أقلية، الرجوع إلى سياسة ابن حنبل التي تتجنب مخالطة الحكام ومواجهتهم في آن واحد. وكما في بغداد، لكن بدرجة أدنى، صارت الفرقة بالتدريج تحظى بعلاقة ودية مع الدولة. هكذا تطور الفكر الحنبلي في كلتا المدينتين في وسط مختلف عن الذي نشأ فيه بالأصل.

كان هناك تجاذب في كلتا المدينتين بين إرث مذهب ابن حنبل وظروف الفرقة الفعلية، دعا إلى قدر من الاهتمام على مستوى التنظير ـ إن لم نقل الحل. مع ذلك، لا تقدم نقاشات حنابلة بغداد حول النهي عن المنكر، سوى تعابير يعوزها الاتساق والاتصال عن ذلك التوتر. وبالعكس نجح ابن تيمية في دمشق، في صياغة أسلوب في الفكر السياسي يحمل تجديداً جذرياً في انعكاساته على النهي عن المنكر كما في توجهه العام. لم يتواصل ذلك الأسلوب عند حنابلة دمشق، إذ لم يتبعوا المنهج نفسه من الصلابة والاستقلالية في التعامل مع السلطة. لكن منهجه وافق بعد خمسة قرون، وبنحو لم يكن في الحسبان، الحياة السياسية في المنطقة الوسطى من شبه جزيرة العرب.

الفصل الثامن

حنابلـــة نجـــد

نصل الآن إلى التحول الجغرافي الثاني والأعمق أثراً في تاريخ المذهب الحنبلي. انتقل المشهد بعيداً من مدن الهلال الخصيب كلياً إلى الواحات المتناثرة في بيداء نجد. يبدو أن المذهب الحنبلي كان منتشراً بين سكان هذه المنطقة القاحلة، وشبه الخالية منذ القرن ٩/ ١٥[١]. وبطبيعة الحال، كان وضعه هنا مختلفاً عما كان في مدن الهلال الخصيب. كان على المذهب الحنبلي في نجد أن يتعامل مع مجتمع قبلي، أقرب إلى البداوة منه إلى حياة الحضر، ويفتقر إلى تنظيم سياسي فوق مستوى الزعيم المحلي الذي يمتد

---

(١) للاطلاع على مسح مفيد لأدب تراجم حنابلة نجد في القرون ١٠ ـ ١٢/ ١٦ ـ ١٨، انظر: U. M. Al-Juhany, «The History of Najd Prior to the Wahhabis,» (Ph. D., University of Washington, 1983), chap. 5.

حول شهادة سورية عن المذهب الحنبلي بنجد في القرن ٩/ ١٥، انظر: يوسف بن الحسن بن عبد الهادي، **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧)، ص ١٥، العدد ١٢ت، ص٤٠، العدد ٤٦، ص ١١٢، العدد ١٢٨ت (وص ٣٤ت في المقدمة)، و M. Cook, «The Historians of Pre-wahhabi Najd,» *Studia Islamica*, no. 76 (1992), p. 173, note 40.

لاحظ كذلك أن الحنبلي السوري داود بن أحمد (أو محمد) البلاعي (ت ت ٨٦٢/ ١٤٥٧)، على الرغم من أنه وُلد بحماة، من أصل نجدي، انظر: إبراهيم بن أحمد بن مفلح، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٠)، ج ٥، ص ٢٥٠ت، العدد ١٥٧٢، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، ١٠ ج (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، ج ٩، ص ٤٤١، السطر ١٥.

نفوذه على واحة واحدة[٢]. هناك خاصية أخرى لوضع المذهب الحنبلي في نجد، هو أنه لم يكن في تنافس جدي مع مذاهب أو فرق أخرى. إذ صار له مجتمع خاص به، لأول مرة في تاريخه. يفسر هذا بلا شك جزئياً، لماذا كان ثلثا العلماء الحنابلة في نجد ما قبل الحركة الوهابية المعروفين لنا في القرون ١٠ ـ ١٢/ ١٦ ـ ١٨ قضاة: إذ من كان يمكن أن يشغل تلك الخطة سواهم[٣]؟ من الجدير بالاهتمام، معرفة كيف أثر هذا الوسط، المختلف جذرياً عما عهدنا، في ممارسة النهي عن المنكر. لكننا لا نسمع عنه شيئاً تقريباً[٤]، وهو وضع قد لا يعكس سوى ندرة المعلومات بوجه عام عن فترة ما قبل الحركة الوهابية من تاريخ نجد.

في ١١٥٨/ ١٧٤٥ت عُقد عهد، غيّر لاحقاً تنظيم مجتمع نجد السياسي، وعلاقة المذهب الحنبلي بالسلطة في إطاره. **أحد** طرفيه عالم حنبلي، هو محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦/ ١٧٩٢) الذي قاده التفكير إلى اعتبار الممارسات الدينية لجلّ من يُعَدون مسلمين في أيامه من الشرك في حقيقة الأمر، وتستوجب بالتالي الجهاد. أما الطرف **الثاني**، فهو محمد بن سعود (ت ١١٧٩/ ١٧٦٥) أمير الدرعية، إحدى الواحات الكبرى في نجد. كانت نتيجة هذا التحالف صعود الحركة الوهابية النضالية، في انسجام مع ما يمكن أن نبدأ في تسميته الدولة السعودية[٥]. وقد نتج منه تحول في وضع المذهب الحنبلي، أعمق بكثير مما شهد سابقاً في بغداد أو دمشق. فقد اعتمده في دور

---

(٢) انظر: Al-Juhany, «The History of Najd Prior to the Wahhabis,» pp. 175-182 and 272-280.

عندي شكوك حول رأي الجهني عن «نمو قوى سياسية جهوية» ولو محدود بنجد في أواخر الفترة التي سبقت ظهور الحركة الوهابية، انظر: Michael Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» in: C. E. Bosworth, ed., *Essays in Honor of Bernard Lewis: The Islamic World, from Classical to Modern Times* (Princeton: Darwin, 1989), p. 667.

(٣) Al-Juhany, Ibid., p. 252.

(٤) تشنع رسالة لعبد الوهاب بن سليمان (ت ١١٥٣/ ١٧٤١) على أنشطة بعض القادرية وتدعو إلى الإنكار عليهم باليد واللسان. انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨)، ج ١، ص ٥٢٥، السطر ٧؛ في بقية هذا الفصل اختزل عنوان هذا الكتاب إلى «مجموعة». لم أر إشارة إلى النهي عن المنكر في كتب التراجم النجدية في: محمد عبد الله بن حميد النجدي، **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة** ([د. م.]: مكتبة الإمام أحمد، ١٩٨٩).

(٥) أرخ لهذه الواقعة: H. S. Philby, *Saudi Arabia*, Nations of the Modern World (London: Benn, [1955]), chap. 2, and Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» p. 683, note 32.

غير معهود، باعتباره وسيلةً لإنشاء الدولة في مجتمع، بالكاد يعرف الدولة. وفي دوره هذا، عمل باعتباره أساساً عقدياً لثلاث دول سعودية متتالية. فماذا كان موقع النهي عن المنكر فيها؟

أولاً: الدولة السعوديّة الأولى

إن الحركة الوهابية مثال أنموذجي للذهاب إلى مشاهدة ما يفعل الناس، ونهيهم عنه. لذا يُنتظر أن يكون النهي عن المنكر عنصراً أساسياً في الفكر والعمل الوهابي منذ البداية؛ وإن أخذنا بشهادة ابن بشْر (ت ١٢٩٠/ ١٨٧٣)، أحد مصدرينا الرئيسين عن تاريخ الدولة السعوديّة الأولى (١١٥٨ ـ ١٢٣٣/ ١٧٤٥ت ـ ١٨١٨)، كان الشأن كذلك فعلاً.

وبحسب ابن بشر، كان الشرك قد فشا في نجد (وغيرها) قبل ظهور محمد ابن عبد الوهاب، (وكثُر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور، والبناء عليها والتبرك بها والنذر لها، والاستعاذة بالجن والنذر لهم، ووضع الطعام وجعله لهم في زوايا البيوت لشفاء مرضاهم ونفعهم)، وليس للناس من ينهاهم عن ذلك، فيصدع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦]. وعند موت والده في عام ١١٥٣/ ١٧٤١ (أعلن بالدعوة والإنكار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في واحة حريملاء[٧]. فأراد، مثلاً، أن يمنع من الفساد عبيد إحدى قبيلتي حريملاء الذين كثر تعديهم وفسقهم[٨]. ولما انتقل إلى العيينة، ساعده أميرها عثمان بن معمر (ت ١١٦٣/ ١٧٥٠)، فكان ينهى عن المنكر علانية[٩]، وبصعود دعوته (في التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[١٠]. لكن ما لبث ابن معمر أن فقد حماسته تحت ضغط (صاحب الأحساء)، فدعاه ابن عبد الوهاب إلى التمسك بالتوحيد وأركان الإسلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١١]؛

---

(٦) عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص ١٧، السطر ٦. يجد القارئ تحليلاً للطابع العام لعرض ابن بشر لسيرة محمد بن عبد الوهاب في: Esther Peskes, *Muhammad bin Abdalwahhāb, 1703-92, im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhabiya*, Beiruter Texte und Studien; Bd. 56 (Beirut; Stuttgart: In Kommission bei Franz Steiner, 1993), p. 252.78.

(٧) ابن بشر، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٩، السطر ٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩، السطر ١١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠، السطر ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠، السطر ١٩.

لكنه تخلى عن القضية، فارتحل الشيخ إلى الدرعية التي كانت مرتعاً للشرك، وفيها عقد معاهدته التاريخية مع ابن سعود. ولما حلّ بها (ورأى ما كان عليه أهلها من جهالة، وما وقعوا فيه من الشرك الأكبر والأصغر، والتهاون بالصلوات والزكاة، ورفض شعائر الإسلام)، جعل تحولهم بالتعليم والموعظة الحسنة، ويفهمهم معنى «لا إله إلا الله»[12]. ولما سمع السلفي اليمني ابن الأمير الصنعاني (ت ١١٨٢/ ١٧٦٨) بدعوته إلى التوحيد، وجهوده من أجل إزالة مظاهر الشرك والمنكرات، كتب فيه قصيدة مديح[13]*. كذلك، ذكر ابن بشر في تأبينه أنه سار مع أهل نجد بالعدل، فأذعنوا له، وظل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر حتى وفاته[14]. وقدّم سيرة له، يتبوأ فيها النهي عن المنكر مقاماً بارزاً[15].

ثم تابع ابن بشر أخبار الدولة السعودية الأولى بالوتيرة نفسها. فوصف

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠، السطر ٣٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٠، السطر ٨. فعلاً رأى ابن الأمير في دعوة ابن عبد الوهاب شكلاً من الأمر بالمعروف، انظر الاستشهاد من ديوانه في: ح. الجاسر، «الصلات بين صنعاء والدرعية،» **مجلة العرب**، السنة ٢٢ (١٩٨٧)، ص ٤٣٣.

قارن برأيه موقف ابن عفالق الأحسائي الذي كان يناهضها وفي رسالة كتبها في تاريخ لا يتجاوز ١١٦٣/ ١٧٥٠ انتقد الأعمال التي يقوم بها الوهابيون في صورة الأمر بالمعروف (رسالة محمد بن عبد الرحمن بن عفالق الأحسائي إلى عثمان بن معمر، مخطوط في برلين، ب م ٢٥، و٥٦ب س٥). حول هذا النص، انظر: W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin*. Die handschriften-verzeichnisse der Königlichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22 Bd., 10 vols. (Berlin: A. W. Schade's buchdr (L. Schade), 1887-1899), vol. 2, p. 477, no. 2158, and Peskes, *Muhammad bin Abdalwahhāb, 1703-92, im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Fruhgeschichte der Wahhabiya*, p. 57.

أنا مدين للمكتبة الوطنية للممتلكات الثقافية البروسية بمدي بشريط دقي منها. لا يتجاوز تاريخها ١١٦٣/ ١٧٥٠ لأن ابن معمر اغتيل في تلك السنة، انظر: حسين بن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ٢ ج (بومباي: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/١٩١٨م)، ج ٢، ص ١٦، السطر ٧؛ ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٠، السطر ٥؛ توفي ابن عفالق نفسه في السنة نفسها أو التي تليها، والتاريخ الأرجح بداية ١١٦٣/ ١٧٥٠. انظر: عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون** (مكة: [د. ن.]، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٨٢١، السطر٥. يشير ابن عبد الوهاب نفسه إلى رسالة لابن عفالق في إحدى رسائله، انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ج ١، ص ١٣٥، السطر ١٦.

(١٤) ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٥) يؤكد عبد اللطيف بن عبد الرحمن (ت ١٢٩٣/ ١٨٧٦) كذلك مواظبة ابن عبد الوهاب على النهي عن المنكر. انظر: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٣، ص ٣٧٢، السطر ١٢. بشأن عبد اللطيف انظر أدناه الهامش ٦٢.

ثلاثة أمراء متتالين بالمواظبة على النهي عن المنكر(١٦)، وأكّد مثل ذلك عن حفيد محمد بن عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله (ت ١٢٣٣/١٨١٨)، وذكر أنه كان لا يخشى في ذلك أحداً(١٧)*. وقدّم تفاصيل عن كيفية القيام به في أثناء حج سعود بن عبد العزيز (ح ١٢١٨ ـ ١٢٢٩/١٨٠٣ ـ ١٨١٤) في الأعوام ١٢٢٣/١٨٠٩ و١٢٢٥/١٨١١ و١٢٢٦/١٨١١ و١٢٢٧/١٨١٢(١٨). وجعل في أسواق مكة من يأمر الناس بالصلاة إذا دخل الوقت، وقد اختفى تدخين التنباك في أسواقها، أو على الأقل لم يعد يمارَس علناً. ولما انتقل إلى سنوات الفوضى التي تلت تدمير الدولة السعودية الأولى على أيدي المصريين، خصص فقرات مؤثرة لاختفاء النهي عن المنكر وانتشار الآفات الاجتماعية وتفسخ الأخلاق تبعاً لزوالها(١٩). واستمر في تقديم النهي عن

---

(١٦) عبد العزيز بن سعود (ح ١١٧٩ ـ ١٢١٨/١٧٦٥ ـ ١٨٠٣)، وسعود بن عبد العزيز (ح ١٢١٨ ـ ١٢٢٩/١٨٠٣ ـ ١٨١٤)، وعبد الله بن سعود (ح ١٢٢٩ ـ ١٢٣٣/١٨١٤ ـ ١٨١٨). انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ١٢٠، ١٧٠ ـ ١٧١ و٢٠٧. يضيف عن سعود أنه كثيراً ما كان يحض الناس على النهي عن المنكر سواء في مجالسه أم في رسائله.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨، السطر ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦، السطر ٥ (١٢٢٣/١٨٠٩)، ص ١٤٦، السطر ٤ (١٢٢٥/١٨١١)، ص ١٥٣، السطر ١٠ (١٢٢٦/١٨١١)، ص ١٥٥، السطر ٧ (١٢٢٧/١٨١٢). غريب أنه لا يشير إلى تلك الإجراءات في أخباره عن احتلال مكة الأول في ١٢١٧ (أو بالأحرى ١٢١٨)/ ١٨٠٣ (ص ١١٧، السطر ١)؛ لكن المؤرخ أحمد بن زيني دحلان (ت ١٣٠٤/١٨٨٦) يخبرنا أن سعوداً جمع «الشيَش» والآلات الوترية فأحرقها بعد تسجيل أسماء أصحابها (خلاصة الكلام، القاهرة ١٣٠٥، ٢٧٩ س١، ونقل عنه ذلك: C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (The Hague: Mit Bilder-Atlas, 1888-1889), vol. 1, p. 150.

يضيف أنه كان على علماء مكة أن يدرسوا كتاب ابن عبد الوهاب كشف الشبهات، انظر: أحمد بن زيني دحلان، **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٨٨٨)، ص ٢٧٩ و٢٩٢. يخبرنا دحلان كذلك أن شريف مكة أصدر أوامر في ١٢٢١/١٨٠٦ إلى أهالي مكة وجدة بمنع التنباك وفرض حضور الصلاة في الجامع وإلى العلماء بقراءة رسائل محمد بن عبد الوهاب؛ مراعاةً للتوجهات السعودية طبعاً، انظر: Hurgronje, Ibid., vol. p. 153.

يؤكد بوركهارت أن المكيين اضطروا، نتيجة الغزو السعودي، إلى الالتزام بأوقات الصلوات أكثر مما جرت به عادتهم سابقاً وإلى الامتناع عن التدخين علناً؛ كما يذكر جمع وإحراق الشيَش الفارسية أمام مركز قيادة سعود، انظر: John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahäbys: Collected during his Travels in the East*, 2 vol. (London: H. Colburn and R. Bentley, 1831), vol. 2, p. 195.

يخبرنا كذلك عن المناداة بالأسماء في الصلوات في المدينة أثناء الغزو السعودي (المصدر نفسه، ص ١٩٩). انظر كذلك أدناه الهامش ٤٩.

(١٩) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٢٠٩، ٢٤٣ و٢٩٧. حول المقابلة بين الأمر بالمعروف والفوضى. يقدم ابن بشر مثالين على التفسخ الأخلاقي [بعد انتهاء الدولة السعودية]: الملاهي وإهمال الصلاة.

المنكر عنصراً جوهرياً في المشروع الوهابي إلى نهاية الدولة السعودية الأولى، وحتى بعدها.

هناك مع ذلك ما يدعو إلى الشك في هذه الشهادة[٢٠]. حيث يمكننا بهذا الصدد أن نقارن تقريره عن بدايات الدولة السعودية بآخر لمؤرخ معاصر لها، هو ابن غنّام (ت ١٢٢٥/ ١٨١٠ت). إذ لا نجد إشاراتٍ إلى النهي عن المنكر في عرضه المتقدم تاريخياً، وفي سرد سيرة ابن عبد الوهاب ذكر قيامه به في العيينة[٢١]، وذكر ذلك أيضاً في إشارة عابرة في مرثية[٢٢].

لا يشكل النهي عن المنكر، في الوقت نفسه، موضوعاً بارزاً في كتابات ابن عبد الوهاب. ذكر كُتّاب أنه ألف فيه كتاباً مستقلاً[٢٣]، لكن لا يبدو أن لقولهم أساساً متيناً. وكما يُتوقع، هناك إشارات متفرقة إليه في كتاباته العديدة

(٢٠) أميل إلى قبول صحة هذا الخبر عن حجات سعود، إذ تؤيده مصادر وهابية كما رأينا (أعلاه الهامش ١٨). لكنه كذلك السياق الوحيد الذي يقدم فيه ابن بشر تفاصيل ملموسة عن أعمال تاريخية تبين أخباره عن الأمر بالمعروف ـ في مواضع أخرى ليست سوى تجميل للقصة. لذا يبدو لي أن سلوك السعوديين في الحجاز يمثل رداً غير نمطي على وضع خاص: تفشي ذلك التساهل في أوامر الشرع ونواهيه في أماكن مقدسة. كاحتمال بديل يمكن أن نفترض أن ما حصل في الحجاز كان أمراً استثنائياً وليس ما كان يقع [في نجد]. لكن الشواهد على ذلك [شبه منعدمة]: يبدو لي ذلك ممكناً لكن احتماله أضعف.

(٢١) ابن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ج ٢، ص ٢، السطر ٤. لا يذكر ابن غنام الأمر بالمعروف في تأبين محمد بن عبد الوهاب (ن م، ١٧٤ ـ ١٧٧). يجد القارئ تحليلاً للطابع العام لعرض ابن غنام لسيرة محمد بن عبد الوهاب في: Peskes, *Muhammad bin Abdalwahhāb, 1703-92, im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Fruhgeschichte der Wahhabiya*, pp. 221-252.

(٢٢) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧، السطر ٧. لا يغطي ابن غنام استيلاء السعوديين على الحجاز: فكما رأينا تنقطع حولياته عام ١٢١٢/ ١٧٩٧ت.

(٢٣) انظر مثلاً: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ٨ ج، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ج ٦، ص ٢٥٧؛ عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**، ١٥ ج في ٥ (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١)، ج ١٠، ص ٢٦٩. أقدم مصدر ذكر له ذلك الكتاب هو على حد علمي صديق حسن خان القنوجي (ت ١٣٠٧/ ١٨٩٠) (**أبجد العلوم**، بهوبال ١٢٩٥ ـ ١٢٩٦، ص ٨٧٤ السطر ٢٣)، ضمن قائمة بمؤلفات لابن عبد الوهاب يقول إنه رآها بعينه. يظهر كذلك ضمن قائمة لمؤلفاته في طبعة للجزء الأول من تاريخ ابن بشر فيها تصرف في العمل الأصلي (الجزء الأول من كتاب **عنوان المجد في تاريخ نجد**، بغداد ١٣٢٨، ص ٥٧)؛ لا يوجد ذلك العنوان في الأصل (ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٨٥، السطر٩)، وإدراج تلك القائمة هو على الأرجح عمل ابن مانع (ت ١٣٨٥/ ١٩٦٥) الذي أسهم في إخراج تلك الطبعة (انظر الجزء الأول، ص ٥٧) في شبابه.

المحفوظة. مثلاً، يضمنه اثنتين من العقائد التي كتبها، وقد جاء في كلتيهما باعتباره آخر بند[٢٤]. يذكره كذلك ـ لكن مجرد إشارة ـ في تفسير للآيات (٣: ١٠٠ ـ ١٠٨)[٢٥]. ويجيب بإيجاز عن السؤال المألوف حول جوازه في المختلف فيه بين المذاهب، (مؤكداً أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد، فمَن عمل بمذهبه في محل ولايته، لا ينكَر عليه)[٢٦] *. ويعيد ما ذكر الفقهاء عن واجب من دُعي إلى عرس[٢٧]. والعجيب أن معارضيه زعموا ـ في ما ذكر ـ أن مقاومتهم له كانت من باب النهي عن المنكر، (موضحاً أنه لم يأت الذي أتى بجهالة)[٢٨]. لكن تلك الإشارات لا توحي بأن النهي عن المنكر كان من الأولويات في تصوره لمهمته.

يستحق مقطعان من كتابات محمد بن عبد الوهاب اهتماماً أكبر بهذا الصدد. **الأول**، رسالة إلى أتباعه في سُدير[٢٩]، يؤكد فيها واجب المؤمن «إذا صدر المنكر من أمير أو غيره، أن ينصح برفق خفيةً ما يُعْلِمُ أحداً، فإن وافق وإلا استلحق عليه رجلاً يقبل منه بخفية، فإن لم يفعل، فيمكن الإنكار ظاهراً،

(٢٤) عبد الرحمن بن القاسم العاصمي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٣٠ و٥٩. تظهر أولاهما في طبعة لتاريخ ابن بشر (ابن بشر، الجزء الأول، ٦٧ ـ ٧٠) دون الطبعات اللاحقة والتي ليس فيها تصرف؛ وقد ترجمها: R. Hartmann, «Die Wahhabiten,» *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 78 (1924), pp. 179-184.

يوجد المقطع الذي ذكرنا في: ابن بشر، الجز الأول، ص ٧٠، السطر ١٧، وهارتمان، المصدر نفسه، ص ١٨٤، الفقرة ١٨. يشير هارتمان إلى أن هذه العقيدة ـ بما فيها البند المذكور ـ مقتبسة من الواسطية لابن تيمية (ن م، ١٨٦؛ انظر أعلاه الفصل ٧ الهامش ٦٩). أورد الثانية كاملةً الجبرتي في سرد أحداث سنة ١٢١٨/١٨٠٣ت. انظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وإبراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥)، ج ٦، ص ٧٢ ـ ٧٦. في الواقع ليس واضحاً من تقديم الجبرتي من بالضبط كتب تلك العقيدة.

(٢٥) ابن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ج ١، ص ٢٤٥، السطر ١٠. [بحسب تفسيره ذكر الله هنا] الأمر بطائفة متجردة للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [وتخصيصها بالفلاح]، ويمكن أن نفهم من ذلك طائفة توجد خصيصاً للقيام بتلك المهمة.

(٢٦) يقدم هنا موقفاً مألوفاً عن الإنكار في مسائل الاجتهاد (المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٣، السطر ٥، في رسالة إلى علماء مكة في ١٢٠٤/١٧٨٩ت). انظر أيضاً: **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، تحقيق عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: [د. ن.]، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ج ٣، ص ٣٣، السطر ٨، والعاصمي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ١٣٦، السطر ١١.

(٢٧) انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش ٢.

(٢٨) ابن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ج ١، ص ٧٢ و٢٢٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

إلا إن كان على أمير ونَصحه، وما وافق واستلحق عليه، وما وافق فيرفع الأمر يمناً (إلينا، ناحيتنا) خفية»[٣٠]*. تكمن أهمية هذه التوصيات بالسنة إلى الباحث في كونها إجابة عن أحداث جارية. فمع أنه لم يحدد الظروف الباعثة على تلك النصيحة، توضح الرسالة أن بعض أهل الدين في واحة حوطة أغلظوا في إنكار منكر، أغلب الظن أن فاعله الأمير المحلي، وأن ذلك قاد إلى خلاف. ما يلفت هنا، هو أن ابن عبد الوهاب، في حالة عملية، وقصد الحد من الضرر السياسي، لم يرَ حرجاً في التقليل من مطالب الفريضة: وذلك يعني أنها لم تكن ذات دور حاسم في مهمته*. إن المقطع الثاني الذي سأعرضه، هو الوحيد الذي وجدته، يربط فيه بين النهي عن المنكر وجهاد الشرك. إذ يناقش مسألة دور العلماء في ذلك الجهاد. ويؤكد أن العلماء كانوا من قديم الزمان[٣١] ينكرون ما أحدث الناس في الدين من تعظيم القبور (وبنائها وبناء المشاهد عليها والمساجد ودعائها وسؤال أهلها الحاجات وتفريج الكربات، ويبينون للناس أن هذا خلاف دينهم)، ويقاومون المعاصي والبدع، بحسب استطاعتهم، بالقلب والقول والعمل[٣٢]. ويصف هنا، بعبارة أخرى، وضعاً سابقاً، كان فيه آحاد العلماء، لا الحكام والجيوش، هم الذين يقودون ذلك الجهاد؛ والطور الراهن من الحرب الشاملة على الشرك واقع جديد*.

لقد حُفظ من كتابات عالمان آخران، من عصر الدولة السعودية الأولى، قدر كاف يتيح مناقشة لآرائهما، لا تخلو من فائدة: حمد بن ناصر بن معمر (ت ١٢٢٥/ ١٨١١) وعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٤٢/ ١٨٢٦ت)[٣٣]. تناول حمد ـ الذي تتلمذ على ابن عبد الوهاب ـ النهي عن

(٣٠) المصدر نفسه، ص، ٢٢٢، السطر ٢٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢، السطر ١٠ (المقطع من كتابه كشف الشبهات).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٢، السطر ٢٠. يورد حديث المنازل الثلاث، السطر ٢٥؛ حول هذا الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث، القسم الأول.

(٣٣) بعض كتابات عبد الله شارك في كتابتها واحد من إخوته أو أكثر؛ في ما يلي عالجت هذه الأعمال المشتركة كما لو كانت أعماله. لإعطاء صورة كاملة يجب أن نضيف أن سليمان، ابن عبد الله، يذكر الأمر بالمعروف مقترناً بالجهاد في دعوة إلى التعاون بين المؤمنين ضد أهل الكفر، انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية)**: **مجموعة كتب ورسائل**، تحقيق ي. ع. النافع (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص ٣٦٩، السطر ١٩، وكذلك في **مجموعة التوحيد في دمشق** (١٩٦٢)، ص ١٦٤، السطر ١٧): [«فهل يتم الدين أو يقام علم الجهاد وعلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بالحب في الله والبغض في الله والمعاداة في الله والموالاة في الله؟»].

المنكر في ثلاث من فتاواه. المسألة **الأولى**، هل يسقط الإنكار إذا بلغ (أو بُلغ) الأمير أو لا؟ وجوابه النفي: إن لم يغيّره الأمير لم يسقط إنكاره بل ينكره بحسب الاستطاعة، لكن إن خاف حصول منكر أعظم سقط الإنكار وأنكر بقلبه[٣٤] *. في جواب **ثانٍ**، يتعلق بوجوب الهجرة على من لم يستطع تغيير المنكر، يقول خلافاً للرأي الذي يوجبها، إنما تجب الهجرة حيث يُمنع مسلمون، يعيشون في ديار الكفر، من إظهار دينهم، وربما إن استطاعوا ذلك أيضاً، لكن لا تنبغي في بلاد تؤتى فيها المعاصي من دون الكفر الصراح[٣٥]. أما الجواب **الثالث**، فموضوعه الاستثناءات من مبدأ منع الغيبة*: أحدها طلب العون في النهي عن المنكر، وهنا يجوز للمرء أن يقول: فلان يفعل كذا وكذا فانهوه[٣٦]. هنا أيضاً لا يمكن، من دون مبالغة، تأكيد أن اهتمامه مركز على النهي عن المنكر، ولا نجد ربطاً بينه وبين محاربة الشرك.

يشير عبد الله ـ الأغزر إنتاجاً بين أبناء محمد بن عبد الوهاب ـ إلى فريضة الأمر والنهي ست مرات، ولا تقدم بعض تلك الإشارات مادة قيمة لبحثنا. يتناول أكثر من مرة مسألة النهي في المختلف فيه بين المذاهب الفقهية[٣٧]؛ ويصوِّر (بنحو لا يطابق الواقع كلياً أبداً) خلافاً قديماً بين أهل السُنة حول الدرجة المناسبة فيه[٣٨]، في سياق جدال مع مخالف زيدي حول

---

(٣٤) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٢، ص ٤١، السطر ١٠. حول هذه الموازنة بين المصالح والمفاسد انظر أعلاه الفصل السابع، الهوامش ٧٠ ـ ٧٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨١، السطر ١٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٣١، السطر ٩؛ يظهر هذا النص كذلك ج ٤، ص ٨١٧، السطر ٦ من دون إسناده إلى أحد. ليست القضية جديدة، انظر مثلاً: مرعي بن يوسف بن أبي بكر مرعي الكرمي، **غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى**)الرياض: منشورات المؤسسة السعيدية، ١٩٨١)، ج ٣، ص ٤٧٤، السطر ٧.

(٣٧) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ١، ص ٩٩، ٢٢٥، ٢٣٦، ٢٤٤ و٥٠٩. (الظاهر أن كاتب المقطع أخوه علي).

(٣٨) من جهة هناك الرأي آن الأمر بالمعروف يجب أن يتم باللسان والقلب دون اليد أو السيف أو بالخروج على الأئمة حتى الجورة (المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠، السطر ٥)؛ ومن جهة أخرى هناك الرأي أنه لا بد من سل السيف إن لم توجد طريقة أخرى لإزالة المنكر (المصدر نفسه، ص ٧١، السطر ٤). يُدرج ابن حنبل ضمن أصحاب الرأي الأول (المصدر نفسه، ص ٧٠، السطر ٧) وذلك غير صحيح تماماً ـ إذ لا بد أنه كان يعلم أن ابن حنبل لا يستبعد التغيير باليد (انظر أعلاه الفصل الخامس، الهوامش ٩٨ ـ ١١٨). الأرجح أن تقسيمه مستمد من كتاب ابن حزم **في الملل** حيث يظهر الخطأ نفسه، انظر: أبو محمد علي بن محمد بن حزم **كتاب الفصل في الملل والأهواء** =

مواقف أهل السُنة من خروج الحسين بن علي (ت ٦١/ ٦٨٠)، لا حول ممارسات عصرهما[٣٩]. وفي موضع آخر يتناول في ما يبدو بوضوح ظروفاً معاصرة. في رسالة إلى المؤمنين[٤٠]، يناقشه على مستوى عام. يشدد على بعض النقاط: تأثيم من تمنعه من الكلام خشيةُ العباد وهيبتهم[٤١]، التفريق بين منكر مستور لا يضر غير صاحبه، ومنكر معلن يتعدى ضرره إلى الناس[٤٢]، عدم جواز استثناء أحد من النهي عن المنكر لقرابة أو صداقة[٤٣]. وأقرب إلى واقع الحياة اليومية رسالة كتبها أمام تزايد الغل في المغنم[٤٤]. يعلن بعد تأكيد أهمية الفريضة، أن واجب من علم بمغنم لم يخبر عنه آخِذه، أن ينصحه ويأمره بتسليمه، فإن لم يستجب وجب أن يخبر به الأمير، ولا معذرة لمن يسكت عنه[٤٥]*. ثم يقرر حكماً عاماً عن (الأمر بالمعروف) والنهي عن المنكر: هو، بحسب قوله، فرض واجب على (من قدر عليه من) الرعية جميعها، وهو في حق الإمام أعظم، فلا يجوز للإمام ترك الإنكار على أحد من المسلمين، بل يجب عليه القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على القريب والبعيد[٤٦]. وفي رسالة أخرى كتبها رداً على أحداث معاصرة في عام

= **والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/ [١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١، السطر ٩.

(٣٩) وردت تلك المناقشة في مقال بعنوان: جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية. انظر: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٤٧ ـ ٢٢١.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧ ـ ٣٢، كتبه معه أخواه إبراهيم وعلي.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٨، السطر ١٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨، السطر ١٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠، السطر ١٤. مكان «طارفة» إقرأ «طائفة».

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٢١. كتب معه هذه الرسالة أخوه علي وشخص يحمل اسم حمد (هو على الأرجح حمد بن ناصر بن معمر).

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩، السطر ١٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠، السطر ١٢. استشهد بهذا المقطع مع إسناده خطأ إلى محمد بن عبد الوهاب ودون ذكر المصدر. انظر: محمد كمال الدين إمام، **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة** (القاهرة: دار الهداية، ١٩٨٦)، ص ١٢٨، ١٣١ و١٤٠؛ قبله أخطأ في إسناده بالنحو نفسه، انظر: عبد الفتاح حسن أبو علية، **الدولة السعودية الثانية، ١٢٥٦ ـ ١٣٠٩هـ/ ١٨٤٠ ـ ١٨٩١م** (الرياض: منشورات المدينة، ١٣٩٤هـ/ [١٩٧٤م؟])، ص ٢٤٩ (لفت نظري إلى هذا الكتاب يتسحاق نقاش). يشترك هذان الكاتبان كذلك في استخدام كلمة هيئة التي تخص الدولة السعودية الثالثة بنحو مخالف للتاريخ (أبو علية، المصدر نفسه، ص ٢٤٩ت. حول الدولة السعودية الثالثة انظر أدناه الفصل الرابع).

(١٢١٨/١٨٠٣ت)، وهو بمكة في أثناء بسط نفوذ الدولة السعودية عليها[٤٧]، يستشهد بخطبة لابن سعود في أهالي مكة أكد أنه لا يوجد بين الجانبين سوى أمرين: التوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي لا يوجد منه عند أهل مكة سوى الاسم[٤٨]. لكن عندما يصل إلى الجوانب التطبيقية يستخدم لهجة ألين، فيؤكد لهم: إنما ننهى عن البدع التي تنزع إلى الشرك، وأما ما عداها، فإننا نتغاضى في أشياء كالقهوة وشعر الغزل والمديح والطبل للاستنفار والدف في الأعراس، لكن لا الملاهي بوجه عام طبعاً[٤٩]*.

يتضح، من هذه المقاطع، أن النهي عن المنكر فريضة لها أهمية في حياة الجماعة، لكنها هنا أيضاً، لا تبدو أساسية بالنسبة إلى قضية الوهابيين. يمكن إبراز هذه النقطة بالنظر في جواب هو الوحيد الذي وجدته يربط فيه النهي عن المنكر بمحاربة الشرك. فيتناول وضع بلدة بلغت أهلها الدعوة من دون أن تحقق السيطرة السياسية عليها كما يتضح من مجمل السياق[٥٠]. والسؤال هو حكم من يقول: هذا الأمر حق، ولا أغيّر منكراً ولا آمر بمعروف، وينكر على الموحدين إذا قالوا: تبرأنا من دين الآباء والأجداد، والذي يقول هذا الأمر زين لا يمكنه أن يقوله جهاراً، والجواب هو أنه (إذا كان لا يمكنه إظهار دينه) تجب عليه الهجرة (إذا لم يكن ممن عذره الله)[٥١]. لقد ربط، هنا أيضاً، بين النهي عن المنكر ومحاربة الشرك في طور ما قبل العمل العسكري فقط.

يمكن أن نضيف، من أجل إتمام هذا المسح، أن إشارات إلى النهي عن المنكر وردت في رسائل عبد العزيز بن سعود (ح١١٧٩ ـ ١٢١٨/ ١٧٦٥ ـ ١٨٠٣) وابنه سعود، حيث ذُكر من دون توسع فيه[٥٢].

تتضح دلالة هذه الوقائع أكثر، إذا نظرنا إلى رسالة غرضها مهادنة عدو

---

(٤٧) سليمان بن سحمان، **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م)، ص ٣٥ ـ ٥٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٦، السطر ٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٩، السطر ٢.

(٥٠) ابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية)**: **مجموعة كتب ورسائل**، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤. شارك معه في هذا الجواب أخوه حسين (ت ١٢٢٤/ ١٨٠٩).

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٣٢، السطر ٢. النص في السطر ٧ غير واضح لدي.

(٥٢) العاصمي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ١٤٧ ـ ١٤٩. (رسالتان لعبد العزيز)، ص ١٥٦. (رسالة لسعود).

قوي، كتبها في عام ١٢٣١/١٨١٦ آخر حكام الدولة السعودية الأولى عبد الله ابن سعود (ح ١٢٢٩ ـ ١٢٣٣/ ١٨١٤ ـ ١٨١٨) إلى محمد علي (ح ١٢٢٠ ـ ١٢٦٤/ ١٨٠٥ ـ ١٨٤٨)، حاكم مصر الذي ما لبثت جيوشه أن أنهت وجودها بعنف بُعيد ذلك التاريخ[٥٣]. ويمكن اعتبارها مثالاً أنموذجياً لمداراة الكفار على سبيل المداجاة والمراوغة. ويتعرض عبد الله، في مقطع، للحروب التي خاضها الوهابيون بغية نشر دعوتهم، فيؤكد لمحمد علي أن خصومهم من أهل الحجاز وغيرهم كانوا البادئين بالحرب كل مرة. وقد رأى السعوديون أنه من واجبهم، بعد الانتصار على أعدائهم المخالفين للدين، أن يفرضوا عليهم شريعة الإسلام. يبرر هذا الإجراء التصحيحي البسيط مستشهداً بالكتاب والسنّة، بآية في النهي عن المنكر (ق ٢٢: ٤١) وبحديث المنازل الثلاث، ويضيف إليهما مبرراً ثالثاً هو اقتناع السعوديين بأن أفعال أعدائهم المغلوبين لا يرضاها السلطان (العثماني)[٥٤]. يمكن أن نكافح هذه الرسالة التي يطغى عليها التصنع والمهادنة بحقيقة الأمر، كما تبرزها رسالة وجيزة يقدم فيها محمد بن عبد الوهاب نفسه الأساس النظري لدعوته[٥٥]. يبين، من دون لبس، أن الله أمر المسلمين: ﴿**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**﴾ (ق ٩: ٥)، وأن النبي (ﷺ) من جهته قال: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله[٥٦]. أما المرجع الثالث الذي يستشهد به، فليس السلطان العثماني بل هو العلماء: فقد اتفق فقهاء كل المذاهب على القول نفسه، إلا بعض الجهلة المحسوبين على العلم الذين زعموا أن من نطق بالشهادة فهو مسلم. والخيار إذاً بسيط: إما تصديق الله ورسوله ومفارقة هؤلاء الجهلة، وإما تصديقهم وتكذيب الله ورسوله[٥٧].

---

(٥٣) نشر هذه الرسالة: عبد الرحمن عبد الرحيم، **الدولة السعودية الأولى، ١٧٤٥ ـ ١٨١٨ م/ ١١٥٨ ـ ١٢٣٣هـ**، رسائل وبحوث المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ص ١٩٧٥)، ٤٣٥ ـ ٤٣٧. حول تاريخها، انظر: ملاحظات عبد الرحيم، المصدر نفسه، ص ٣٢٤ت، الذي استشهد على الوجه الصحيح بـ: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ١٨٥، السطر ٣.

(٥٤) عبد الرحيم، المصدر نفسه، ص ٤٣٦، السطر ٢.

(٥٥) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٤١ت.

(٥٦) لفظ هذا الحديث المعروف كما نقله محمد بن عبد الوهاب عين الذي أورده: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج ١، ص ١٤، السطر ١٠.

(٥٧) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١، السطر ١١. قارن المبدأين الثالث والرابع =

إن للنهي عن المنكر مجالاً واسعاً، فهو يشمل إنكار الشرك لمن لا يستطيع محاربته بالسلاح، كما رأينا في ملاحظات محمد بن عبد الوهاب عن واجب العلماء في محاربة الشرك (بألسنتهم وأقلامهم)، وفي إجابة ابنه عبد الله بخصوص مؤمن وهابي في مجتمع بدأت الدعوة تنتشر فيه من دون أن تعم بعد. ويشمل النهي عن أفعال معتادة في مجتمع، سيطرت فيه الدعوة الوهابية، كما رأينا في تأكيد ابن عبد الوهاب على الرفق، واهتمام عبد الله بظاهرة الغلّ، وفي حرب الوهابيين على شتى المفاسد بعد سيطرتهم على مكة ـ وهي حملة ضخّم ابن بشر شدتها، بينما قلل عبد الله من شأنها. لكن هذه الجوانب ليست حقاً من صميم مشروع الوهابيين الذي جوهره السعي إلى السيطرة السياسية على الانحراف بالقوة العسكرية. يمكن مبدئياً أن نرى في هذا أيضاً مثالاً للنهي عن المنكر[٥٨]. وقد رأينا كيف بذل عبد الله بن سعود، لما ضيّق عليه جيش محمد علي الخناق، محاولات فيها خداع سافر لتقديم توسع الوهابيين بالقوة بهذه الصورة الوديعة: كاقتران عرضي لا أكثر بين الانتصار في حرب دفاعية والنهي عن المنكر إثره. ربما كان أبسط وأكثر فائدة تقديم توحيد الوهابيين المناضل كجهاد للكفار. اجتهدت الدعوة الوهابية لتشكل عقيدة لبناء الدولة والغزو، من خلال إعادة الحد بين الإسلام والكفر إلى مركز ما، يُفترض أنه دار الإسلام. كانت فكرة النهي عن المنكر في آن واحد مفرطة في عموميتها بوصها نظرية، وجدّ متواضعة على مستوى التطبيقات في الحياة اليومية، بالنسبة إلى حركة لها برنامج بمثل ذلك الطموح، وتلك النزعة إلى العنف.

ثانياً: الدولة السعودية الثانية

تقدم الدولة السعودية الثانية (١٢٣٨ ـ ١٣٠٥/ ١٨٢٣ ـ ١٨٨٧) صورة مختلفة إلى حد ما، حيث الإشارات إلى النهي عن المنكر أكثر في النصوص

= اللذين صاغهما محمد بن عبد الوهاب حول الفرق بين المؤمنين والمشركين: لاقى النبي [ﷺ] أناساً يتبعون أدياناً شتى، من عبادة الشمس والقمر إلى التوسل بالصالحين والملائكة، فحاربها كلها من دون تمييز. انظر: ابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية): مجموعة كتب ورسائل**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦. تنطبق دعوته على ظروف عصر محمد بن عبد الوهاب أيضاً، ذاك ما يبرزه أكثر المبدأ الرابع: أن مشركي عصرنا أسوأ حتى من مشركي عصر النبي [ﷺ].

(٥٨) حول تشديد ابن تيمية على الصلة بين الأمر بالمعروف والجهاد، انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش، ٥٦؛ وراجع قول عبد اللطيف بن عبد الرحمن (ت ١٢٩٣/ ١٨٧٦) الذي أوردناه أدناه في الهامش ٩٦.

التي تعود إلى تلك الفترة، ويبرز دوره في حياة المجتمع الوهابي أكثر بكثير.

تشدد النصوص بصفة منتظمة على أهميته. إذ يؤكد مثلاً تركي بن عبد الله (ح ١٢٣٨ ـ ١٢٤٩/ ١٨٢٣ ـ ١٨٣٤) الذي هو نفسه من الناهين عن المنكر[٥٩]، خطورة التهاون فيه مع تاركي الصلاة[٦٠]. ويعلن فيصل بن تركي (ح ١٢٤٩ ـ ١٢٥٤/ ١٨٣٤ ـ ١٨٣٨ ثم ١٢٥٨ ـ ١٢٨٢/ ١٨٤٣ ـ ١٨٦٥) لشعبه أنه من فرائض الدين وأركانه[٦١]. ويعبر عن النظرة نفسها عالم وهابي من عصره، هو عبد اللطيف بن عبد الرحمن (ت ١٢٩٣/ ١٨٧٦)[٦٢] ويعتبره آكد الفرائض في الإسلام[٦٣]، ويحذر من التهاون فيه بدافع إرضاء الخلق[٦٤]، ويحتج على وجوبه بنصوص عدة[٦٥]. ويبدي أبوه عبد الرحمن بن حسن (ت ١٢٨٥/ ١٨٦٩)[٦٦]، وهو عالم وهابي بارز من الجيل السابق، انشغالاً مماثلاً بإهمال

---

(٥٩) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٠٠، السطر ٢١.

(٦٠) انظر رسالته: المصدر نفسه، ص ٣٠١، السطر ١٧.

(٦١) انظر رسالته: المصدر نفسه، ص ٣٤٨، السطر ٢٩. يورد قول بعض السلف أن أركان الإسلام عشرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اثنان منها. حول هذه الرسالة، انظر: Philby, *Saudi Arabia*, p. 194, and R. Bayly Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1965), p. 225.

(٦٢) هو حفيد محمد بن عبد الوهاب، حوله انظر: Winder, Ibid., p. 120, note 1, and M. J. Crawford, «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Saudi Qadi's Dilemma,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14 (1982), pp. 232-242.

وُصف بالدأب على الأمر بالمعروف، انظر: عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم** (الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ص ٩٥، السطر ١٤.

(٦٣) انظر رسالته في: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٥٥٥، السطر ١٤. يؤكد كابن تيمية أن الأمر بالمعروف غاية الرسالات، انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش ٥٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٧، السطر ١٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٧. يحتج بمجموعة شبيهة من النصوص حسن بن حسين (ت ١٣٤٠/ ١٩٢٢) في كتيب عن الفريضة (ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ١، ٤٤١ ـ ٤٤٣؛ يختتم عرضه بتأكيد أنه وضع كتاباً مستقلاً في الأمر بالمعروف). حول هذا الرجل الذي هو من ذرية ابن عبد الوهاب انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٤٢ت.

(٦٦) هو حفيد محمد بن عبد الوهاب، حوله انظر بالأخص: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 65f. and 204f, and Crawford, «Civil War, Foreign Intervention. and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-century Saudi Qadi's Dilemma,» p. 231f.

وهو أيضاً وُصف بالمواظبة على النهي عن المنكر، انظر: آل الشيخ، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٤ و٨٦.

تلك الفريضة، ناعياً ضعف التزام أهل زمانه بها(٦٧)، وداعياً الناس جميعهم إلى أدائها على الوجه الأكمل(٦٨). ويدعو الجميع، في رسالة وُزعت على نواحي نجد، إلى أن يقوموا بها ويكونوا سنداً وعوناً لمن يقوم بها(٦٩). لا نجد عند أي منهم عرضاً شاملاً للنهي عن المنكر، لكنهم ذكروا النقاط الرئيسة(٧٠).

تؤكد النصوص كذلك وجوبه على كل مسلم. لا جرم أنه فرض كفاية، لكن عبد الرحمن وابنه يشددان على أن ذلك لا يبطل وجوبه على الآحاد: إن لم يقم به أحد، فجميع القادرين عليه مشتركون في الإثم(٧١). ولا ينحصر إذاً في نخبة، بل يلزم آحاد العامة(٧٢). مثلاً، يجب على كل أحد أن ينهى من يسافرون إلى بلاد المشركين من أجل التجارة، ويُظهر إنكار عملهم(٧٣).

---

(٦٧) انظر رسالته إلى فيصل في: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٣٨٠، السطر ١٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٨١، السطر ٣.

(٦٩) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦. حول هذه الرسالة، انظر: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 87.

أورد المقطعَ الثانيَ: Crawford, «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-century Saudi Qadi's Dilemma,» p. 233.

(٧٠) يذكر تركي أن النصح يسبق التأديب، انظر رسالته في: ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٢٠. يشترط فيصل العلم ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٣٨٣، السطر ٩. يعرض عبد الرحمن المنازل الثلاث، مساوياً بين الإنكار بالقلب والكراهة. ويؤكد أن القدرة شرط الوجوب. انظر كذلك قول عبد اللطيف في: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ج ٣، ص ٢٨٢، السطر ١٣. هناك كالعادة مناقشة استخدام الدف في الأعراس: يجيز عبد الرحمن استخدامه في النهار دون الليل، حيث يجب على من يقدرون على إنهائه أن ينهوه. حول طابع الفريضة الكفائي انظر الملاحظة التالية.

(٧١) أورد المقطعَ الأخيرَ: Crawford, Ibid., p. 233.

(٧٢) عبد اللطيف ضمن: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٥٥٥، السطر ١٣. يوجه عبد الرحمن خطابه الذي يحض على الأمر بالمعروف إلى معشر الإخوان من الخاصة والعامة.

(٧٣) عبد اللطيف ضمن: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩، السطر ٢٠. يجب أن نفسر أن عبد اللطيف يؤول هنا جواب أبيه عن السؤال، حول هذا الجواب انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٠ و٤٠٩. أكد عبد الرحمن أنه يجب أن يعامَل فاعل المنكر بالهجر والكراهة من دون السب والتعنيف (أو الضرب). لتفسير لين موقفه أعلن ابنه عبد اللطيف أنه يخص الآحاد، أما الإمام فيستخدم مع أصحاب المعاصي التأديب والسجن. نوقشت المسألة في كتابات وهابية أخرى (انظر مثلاً جواب سليمان بن عبد الله (ت ١٢٣٣/ ١٨١٨) الأقل سلبية بكثير في **مجموعة التوحيد النجدية**، ص ٣٩٠ت). يؤيد عبد اللطيف أكثر من يخالط أهالي مدينته المشركين رجاء تحويلهم إلى =

كذلك، يطلب فيصل ممن يخافون الله القيام بالفريضة[٧٤]، ومن رعيته جميعها: تآمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر[٧٥]. إن لتلك النصوص سمة أخرى، تتناقض بوجه ما مع الأولى، هي تأكيدها إعطاء النهي عن المنكر صفة رسمية[٧٦]. لقد كتب الحاكمان السعوديان تركي وفيصل رسائل وعظ إلى رعاياهما، من باب القيام بالفريضة[٧٧]، وبغية حضّهم عليها[٧٨]. مثلاً، يؤكد فيصل أن تعليم الناس فرائض دينهم يتم بنهيهم عن المنكر، فلا بد في كل ناحية من طائفة متصدين لهذا الأمر[٧٩]، ويُلزم كل أمير أن يكون عوناً لهم، وهم في الحقيقة خاصته وعون له على الأمانة التي حُمّلها[٨٠]. ويشدد عبد اللطيف على واجب العلماء والأمراء أن يعينوا من ينهون عن المنكر[٨١]. ويرى عبد الرحمن أن على الحاكم أن يبعث عمالاً مكلفين بشؤون الدين، كما يبعث جامعي الزكاة، ومهمتهم تعليم الناس أصل دينهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر[٨٢].

هناك مؤشرات أخرى على الطابع الرسمي ـ إن لم نقل الإداري ـ للفريضة. بات من مهمات المكلفين بها التفقد. ويطلب مثلاً تركي من أمرائه أن يتفقدوا (الناس عن المعاشر الردية) والذين يجتمعون على تدخين التتن (التنباك)

= الإسلام؛ ويعلل موقفه بالمصلحة الراجحة لذلك السلوك. للاطلاع على رأي حنبلي متقدم انظر: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية، ورقة ١١٢أ، السطر ١).

(٧٤) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٠٩، السطر ٢٢. حول هذه الرسالة، انظر: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 99.

(٧٥) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٣٨٣، السطر ٩.

(٧٦) يلاحَظ أن هذه النصوص لا تستخدم كلمتي البحسبة والمحتسب.

(٧٧) ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٠٤ و٣٠٩، و Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 87.

قارن حث فيصل رعاياه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في خطبة توليه الحكم.

(٧٨) زيادة على المصادر التي قدمناها في مواضع أخرى من هذا الفصل، انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٦٥، حيث نرى فيصل يحض أهل عنيزة على القيام بالفريضة سنة ١٢٦٥/ ١٨٤٨ت في ظروف بداية ثورة.

(٧٩) انظر رسالته: المصدر نفسه، ص ٣٠٩، السطر ١٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٩، السطر ٢٤. هم في الحقيقة خاصته، الأقربون إليه.

(٨١) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٣، ص ٣٤٣، السطر ١٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨١، السطر ٥.

(والنشوق به)(٨٣)؛ ويُلزم عبد اللطيف العلماء والأمراء بمراقبة الناس في مدنهم، بخصوص الالتزام بالصلاة، وتعليمهم أركان الدين(٨٤)، يجب كذلك تنظيم حملات الحج، إذ يدخل أمر الرعية بإقامة هذا الركن من أركان الإسلام في الفريضة(٨٥). إن ترتيب مجالس لتدارس شؤون الدين جانب آخر من النظام، ويُرفع الذي يُعرف بالتخلف عنها إلى الحاكم(٨٦). ويعلن أن من عارض الناهين عن المنكر من خاص وعام، فأدبه الجلاء من وطنه(٨٧). نجد كذلك ما يتبع حتماً تدخل الدولة في شؤون الناس: دوافع فاسدة من جانب الناهين(٨٨)*، وهزء المنهيين(٨٩). إن صورة حية لدينا عن طابع الشدة في هذا النظام، المفروض من السلطة، بقلم الرحالة بلغريف، غير الموثوق به، كما هو معروف، والذي زار الرياض في ١٢٧٩/ ١٨٦٢ ـ أو على الأقل ادعى ذلك(٩٠).

---

(٨٣) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٠٣، السطر ١٨.

(٨٤) ابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية): مجموعة كتب ورسائل**، ج ٣، ص ٣٤٣، السطر ١٩. كذلك يعتبر عبد الرحمن مراقبة التزام الناس بالصلاة وتعليمهم أصل دينهم وأركانه جوهر الأمر بالمعروف. انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٢٦٦، السطر ١٥.

(٨٥) عبد الرحمن في: ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٢، ص ١٠، السطر ٤، ذكره: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, recherches d'archéologie de phlilologie et d'histoire; t. 10 (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939), p. 528.

(٨٦) تركي كما ذكر: ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣، السطر ١٩. انظر كذلك تشديده على حضور الناس إلى المسجد للصلاة، وتعليمات فيصل في ختام إحدى رسائله بأن يُقرأ النص في كل المساجد، وأن تُعاد قراءته كل شهرين. انظر: Philby, *Saudi Arabia*, p.194, and Winder. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 225.

(٨٧) ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٢١.

(٨٨) ابن عبد الوهاب، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٢، ص ٣٥، السطر ١٠.

(٨٩) يقدم حمد بن عتيق (ت ١٣٠٦/ ١٨٨٨ت) كمثال على ذلك الاستهزاء رجلاً يقول لدى مجيء الناهين عن المنكر: «وصل أهل الديك» بدلاً من «أهل الدين». انظر: ابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية): مجموعة كتب ورسائل**، ج ٩، ص ٤٠، السطر ٦، وآل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٢٤٤ ـ ٢٥٤.

(٩٠) W. G. Palgrave, *Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-63)* (London: Macmillan and Co., 1883), pp. 243-250 and 316-318.

يؤكد أن هذا النظام قام، على الأقل بالصورة التي وجده عليها، في عهد فيصل فقط، كرد على وباء الكوليرا. عقد فيصل اجتماعاً، ومن مداولاته نشأت جماعة تضم ٢٢ من «الخُمس» (Zelators) مهمتهم محاربة المنكر في العاصمة وخارجها. الكلمة العربية التي ترجمها بـ (Zelators) هي (Meddey'yee)? (مدعي؟). إلا أنه في موضع يرادف، بنحو يقبله العقل أكثر، بين (Zelator) =

لماذا كان للنهي ذلك الدور البارز في الدولة السعودية الثانية؟ ولماذا فُرض بتلك الصفة الرسمية؟ نحن هنا أمام وجه للانسجام العميق والاتصال الوثيق بين السلطتين الدينية والسياسية الذي يسم الدولة السعودية، خلافاً لجلّ أنظمة العالم الإسلامي في ذلك العصر(٩١). قد يعود هذا التلاحم شيئاً إلى الوسط القبلي الذي نشأت فيه، وشيئاً إلى أفكار ابن تيمية السياسية(٩٢). لكن ذلك لا يفسر الفرق بين الدولتين، الأولى والثانية، في هذا المجال؛ فما الذي حتم إعطاء النهي عن المنكر في الثانية طابعاً، أهم وأبرز مما في الأولى(٩٣)؟

=و(Metaw'aa أي المطوع). حول هذه الكلمة، انظر: Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» p. 672.

كان أولئك الرجال الـ ٢٢ بحسب قوله «مجلس الدولة الحقيقي». ويصف بنحو يمكن تصديقه المنكرات التي كان أولئك الرقباء يريدون إزالتها (الغياب عن الصلاة، تدخين التنباك، العزف وما شابه ذلك)، ثم يتحدث عن لباسهم وطريقتهم في أداء مهمتهم. من ذلك الدخول من دون سابق إنذار إلى الديار لمعرفة هل يوجد فيها أي منكر، في انتهاك سافر لحرمة الحياة الخاصة، والمناداة بالأسماء في الجوامع (مع وصف نشاط أحد أولئك الرقباء الذي جمع أعواناً من أهل الدين يحملون عصياً وهراوات ويحققون عمن يتخلف عن الصلاة). من الصعب معرفة ماذا يجب أن نفعل بالمعلومات التي يقدمها. كما لاحظ وندر ليس لكثير من أقواله ما يؤيده في مصدر آخر. انظر: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 225.

حيث تجد بعض الملاحظات العامة عن المشكلة التي يطرحها تقرير بلغريف عن رحلته. لكن ما روى عن النداء بالأسماء في الصلاة يبدو صحيحاً، إذ توجد شهادة على تلك الممارسة في ظل الدولتين الأولى والثالثة. انظر: أعلاه الهامش ١٨، وأدناه الهامشان ٩٣ و١٠٦.

(٩١) حول الدولة السعودية الثانية بوجه خاص، انظر ملاحظات: Crawford, «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-century Saudi Qadi's Dilemma,» p. 228.

(٩٢) يرى كراوفورد أن العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية في الدولة السعودية الثانية مستوحاة من أفكار ابن تيمية. رأيه معقول، ومع أنه لا يقدم أدلة عليه يجد ما يدعمه في بعض أقوال ابن بشر. يخبرنا أن السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية أحد النصوص التي كانت تُقرأ في مجالس في صيوان تركي في أثناء حكمه. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٠٠، السطر ١٣؛ ويروي كيف كان النص نفسه يُقرأ في خيمة فيصل بحضور عبد الرحمن بن حسن أثناء حملة في عام ١٢٦٢/ ١٨٤٥ت، ذكره: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 226.

على ما أعلم لا يشير محمد بن عبد الوهاب إلى ذلك الكتاب وإن كان يعرف كتاب ابن القيم الذي يطابقه، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**، ج ١، ص ٢٢٧، السطر ٣، في رسالة إلى عبد الوهاب بن عبد الله بن عيسى.

(٩٣) على حد علمي لا توجد قرينة على فرض نظام [ديني] صارم على الجماعة [الوهابية] في نجد أيام الدولة السعودية الأولى. أساس هذه الملاحظة انطباعاتي العامة مع البحث المفصل بخصوص منطقة وشم الذي تجد تقريراً عنه في: Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» pp. 672-675.

هناك شهادة على النداء بالأسماء عند الصلاة في المدينة (انظر أعلاه الهامش ١٨).

إن التفسير الأقرب إلى العقل هو تغير الظرف التاريخي: فقد باتت فرص التوسع محدودة بالنسبة إلى قادة الدولة الثانية، بخلاف أسلافهم[٩٤]. وبإمكانهم ضم الأحساء لا ريب، لكن الحجاز بات خارج متناولهم، وبالتالي، لم تعد للجهاد ضد الكفار الجاذبية نفسه باعتبارها مبرر وجود للنظام الوهابي. وكي لا تفقد الدولة طابعها الديني، كان عليها أن توجه غيرتها على الدين إلى الداخل. وحتى في الدولة الأولى، شكّل غزو الحجاز مثالاً لنزعة لازمت سياسة الدولة السعودية عند بسط نفوذها على مناطق أغنى وأكثر تحضراً، إلى مصاحبته بفرض نظام أخلاقي صارم[٩٥]. عاد هذا النمط إلى الظهور، في صيغة مطوّرة في نجد ذاتها، مهد الدعوة. وفي الواقع، حلّ النهي عن المنكر، داخل المجتمع الوهابي، محل الجهاد على حدوده[٩٦]. إن أول واجبات الإمام، بحسب العالم الوهابي البارز عبد الله بن عبد الرحمن أبي بطين (ت ١٢٨٢/ ١٨٦٥)[٩٧]، ضمان التزام رعاياه بشرائع الإسلام، ومن ذلك النهي عن المنكر،

---

(٩٤) انظر وصف وندر لخصائص تاريخ الدولة السعودية الثانية وتقييمه لاستراتيجية فيصل العامة، في: Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 228.

(٩٥) حول الحملة على المنكرات التي واكبت احتلال الحجاز أيام الدولة السعودية الأولى انظر أعلاه الهامش ١٨. تكرر هذا النمط، مع التشديد على الناحية التنظيمية الذي يميز الدولة الثانية عند غزو الأحساء في ١٢٤٥/ ١٨٣٠. حول هذا الحدث، انظر: Winder, Ibid., pp. 75-78 and 86.

رتب تركي في كل قرية إماماً في مسجدهم لصلاة الجماعة وأدب من تخلف عنها؛ وحض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاجتماع على الذكر في مجالس الدرس وتعليم الجهال الإسلام وخمسة الأركان، انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٢٧٩، السطر ١٨. بعد عقود من ذلك التاريخ، احتل السعوديون الأحساء من جديد، وذكر بلي الذي زار الرياض في ربيع ١٢٨١/ ١٨٦٥ أنه سمع في تلك السنة أو في التالية أن مبعوثين أو علماء [يدعوهم مُلاوات] أُرسلوا من العاصمة إلى الأحساء لتقريع الناس على أسلوب حياتهم المستخف بأوامر الدين ونواهيه؛ من أمثلة ذلك التهاون بيع التنباك علانية في الأسواق، انظر: Lewis Pelly, *Report on a Journey to Riyadh in Central Arabia*, with a new introd. by R. L. Bidwell, Arabia Past and Present; 6 (Bombay: Government at the Education Society's Press, 1866), p.70 f.

(٩٦) لكن عبد اللطيف أكد الصلة بين الأمر بالمعروف والجهاد من جديد: «رأس المعروف في الأمر بالمعروف التوحيد»، كما أن «رأس المنكر في النهي عن المنكر الشرك»، والجهاد قدر زائد عن مجرد الأمر والنهي. انظر: **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٤، ص ٥٥٥، السطر ١٨. يعلن كذلك أن أحق الناس بأن يوصفوا بما وُصف به المذكورون في الآية ٣: ١١٠ هم الداعون إلى التوحيد. للاطلاع على مثال مبكر لتفسير المعروف والمنكر بالتوحيد والشرك في كتب التفسير انظر أعلاه الفصل الثاني، الهوامش ٣٨ ـ ٤٩.

(٩٧) حول أبي بطين، انظر: ابن حميد النجدي، **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧، العدد ٣٨٣؛ آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨، و Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, p. 178 f.

ويأتي الجهاد في المرتبة الثانية[٩٨]. وإذا أخذنا في الحسبان، تغير الظروف المذكورة، نفهم بسهولة أن ابن بشر، في سرد سيرة محمد بن عبد الوهاب وتاريخ الدولة السعودية الأولى، ألقى خصائص عصره على الحقبة السابقة*.

ثالثاً: الدولة السعودية الثالثة

أسس الدولة الثالثة عبد العزيز بن سعود (ح ١٣١٩ ـ ١٣٧٣/ ١٩٠٢ ـ ١٩٥٢) بجهده وبراعته السياسية. ومن الأفضل تقسيم تاريخها إلى مرحلتين: مرحلة التوسع التي بلغت أوجها في غزو الحجاز في عامي ١٣٤٣ ـ ١٣٤٤/ ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥، والفترة اللاحقة التي تمتد إلى هذا اليوم. أتاح ذلك الغزوَ الظرف الجغرافي ـ السياسي المواتي، إثر انهيار الخلافة العثمانية، على الرغم من إصلاحاتها التحديثية. ومثّل نقطة تحول بارزة في التاريخ السعودي من أوجه عدة: بوجه خاص، يبدو أنه أدى دوراً مهماً في بعث الهيئة الرسمية للنهي عن المنكر. وكما سنرى، توحي القرائن بأن التنظيم السعودي الحالي «لهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تشكَّل في الحجاز إثر بسط نفوذ الدولة عليه.

لا توجد معلومات كافية عن ربع القرن السابق لغزو الحجاز، لسوء الحظ. لدينا العقيدة الوهابية التقليدية بقلم محمد بن عبد اللطيف (ت ١٣٦٧/ ١٩٤٨)، ابن العالم الذي ذكرناه في عرضنا للدولة السعودية الثانية[٩٩]. جاءت هذه العقيدة التي كتبها في عام (١٣٣٩/ ١٩٢٠ت) بشكل رسالة إلى سكان غرب الجزيرة العربية[١٠٠]. وقد تضمنت إشارة مقتضبة إلى النهي عن المنكر: ذكر بوجوبه على كل من قدر عليه وبحسب استطاعته باليد واللسان والقلب[١٠١].

---

(٩٨) **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**، ج ٢، ص ١٧٠، السطر ١٨.

(٩٩) حول محمد بن عبد اللطيف، انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٤٦ت. حول أبيه، انظر أعلاه الهامش ٦٢.

(١٠٠) نقلها: ابن سحمان، **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية**، ص ١٠١ ـ ١١٠، والعاصمي، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ١، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٠؛ توجد ترجمة لها في: Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, pp. 615-624.

(١٠١) ابن سحمان، المصدر نفسه، ص ١٠٩، السطر ٥؛ العاصمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٢، و Laoust, Ibid., p. 623.

استشهد بحديث المنازل الثلاث (انظر بشأنه الفصل الثالث والقسم الأول). تتبع نص ابن القاسم رسالة أخرى من محمد بن عبد اللطيف إلى أهالي غرب الجزيرة العربية فيها إشارة وجيزة إلى الأمر بالمعروف. انظر: العاصمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

توجد بأيدينا، من فترة أسبق لا تتجاوز عام (١٣٣٥/١٩١٦ت)، مناقشة وجيزة للمسألة في كتاب ألفّه سليمان بن سحمان (ت ١٣٤٩/ ١٩٣٠) حول تهدئة حمية بعض المتحمسين للنهي عن المنكر من دون أن تكون لهم معرفة كافية بأصوله. يؤكد فيها أهمية اعتبارات المصلحة، وأن يكون الناهي عالماً بما ينهى عنه، حليماً ورفيقاً في نهيه(١٠٢). لا يتضمن هذان النصان إشارة إلى إعطاء الفريضة صفة وظيفة رسمية، على النحو الذي ميّز الدولة الثانية بالدرجة التي رأينا.

لكن المادة المتناثرة في كتب السيَر لتلك الفترة، توحي بإضفاء طابع المؤسسة الرسمية عليها إلى حد ما. مثلاً، لمّا عُين عبد الله بن عبد العزيز العنقري (ت ١٣٧٣/ ١٩٥٣) إماماً لمسجد ثرمداء في عام (١٣٢١/ ١٩٠٣ت)، أسندت إليه مهمات إضافية، من بينها مهمة الأمر بالمعروف(١٠٣). وفي الوقت نفسه، لا نسمع كثيراً عن قيام أفراد بها خارج الإطار الرسمي، وبصفتهم أفراداً(١٠٤).

نخرج بصورة أوضح من المصادر الأجنبية. إذ يروي الريحاني الذي زار الرياض في عام (١٣٤١/ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣) أن حد الجلد يوقع بصفة اعتيادية في المدينة على تدخين التنباك وترك الصلاة ومخالفات أخرى من هذا

---

(١٠٢) سليمان بن سحمان، **إرشاد الطالب إلى أهم المطالب** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٠م)، ص ٣٦، السطر ١٤. يستخدم صيغة لقول مشهور؛ حول القول المأثور عن الخصال الثلاث انظر أعلاه الفصل الثالث الهامش ٥٩ [والملحق ١]). طُبع النص بالاعتماد على نسخة أُعدت في ١٣٣٥/ ١٩١٧. يظهر الطابع العام للكتاب من افتتاحيته حيث يؤكد أنه لا يُستحب أن يخوض المتدينون من العوام في ما يقع خارج نطاق اختصاصهم ويحذر ممن يسرعون بتكفير غيرهم. حوله، انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٢٩٠ ـ ٣٢٢، من سيرته يتضح أنه كان مقرباً من ابن سعود.

(١٠٣) آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون**، ص ٥٨٣ و٧٤٢. وجدت مثالين آخرين. **الأول** مثال عبد الله بن عبد اللطيف (ت ١٣٣٩/ ١٩٢٠) الذي كان مدرساً يحظى بالتقدير، وُصف بالعبارة التقليدية: كان «آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر» دون الإشارة إلى منصب رسمي بهذا الشأن، انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٣٤. لكنه اعتُبر كذلك «مرجع أهل الحسبة من الآمرين بالمعروف والمرشدين». استخدام كلمة «الحسبة» غير متداول في سياق سعودي، ويوحي لفظ النص ربما بدرجة من التنظيم على الأقل في ما يتعلق بمن يرجعون إليه. و**الثاني** مثال عمر بن حسن (ت ١٣٩٥/ ١٩٧٥): عُين مساعداً في خطة الأمر بالمعروف في ١٣٣٦/ ١٩١٧ت.

(١٠٤) وُصف حمد بن عبد العزيز العوسجي (ت ١٣٣٠/ ١٩١١ت) بحماسته في الأمر بالمعروف من دون الإشارة إلى دور رسمي؛ والشأن كذلك في ما يتعلق بعبد الله بن محمد بن سليم (ت ١٣٥١/ ١٩٣٢).

القبيل[١٠٥]. ويخبرنا بوجه خاص أنه يتم التأكد بانتظام من حضور الأفراد إلى المسجد من أجل الصلاة. وتزور المخالفين جماعة يدعوها بالإنكليزية «كوميتي» (Committee) وبالعربية وفداً، فإن لم يرتدعوا جُلدوا[١٠٦]. توافق شهادته الوصف العام الذي قدّمه فِلْبي للتنظيم الديني في المملكة السعودية، كما شاهده في أثناء رحلاته في أواخر الحرب العالمية الأولى. ويروي مثلاً أن ذرية محمد بن عبد الوهاب كانوا يؤلفون «هيئة تشكل جزءاً رسمياً من جهاز الدولة الذي أعيد تنظيمه، ومقرها الرياض»[١٠٧]*. ويصوّر دور هذه الهيئة في تدريب مطوعين وتوجيههم لتعليم البدو[١٠٨].

نتساءل، في ضوء التطورات اللاحقة، إلى أي درجة يجب أن نحمل استخدام الريحاني كلمة (Committee) محمل الجد. إذ لا توحي كلمة وفد في النص العربي بهيئة رسمية لها أعضاء ثابتون. لذلك يساورنا ريب في تأثر اختياره للكلمة الإنكليزية بالأحداث اللاحقة. هناك فعلاً تقارير تزعم أن الهيئات سبقت فتح الحجاز، لكنها متأخرة[١٠٩]. وكما سنرى، تشير القرائن بالنسبة إلى مكة بعد الفتح إلى نشأة مؤسسة جديدة، لا إعادة إحياء مؤسسة كانت توجد على أراضي الدولة قبله.

---

(١٠٥) أمين الريحاني، **ملوك العرب، أو، رحلة في البلاد العربية: تشتمل على مقدمة وثمانية أقسام مزينة بالخارطات والرسوم**، ٢ ج (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، ج ٢، ص ٧٤، السطر ١٨، و Ameen Rihani, *Maker of Modern Arabia* (Boston, MA; New York: Houghton Mifflin Company, 1928), p. 203.

(١٠٦) يستخدم كلمة committee [لجنة، هيئة، جماعة] في كتابه **صانع العربية الحديثة**، ص ٢٠٤، لكنه يتحدث عن وفد من الإخوان في الريحاني، **ملوك العرب**، ج ٢، ص ٧٥، السطر ٢٥. ذكر قبل ذلك المناداة بالأسماء والضرب طبيب أمريكي (وداعية سري) قضى ٢٠ يوماً في الرياض خلال صيف ١٣٣٥/ ١٩١٧. انظر: P. W. Harrison, «Al Riyadh, the Capital of Nejd,» *Moslem World*, vol. 8 (1918), p. 418, and H. S. B. Philby, *The Heart of Arabia: A Record of Travel and Exploration* (London: Constable and Company Ltd., 1922), vol. 1, p. 97.

(١٠٧) Philby, Ibid., p. 297

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ وما بعدها.

(١٠٩) إمام، **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة**، ص ١٣٣ت، و Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1985), p. 68.

* يحوي الخبران اللذان يعودان بوضوح إلى المصدر نفسه، تفاصيل تؤيدها أخبار أخرى، منها بخاصة دور عمر بن حسن الذي كان في شبابه يومذاك (انظر أعلاه الهامش ١٠٣)؛ لكن كتب السيَر لا تذكر وجود الهيئات في ذلك التاريخ. يذكر الياسيني من جهته كمصدر للمعلومة مقابلة مع مدير الهيئات بالنيابة في الرياض، وذلك يوحي بقدر من الاعتماد على النقل الشفوي.

كان فتح الحجاز مع التشدد الوهابي الذي صاحبه، والمواقف الأكثر تساهلاً في بقية العالم الإسلامي، وصفة (مثلى) للقلاقل. سرعان ما ظهر ذلك من مواجهة خطيرة، وقعت في أثناء موسم حج (١٣٤٤/١٩٢٦)، بين الوهابيين، لما اعتبروه من الملاهي المخالفة للشريعة. وكانت جوقة من الجنود المصريين تخفر، كالعادة، محمل الحج على أنغام الأبواق[١١٠]. فإذا بفرقة من الإخوان ـ جند ابن سعود الأصلب ولاء للدولة وعقيدتها ـ تهجم عليهم. لكن حوادث من هذا النوع حصلت قبل ذلك[١١١]. ولا حاجة بنا هنا إلى التوقف للحديث عن أزمة العلاقات بين المملكة ومصر بسبب هذه الحادثة.

يبدو أن تشاداً متواصلاً، من نوع أقل حدة، هو الذي أدى إلى ظهور مؤسسة جديدة هي هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١١٢]. فحسب رواية للأحداث نشرها، بعدها بسنوات عدة، حافظ وهبه (ت ١٣٨٧/١٩٦٧)، مستخدَم ابن سعود المصري الذي شارك إلى حد ما في تلك الأحداث، كان

---

(١١٠) انظر التقرير المعاصر الذي ظهر في الصحيفة المكية **أم القرى**، ١٩ ذي الحجة ١٣٤٤/١٩٢٦، ص ١أ؛ قُدمت الأبواق هنا كأدوات للاتصال العسكري خالية من قصد الطرب. في المقابل تحدث تقرير متأخر عنه قليلاً عن فرقة «مجهزة هذه المرة بآلات موسيقية حديثة» (انظر التقرير الأمريكي من عدن بتاريخ ١٧ آب/أغسطس ١٩٢٦) الذي نقله: Ibrahim al-Rashid, ed., *Saudi Arabia Enters the Modern World: Secret U.S.Documents on the Emergence of the Kingdom of Saudi Arabia as a World Power, 1936-1949*, Documents on the History of Saudi Arabia; v. 4-5 (Salisbury, NC: Documentary Publications, 1976), p. 2.8

حول المحمل، انظر: *Encyclopedia of Islam*, «Mahmal,» by F. Buhl and J. Jomier.

(١١١) حول إحراق الوهابيين للمحمل المصري عام ١٢٢١/١٨٠٧ بُعيد الغزو السعودي الأول لمكة، انظر: دحلان، **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**، ص ٢٩٤، السطر ٣١، و Hurgronje, *Mekka*, 1888-1889, vol. 1, p. 152.

يعود الخلاف جزئياً على الأقل إلى استخدام الموكب للطبل والزمر، انظر: دحلان، المصدر نفسه، ص ٢٩٤، السطر ٢١، واصفاً ما حدث السنة السابقة، وانظر: الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، ج ٦، ص ٣٦٢.

(١١٢) أتبع ترجمة هيئة المتداولة بـ (Committee)؛ وواضح أنها كلمة استخدامها عثماني حديث لا نجدي تقليدي. وما يثير الاهتمام غياب محاولة رسمية لتقديم المؤسسة الجديدة كإحياء لدور المحتسب. إضافة إلى الإشارات إلى هذا النظام في ما يلي، أدى الاهتمام الأجنبي المتزايد بالعربية السعودية منذ الحرب العالمية الأولى إلى عدد كبير من التقارير عن الشؤون السعودية تتحدث غالباً عن الهيئات بنحو غامض وعام. حول تقارير عدة من ذلك النوع انظر الإشارات التي قدمها لاييش في نقاشه حول الهيئات، انظر: A. Layish, «Ulama and Politics in Saudi Arabia,» in: Metin Heper and Raphael Israeli, eds., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (New York: St. Martin's Press, 1984), p. 35f.

هذا النقاش مفيد لأنه يورد تقارير صحفية.

الغرض من إنشاء الهيئة الحد من معاملة الإخوان الفظة لسكان مكة، وبفظاظة أكثر للحجيج الأجانب(١١٣). (كان استمرار الحج غاية في الأهمية بالنسبة إلى موارد الدولة السعودية الهزيلة في تلك الفترة). وكان الإخوان بحسب وهبه من البدو، يعتقدون أن الحضر ضالون، فعاملوا أهالي مكة أول دخولهم لها بمنتهى الشدة، (ولم تكن هناك هيبة للحكومة) فكل ما يعتقده الأخ منكراً يزيله بنفسه، ببندقيته أو بعصاه(١١٤). ويعود ذلك بنظر وهبه إلى فهم خاطئ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن أمر الرسول (ﷺ) بتغيير المنكر ينطبق على زمانه وعلى عصر ذهبي للإسلام مضى، ولو رُخص لكل أحد أن يأخذ عصا ليصلح الناس اليوم لعمت الفوضى(١١٥). وصل التفكير بابن سعود، في الواقع، إلى موقف قريب من رأي وهبه، فكبح تجاوزات الإخوان وعين قاضياً من أجل النظر في القضايا التي يثيرها نشاطهم. لقد نشأت المؤسسة بهذا النحو بحسب وهبه، وإن لم يوضح كيف بعثها تعيين قاض.

تبين المصادر المعاصرة أن أول مؤسسة من ذلك النوع أقيمت بمكة في عام ١٣٤٥/١٩٢٦. ذكر إعلان للحاكم في الصحيفة المحلية **أم القرى** مرسوماً ملكياً فيه موافقة على انتقاء هيئة للنهي عن المنكر برئاسة القضاء(١١٦). وقد عيّن

---

(١١٣) حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١)، ص ٣٠٩ ـ ٣١٢. أضيف هذا الفصل إلى هذه الطبعة (انظر الفقرة قبل الأخيرة من مقدمته لها). يستخدم هنا عبارة جماعة لأمر بالمعروف (لا هيئة؛ يظهر اللفظ نفسه في المقالات المنشورة في **أم القرى** (الأعداد ١١٣ ـ ١١٨) التي نذكرها أدناه في الهامش ١٢١، وفي كتاب آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون**، ص ٢٨٦، السطر ١١). مذكرات وهبه هي المصدر الوحيد الذي اعتمد عليه غولدرب بخصوص إقامة الهيئات، انظر: L. P. Goldrup, «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of Wahhabi Society,» (Ph. D, University of Los Angeles, California, 1971), pp. 402 and 413, note 19.

(١١٤) وهبة المصدر نفسه، ص ٣١٠، السطر ١٢. يؤكد أن الإخوان كانوا لا يستطيعون التصرف بذلك النحو في الأحساء.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١١، السطر ١٧. هل كان ذلك رأي وهبه في ذلك التاريخ حقاً، أم هو تراه يلقي على تلك الفترة نقاشاً مصرياً في فترة لاحقة للإنكار «باليد». انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهوامش ١٢٨ ـ ١٥٣.

(١١٦) **أم القرى**، العدد ٩١ بتاريخ ربيع الأول ١٣٤٥ (=١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٢٦)، ص ٢ب. يؤيد رأيَنا وجودُ مذكرة من ابن بليهد (ت ١٣٥٩/١٩٤٠) إلى الملك بتاريخ ٢٠ صفر ١٣٤٥/١٩٢٦ ينتقي فيها أول رئيس للهيئة في الحجاز وبعض مساعديه. انظر: علي بن حسن بن علي القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٤)، ص ٧٢٨، السطر ٣. حول ابن بليهد، انظر أدناه الهامش ١٢٠.

رئيسها ونائبه وكاتبها وبقية الأعضاء[١١٧]. أما مهماتها فذكر منها بالأخص الحد من فحش الكلام والعناية بإقامة الصلاة، لكنه لم يقدم ما يمكن أن يُعد دليلاً لعملها. كذلك تحدث تقرير للقنصلية البريطانية في جدة عن أحداث أيلول/ سبتمبر ١٩٢٦ (أي بداية ١٣٤٥) عن إنشاء هيئة «لمراقبة الأخلاق العامة والحض على الصلاة الجامعة»، وما شابه ذلك. من اللافت، أنه تحدث عنها باعتبارها هيئة مستجدة (Fresh Committee)[١١٨]. يؤيد دليل السكوت القولَ إن تلك الهيئة بُعثت يومذاك لأول مرة: فبين أيدينا تقارير عدة سابقة تبين انشغال الدولة بالأخلاق العامة في مكة، لكنها لا تذكر أي هيئة[١١٩]. ظهرت سلسلة مقالات في **أم القرى** بعد بضعة أشهر من إنشائها، حول النهي عن المنكر. كتب الأولَ ابن بُلَيهد (ت ١٣٥٩/ ١٩٤٠)، وهو قاض نجدي رأس جهاز القضاء في مكة في عامي ١٣٤٤ ـ ١٣٤٥/ ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧[١٢٠]، والكتب الستة الأخرى بتوجيهه العالم الدمشقي الشاب محمد بهجت البيطار (ت ١٣٩٦/ ١٩٧٦) مدير المعهد الإسلامي السعودي آنذاك، لتوزع على أعضاء الهيئة

---

(١١٧) للاطلاع على قائمة بأعضاء الهيئة بُعيد ذلك التاريخ، انظر: **أم القرى**، العدد ١٤٩، ٢٦ ربيع الآخر، ١٣٤٦/ ١٩٢٧، ص ٣ب، والقرني، المصدر نفسه، ص ٧٢٨، السطر ١٠ مستشهداً بمرسوم ملكي بتاريخ ١٨ محرم ١٣٤٧/ ١٩٢٨؛ **أم القرى**، العدد ٢٣٨، ١٢ صفر ١٣٤٨/ ١٩٢٩، ٢ب.

(١١٨) Public Record Office. London, FO 371/11442, E 6016/367/91, report of N. Mayers dated 3 October 1926, f. 152, para. 34.

(١١٩) مثلاً في ١٣٤٤/ ١٩٢٥ نُشرت وثيقة رسمية طويلة تحدد مهام الشرطة في **أم القرى**، العدد ٣٤، ٣٠ محرم ١٣٤٤/ ١٩٢٥، ص ٤أ ـ د؛ من تلك المهام فرض الالتزام بالصلاة، إيقاف وسجن من يدخنون علانية، إيقاف من يتكلمون بالفحش أمام الناس، وما شابه ذلك. بعد أشهر من ذلك التاريخ نشرت الصحيفة قانوناً رسمياً للأخلاق العامة؛ كان الموظف المسؤول عن تطبيقه في هذه الحالة حاكم المنطقة (**أم القرى**، العدد ٦٨، ١٠ شوال ١٣٤٤/ ١٩٢٦، ص ٥د)، حول هذا القانون، انظر: Goldrup, «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of a Wahhabi Society,» p. 407f.
ذُكر إصداره كذلك في: (E 3198/367/91, report of Jordan dated 1 May 1926, f. 129)
(لفتت إليها انتباهي ماريبل فييرو).
تشير كذلك تقارير للقنصلية البريطانية بين شباط/ فبراير وحزيران/ يونيو ١٩٢٦ من حين إلى آخر إلى جهود الوهابيين لتطبيق قانون الأخلاق العامة وإلى المشاكل التي جرت إليها تلك المحاولات، لكن من دون أن تذكر أي هيئة بهذا الصدد (E 1919/367/91, report of S. R. Jordan dated 1 March 1926, ff. 2f., para. 16; E 3790/367/91, report of Jordan dated 1 June 1926, f. 132, para. 7, and E 4434/367/91, report of Jordan dated 5 July 1926, f. 136, para. 9).
هناك موضوع يتكرر في هذه التقارير، هو عداء الوهابيين للتدخين.

(١٢٠) **أم القرى**، العدد ١١١، ٢٤ رجب ١٣٤٥/ ١٩٢٧، ص ١أ. حول المناصب التي تولاها انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٣٤٤.

وغيرهم(١٢١). تركز المقالات على دور السلطات: يذكر ابن بليهد تعيين من لهم الأمر والنهي(١٢٢)، ويشدد البيطار على حدود عمل آحاد المسلمين(١٢٣).

توحي هذه المصادر المعاصرة كذلك باحتمال أن يكون تقرير وهبه ناقصاً من وجهين: فهي تُظهر أن الإخوان لم يكونوا مسببي القلاقل الوحيدين. فقد انتزع واحداً من آل الشيخ مثلاً، في عام (١٣٤٤/١٩٢٦)، عبد الله بن حسن (ت ١٣٧٨/١٩٥٩)، سيجارة من فم سائق مصري وضربه بعصا، فأدى ذلك إلى شجار، حكمت السلطات السعودية إثره على المصري بالجلد، فأدى إلى وفاته(١٢٤). يبدو، من جهة أخرى، أن دوراً مهماً لابن بليهد في التطورات التي أدت إلى إقامة ذلك النظام. يورد أحد كتّاب سيرته فقرة من رسالة وجّهها إلى الإخوان، يلومهم فيها على أعمالهم التي يقصدون بها الخير والأمر بالمعروف، لكنها تخالف الشرع، كالتعدي على الناس بالضرب والشتم، ويؤكد أن المتكلم فيه والقائم به، يحتاج إلى علم، حتى يكون أمره ونهيه على موجب الشرع، وإلى التمييز بين ما يجوز لآحاد الناس في ذلك، وما يختص به ولاة الأمور (من إقامة الحدود والتعزيرات)(١٢٥).

لقد كانت المؤسسة قائمة ومتينة في حوالى عام (١٣٤٧/١٩٢٨ت)،

---

(١٢١) **أم القرى**، العدد ١١٣، ٨ شعبان ١٣٤٥/١٩٢٧، ص ١أ؛ توجد تلك المقالات في الأعداد ١١٣ ـ ١١٨. يعلن البيطار أن مقالاته مجرد تجميع لنصوص من مؤلفات سابقة مثل كتاب ابن تيمية في البحسبة؛ وبالفعل تتضمن أمثلة المنكر التي يسوقها طرح الثلج في الطريق (العدد ١١٧، ٨ رمضان ١٣٤٥/١٩٢٧، ٢أ؛ المصدر هو بوضوح: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٣١٠، السطر ٢٩، وقد اقتبس البيطار كثيراً من هذا الكتاب). حول خلفية البيطار ومسيرته المهنية، انظر: عمر رضا كحالة، **المستدرك على معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٦١٤ت، وعدنان الخطيب، **محمد بهجت البيطار: حياته وآثاره** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٥.

(١٢٢) أم القرى، العدد ١١١، ص ١أ.

(١٢٣) المصدر نفسه، العدد ١١٧، ص ١د.

(١٢٤) (E 1919/367/91, report of Jordan dated 1 March 1926, ff. 2f., para. 16), and (E 6655/367/91, report of Mayers dated 3 November 1926, f. 158A, para. 24)

ما كان ابن حنبل سيتأثر بذلك (انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ١٦٤). يجد القارئ إشارات إلى شدة هذا الشيخ في الأمر بالمعروف فيها مزيد من التعاطف لدى: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٥٦ ـ ١٦٢؛ آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون**، ص ٨٦، السطر ٢٣. في تلك الفترة كان إمام وخطيب مسجد الحرم، وعُين بعد سنتين قاضي مكة وأضيف إلى وظيفته تلك الإشراف على الأمر بالمعروف.

(١٢٥) آل بسام، المصدر نفسه، ص ٥٤٥، السطر ١٢. انظر كذلك أعلاه الهامش ١١٦.

مهما كانت الظروف الحقيقية لبعثها. وفي ذلك العام، نشر عبد الوهاب مظهر الذي كان من أعضاء الهيئة السياسية للمملكة السعودية في القاهرة كتيباً لإرشاد من ينوون الحج، أدرج فيه نصاً أصدرته الهيئة، يبين مجال نشاطها في ٢٠ بنداً[١٢٦]، تشمل أموراً كالالتزام بالصلاة ومراعاة أصولها، وحظر الخمر والتدخين، وتفريق النساء عن الرجال وما شابه ذلك. إن البند الأخير جدير بالملاحظة في سياق إعطاء النهي عن المنكر صفة رسمية مطردة: فهو يعلن أن رؤساء الأحياء في المدينة مسؤولون عن المخالفات التي تُرتكب في أحيائهم، ويُعَدّون متواطئين إذا تستروا عليها. ويصوّر الهيئة منظمةً رسمية مكونة من العلماء والأعيان في الحجاز ونجد[١٢٧].

نجد معلومات إضافية عن الفترة المبكرة من تاريخ الهيئة في بعض التقارير البريطانية المرسلة من جدة في فترة متأخرة عنها قليلاً. تصوّر تحولاً من موقف لين إلى اتجاه متشدد، ثم عودة إلى اللين في أواخر عام (١٣٤٨/ بداية ١٩٣٠)، وتأرجحاً مماثلاً في بداية عام (١٣٥٠/ صيف ١٩٣١). يصف تقريرٌ، حول **الأول**، حجزَ زمارات من صبيان جدة[١٢٨]، فانتقموا بترصد

---

(١٢٦) عبد الوهاب مظهر، **مرشد الحج** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص ٤٧ - ٥٠. نلينو (Nallino) هو الذي لفت انتباه الباحثين إلى هذا النص، حيث ترجمه في دراسته عن العربية السعودية. انظر: C. A. Nallino, ed., *Raccolta di scritti editi e inediti*, Pubblicazioni dell'Istitute per l'oriente, 6 vols. (Roma: Istituto per l'oriente, 1939-1948), vol. 1: *L'Arabia Sa'udiana*, pp. 100-102.

يذكر تقرير من القنصلية البريطانية إصدار هذه «القائمة من ٢١ قاعدة في السلوك» في آب/ أغسطس ١٩٢٨: (E 4770/484/91, report of F. H. W. Stonehewer-Bird dated 31 August 1928, ff177f., para. 8)

وفيه عرض لما يشكل بوضوح الوثيقة نفسها، على الرغم من بعض التصرف من زيادة وإغفال وتحريف (ن م، و١٧٨؛ أدين لمايك دوران بمدي بنسخة من هذه الوثيقة ومن تقارير أخرى لستونهور - برد). لا يبدو أن هذه التنظيمات أُصدرت في **أم القرى**، على الرغم من أن تقريراً نُشر في تلك الفترة (العدد ١٩١، ١٢ ربيع الأول، ١٣٤٧/١٩٢٨، ٢أ) يعلن أن من المنتظر إضافة بنود جديدة إلى النظام الحالي؛ انظر كذلك القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ص ٧٢٨، السطر١٨. يصف تقرير قنصلي آخر مكتوب في الجزء الأكبر من السنة السابقة «أوامر جديدة» أصدرتها «الهيئة الدينية» (هـ ٥٠٨٣/ ٦٤٤/ ٩١، تقرير غ جاكنز في ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٧، و١٩٢، الفقرة ٤)؛ يشترك هذا الوصف في قسم منه مع نص مظهر، لكنه يشير على ما يظهر إلى وثيقة أخرى - والظاهر أنها لم تُنشر هي الأخرى في **أم القرى**.

(١٢٧) مظهر، **مرشد الحج**، ص ٤٧، السطر ٩.

(١٢٨) حول هذا التقرير وتقارير أخرى [مرفوعة إلى وزارة الخارجية] انظر: Peter Sluglett, and Marion Farouk-Sluglett, «The Precarious Monarchy: Britain, Abd al-Aziz Ibn Saud and the Establishment of the Kingdom of Hijaz, Najd and its Dependencies,» in: Tim Niblock, ed., *State, Society, and Economy in Saudi Arabia* (New York: St. Martin's Press, 1982), p. 41 f.

رئيس الفرع المحلي للهيئة ورشقه بقشور البطيخ، وهي الحالة الوحيدة التي لاقيتها في الوثائق لمقاومة أنشطة الهيئات[١٢٩]. يرينا التقرير **الثاني** الملك ابن سعود في محاولة للابتعاد عن التزمت الوهابي مقدماً، عن نفسه، صورة ملك يود أن يرى شعبه مبتهجاً، بل هو قريب منه إلى درجة مشاطرته مسرّاته (مشاركاً في رقصة حرب نجدية)[١٣٠]. لقد بدا في هذا الجو اللطيف، كأن الهيئات اختفت[١٣١]. ثم تحول الاتجاه خلال بضعة أشهر: عادت الهيئات، وأخذت الحرب على المعاصي نفساً جديداً، وإلى جانب المحظورات التقليدية ظهرت آلة لهو غير معروفة لكتب الفقه الحنبلي: الحاكي. صودرت كميات من الإبر، وقُرر أنه لا يمكن شراؤها إلا من الشرطة[١٣٢]. كتب نائب القنصل الهندي منشي إحسان الله، بُعيد ذلك، تقريراً إثر عودته من زيارة إلى مكة، يشكو تغيّر الأحوال فيها[١٣٣]: استاء من انتقال السلطة داخل الهيئة من أيد محلية إلى أيد نجدية. وفي السابق ـ بحسب ما يستفاد من تقريره ـ كانت الهيئة بالأساس مجموعة من الأعيان تمارس داخلها شخصيات محلية تأثيراً باتجاه الاعتدال، منه بوجه خاص ضمان معاملة لائقة لشرائح المجتمع العليا. أما الآن فقد أُعطيت الهيئات وفق تقريره صلاحيات الردع من دون محاكمة، وباتت تدعمها فرق من الجند النجديين ـ ٢٠ في كل فرع،

---

(١٢٩) (E 2280/92/91, report of W. L. Bond dated 3 April 1930), f. 137, para. 10).
أدين لمايك دوران بمدي بنسخة منه. لم أجد في **أم القرى** قرينة على التطورات التي جدت في هذه السنة أو في السابقة.

(١٣٠) (FO 371/15298, E 1600/1600/25, report of Sir Andrew Ryan dated 6 March 1931, f. 146. para. 8).
أدين ليتسحاق نقاش بمدي بنسخة من هذه الوثيقة والوثائق المذكورة في الملاحظات التالية.

(١٣١) في ١٢ تموز/يوليو ١٩٣١، ورقة ١٨٨، الفقرة ٦. بحسب مُنشي إحسان الله، نائب القنصل الهندي الملحق بالبعثة [البريطانية] بجدة أُلغيت الهيئة في مكة بالفعل، انظر: E/4597, report dated 14 August 1931, f. 197, para. 1)

(١٣٢) انظر تقرير ريان في الهامش السابق. ظهر الحاكي قبل ذلك في تقارير قنصلية لعام ١٣٤٧/١٩٢٨؛ مثلاً في وقت ما رُخص لمالكي الحواكي النصارى في جدة بالاستمتاع بها من دون تعويضها إن تُلِفت، انظر: (E 4286/484/91, report of Stonehewer-Bird dated 3 August 1928, f. 172. para. 12).

(١٣٣) ذكرنا هذا التقرير أعلاه الهامش ١٣١. استشهد ببعض مقاطعه الطريفة: John S. Habib. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27 (Leiden: Brill, 1978), p. 119 f.
لكن لاحظ أن رقم الوثيقة هو (E 4957) (وأن ما يصفه ليس إنشاء الهيئة وإنما هو إحياؤها).

والمجموع ٢٦٠ ـ هالته فظاظتهم في حمل الناس على الصلاة[١٣٤].

لم أحاول تتبع الفترة المتأخرة من تاريخ نظام الهيئات بالتفصيل. والظاهر أنه بعد إرسائه بمكة وُسع ليشمل بقية أنحاء المملكة[١٣٥]. وقد رأيناه آنفاً في جدة. تُظهر تراجمُ العلماء السعوديين أن بعضهم كان يرئس تلك الهيئات في الحجاز[١٣٦]،

---

(١٣٤) انظر تقرير مُنشي إحسان الله المذكور أعلاه الهامش ١٣١، ورقة ١٩٧ب، الفقرة ٢، والذي أورد جزءاً منه حبيب. لم أجد نقاشاً كثيراً حول الأمر بالمعروف في **أم القرى** خلال هذه الفترة. في خطبة ذُكرت عام ١٣٥٠/ ١٩٣١ يؤكد ابن سعود لأهالي مكة أهمية تلك الفريضة ويطلب مساعدتهم على القيام بها، فأهل مكة أدرى بشعابها كما يقول المثل، انظر: **أم القرى**، العدد ٣٣٨، ١٨ محرم ١٣٥٠/ ١٩٣١، ص ١ج.

(١٣٥) يقول غولدرب إن نظام الهيئات نُشر إلى مدن الحجاز في ظرف بضعة أشهر من إنشائه، لكن من دون تقديم قرائن تشهد بذلك. انظر: Goldrup, «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of a Wahhabi Society,» p. 409.

في محل آخر يستشهد بوثيقة تبين أن الهيئة كانت توجد في المدينة في ربيع الثاني ١٣٤٦/ ١٩٢٧ حيث يورد: حافظ وهبة، **خمسون عاماً في جزيرة العرب** (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٠)، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١. يذكر كذلك ما جاء في تقرير ظهر بعد ذلك التاريخ بحوالى عام في **أم القرى**، العدد ١٩١، ١٢ ربيع الأول ١٣٤٧/ ١٩٢٨). يشير هذا التقرير بوجه عام إلى الهيئات التي كان الملك قد أصدر مرسوماً بإنشائها في عموم البلدان الحجازية، مشيداً بأعمالها لكن مناقشاً في الوقت نفسه خططاً لإصلاحها؛ ثم يذكر واحدة في جدة. يضيف تقرير للقنصلية البريطانية أن رئيس تلك الهيئة «شاب مشهور بانحلال أخلاقه» (E 4770/484/91, report of Stonehewer-Bird dated 31 August 1928, f. 178, para. 8)

أشار إلى حالة سابقة من تعيين رجل غير مناسب لتلك الوظيفة، في: Mark J. R. Sedgwick, «Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz, 1925-40,» *Die Welt des Islams*, vol. 37 (1997), p. 359.

هناك إشارة أخرى إلى هيئة جدة بعد ذلك ببضعة أشهر (**أم القرى**، العدد ٢١٤، ٢١ شعبان ١٣٤٧/ ١٩٢٩، ص ٢ب). في السنة نفسها يذكر مظهر أن الهيئة (بصيغة المفرد) أُنشئت في كامل الحجاز، انظر: مظهر، **مرشد الحج**، ص ٤٧، السطر ٧. قول غولدرب إن مديرية أُنشئت في الرياض قبيل صيف ١٣٤٨/ ١٩٢٩ للإشراف على كل الهيئات في المملكة، انظر: Goldrup, «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of a Wahhabi Society,» p. 409 f.

لكن مصدره ـ وهو التقرير الذي ظهر في **أم القرى** (العدد ٢٤١، ٢٦ صفر ١٣٤٨/ ١٩٢٩، ١ب) ـ لا يفيد ذلك؛ وإنما يشهد فقط بإقامة منظمة رسمية للقيام بالفريضة في الرياض نفسها (وإن لم يستخدم كلمة «هيئة») ويشير بالعبارة نفسها إلى ذلك النوع من النشاط في كل أنحاء المملكة. قابل قول كتاب السيَر السعوديين أن عمر بن حسن عُين على رأس هيئة (أو هيئات؟) نجد في ١٣٤٥/ ١٩٢٦ت، انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٧، السطر ٢٠؛ آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون**، ص ٧٤٢، السطر ٢٣، مع إضافة المنطقة الشرقية). بحسب نلينو الذي قضى أسابيع عدة في جدة في ١٣٥٦ ـ ١٣٥٧/ ١٩٣٨، كانت توجد هيئات في كل مدن المملكة، انظر: Nallino, ed., *Raccolta di scritti editi e inediti*, p. 100.

(١٣٦) آل الشيخ، المصدر نفسه، ص ٤١٥ و٥١٤، وآل بسام، المصدر نفسه، ص ٩١، العدد ٧، وص ٥٩٠، العددان ٥ و٩.

وتبين كذلك أن منهم من قُلد ذلك المنصب في نجد والأحساء[١٣٧]، كان عمر بن حسن (ت ١٣٩٥/ ١٩٧٥) مثلاً، يحمل حوالى عام (١٣٩٤/ ١٩٧٤ت) لقب «المدير العام لهيئات النهي عن المنكر في نجد والمنطقة الشرقية وخط أنبوب النفط (تابلاين)»[١٣٨]. لوحظ كذلك تطور باتجاه مزيد من المركزية، إذ إنه حتى عام (١٣٩٦/ ١٩٧٦)، كانت توجد دائرتان مستقلتان، واحدة في الحجاز والأخرى في نجد[١٣٩]، فدُمجتا في مؤسسة واحدة، على رأسها مدير عام برتبة وزير[١٤٠]. ويبدو كذلك أنها لم تبق محصورة في المدن، إذ نسمع عن وجود هيئة في قرية تقع جنوب الحجاز، يبلغ عدد سكانها ١٦٠٠ نسمة[١٤١].

إن استمرارية الهيئة لافتة. وإذا كان المصري حافظ وهبه الذي لا ينحو تفكيره منحى دينياً، هو الذي ابتكرها، يمكن القول إنه لم يستن سنة حميدة[١٤٢]. فكما رأينا، لم تشتغل المؤسسة حقاً بوصفها واقية للصدمات بين تعصب النجديين وتساهل الحجازيين والحجيج. ولما أقيمت الهيئة في مكة أصلاً، كان عدد أعضائها المكيين ضعف عدد النجديين[١٤٣]، لكن ما لبث هذا التوازن أن تغير لما هبت عليه رياح من الشرق. ويدل بقاء النظام بعد انتهاء وجود الإخوان على دعم جهات أخرى له.

---

(١٣٧) آل الشيخ، المصدر نفسه، ص ٤٠٩، السطر ١٥، وانظر أعلاه الهامش ١٣٥. حول دور الهيئة في القطيف والأحساء في منع إظهار شعائر الشيعة، انظر: حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية**، ٢ ج (البقيع: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣)، ج ٢: **العهد السعودي ١٩١٣ ـ ١٩٩١**، ص ٣٩٨، و٤١٥ب، الهامش ٣٠ (أدين بهذه الإحالة ليتسحاق نقاش).

(١٣٨) آل الشيخ، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٨. توجد أغلبية الإشارات إلى هذا العمل هنا وفي الملاحظتين السابقتين لدى لاييش، انظر: Layish, «Ulama and Politics in Saudi Arabia,» p. 58, note 19 and 61, note 93.

(١٣٩) بحسب: إمام، **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة**، ص ١٣٥ و١٤٠ ـ ١٤٢.

(١٤٠) القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ص ٧٣١، السطر ٣ (استشهد بنص المرسوم الملكي وذكر تعيين مدير عام برتبة وزير لاحقاً). بحسب إمام أُعطي المدير العام رتبة وزير في ١٤٠٠/ ١٩٨٠. لكن الياسيني يُرجع ذلك ـ موافقاً القرني ـ إلى ١٣٩٦/ ١٩٧٦. انظر: Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, p. 70.

(١٤١) انظر: علياء شكري، **بعض ملامح التغير الاجتماعي الثقافي في الوطن العربي** (القاهرة: دار الجيل للطباعة، ١٩٧٩)، ص ٦٥ و٧٦ (لفت انتباهي إلى ذلك فرانك ستيوارت). انظر أيضاً: القرني، المصدر نفسه، ص ٧٣٩ و٧٦٠.

(١٤٢) يذكر تقرير للقنصلية البريطانية في ١٣٤٧/ ١٩٢٨ أن وهبه كان يعارض بقوة الهيئات (E 4956/484/91, report of Stonehewer-Bird dated 30 September 1928, f. 181, para. 4).

(١٤٣) انظر: **أم القرى**، العدد ٩١ (٣ ربيع الأول ١٣٤٥/ ١٩٢٦)، ص ٢ب.

كيف نفسر بقاءه؟ رأى فيه اتجاه ـ ربما تخلى عنه الباحثون أمام التطورات الحديثة ـ عملية وهص (خصاء) نتجت عن الدَّيْونة (التحول إلى ديوان حكومي). أشار البعض مثلاً إلى أن النظام كان ينزع إلى الانكماش بسبب تضييق مجال أنشطته وتقليص صلاحياته(١٤٤). وهي ظاهرة يمكن اعتبارها جانباً من ظاهرة عامة، هي تحول العلماء في الدولة السعودية الحديثة إلى موظفين حكوميين(١٤٥). يبدو، لأول وهلة، عدم ذكر المؤسسة إلا باقتضاب في الوثيقة الدستورية التي أصدرتها الحكومة السعودية في عام (١٤١٢/ ١٩٩٢) (بعنوان النظام الأساسي للحكم) متماشياً مع ذلك(١٤٦). لكن اتجاهاً آخر ـ يبدو اليوم غالباً ـ يرى أن النظام بحشد قوى التشدد التي كانت ستضمحل منذ أمد طويل في جو أقرب إلى العلمانية، في خندق منيع، قدّم لموجة الأصولية الإسلامية الصاعدة ركيزة مؤسساتية(١٤٧). يظل كلا التفسيرين من قبيل التخمين في غياب معلومات مفصلة عن سير النظام.

لكن عملين حديثين نسبياً يلقيان بعض الأضواء على أنشطة الهيئات. **أحدهما** كتاب وهابي عن النهي عن المنكر(١٤٨). تكمن أهميته بهذا الصدد في

---

(١٤٤) يشكو القرني من تغير دور الهيئات بدءاً من ثمانينيات القرن ١٤/ ستينيات القرن ٢٠ عما كان في الأصل، ويقدم قائمة طويلة بما كانت وظائفها في السابق، انظر: القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ص ٧٣٤ ـ ٧٣٥؛ يذكر أنه كانت لها في السابق سجونها الخاصة. انظر أيضاً: إمام، **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة**، ص ١٣٥ت؛ Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, p. 70, and Layish, «Ulama and Politics in Saudi Arabia,» pp. 53-55.

(١٤٥) Al-Yassini, Ibid., pp. 67 and 78.

لكن لم يقع كل العلماء في شباك تلك العملية، انظر: Layish, Ibid., p. 32.

(١٤٦) نُشرت هذه الوثيقة في: **الشرق الأوسط**، ٢/ ٣/ ١٩٩٢؛ أدين لصادق العزم بإطلاعي على نسخة منها. جاءت الإشارة إلى الأمر بالمعروف في البند ٢٣. انظر: F. Gregory Gause III, *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States* (New York: Council on Foreign Relations Press, 1994), p. 96, 106 and 111.

(١٤٧) Chris Hedges, «Everywhere in Saudi Arabia, Islam is Watching,» *New York Times*, 6/1/1993, p. A4.

في هذا السياق نسمع بتذبذب في مستوى نشاط الهيئات يذكر بالذي ميزه في بداياتها. تجد تحليلاً لذلك التذبذب في المقال الذي لم يُذكر اسم كاتبه، انظر: «فخ منصوب وتصفية دموية قادمة،» **الجزيرة العربية**، العدد ١٣ (شباط/ فبراير ١٩٩٢)، وهي مجلة شهرية كانت تنشرها المعارضة الشيعية في لندن؛ أدين ليتسحاق نقاش بإرسال نسخة من المقالة إلي.

(١٤٨) خالد بن عثمان السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٧٥، ١٩١، ٢٧٤ و٣٤٢. لفت نظري إلى هذا الكتاب برنارد هيكل =

أنه يجمع استشهادات مقتطفة من فتاوى أجاب بها محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت ١٣٨٩/ ١٩٦٩)[١٤٩]. وما يلفت فيها بوجه خاص، من دون أن يثير الاستغراب، هو الموقف المناهض الذي أثارته أنشطة الهيئات. مثلاً، سمح قاض مكي لرجل اتهمته بالسكر بالطعن في شهادة أعضاء الهيئة، ولا يتردد محمد بن إبراهيم في تخطئة القاضي[١٥٠]*. وحيث أظهر أعضاء الهيئات حماسة مفرطة في القيام بوظيفتهم، أشار بالتسامح معهم، فإن لهم أعداء بين أهل الفساد سيشجعهم التعامل بشدة مع تلك الهنات. وحيث يخالف تصرف بعض الأعضاء آداب الاحتساب، لا ينبغي إعفاؤهم من مهامهم إلا إن أمكن تعويضهم بآخرين أفضل منهم في التعامل مع الناس[١٥١]. تتضمن مخالفة خطيرة في السلوك الجنسي في حالة رجل من جدة، حيث اختفى المخبِر الرئيس تاركاً ثلاثة شهود من أعضاء الهيئة، يقعون تحت طائلة حد القذف، فوجد لهم إبراهيم مخرجاً بفضل ثغرة في التشريع، بحجة أن تنفيذ الحد فيهم يُنقص قدرتهم على القيام بمهماتهم[١٥٢]*. لا تقدم إلينا أجوبته الكثير في ما عدا ذلك. يخبرنا بمنكر جديد[١٥٣] شغل هيئة زلفي: اعتاد بعض الشبان الخروج ليلاً إلى البرية على دراجاتهم النارية[١٥٤]*. يؤكد جواب يتعلق بتنظيم

= وهاري بون؛ وأرسلت نوريت تسفرير إلي نسخة منه. لم تقدم أي معلومات عن الكاتب، لكن واضح أنه يمثل التقليد الوهابي المحافظ. يستخدم عديداً من المصادر السنية، لكنه يستشهد بالمصادر الحنبلية أكثر من سواها؛ مثلاً يحيل إلى ابن مفلح (ت ٧٦٣/ ١٣٦٢) والبهوتي (ت ١٠٥١/ ١٦٤١). وله ميل خاص إلى المصادر الوهابية. مثلاً يذكر ابن عبد الوهاب نفسه، مستشهداً بمقطعين من رسالتين له، ويشير مرات عدة إلى مجموعة ابن القاسم الدرر السنية. كذلك لا يخطر على بال غير حنبلي أن يستشهد برسائل حمد بن عتيق؛ حول حمد بن عتيق انظر أعلاه الهامش ٨٩. وكما سنرى أحد مصادره المفضلة فتاوى محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وهو عالم وهابي محافظ. من جهة أخرى لا يبدو المؤلف قريباً من آل سعود؛ فهو لا يذكر الملكية أبداً، وقد نشر كتابه بلندن. إجمالاً يبدو كتابه بلا طعم مميز وإشارتاه إلى الهيئات في موضعين آخرين مؤيدتين لنشاطها لكن لا تسترعيان الاهتمام.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤١، ٣١٩ و٣٤٥ ـ ٣٤٧. لم أعثر على الكتاب الذي استمد منه السبت تلك الاستشهادات؛ يبدو أنه مجموعة من فتاوى ابن إبراهيم في ١٢ جزءاً على الأقل. كان محمد بن إبراهيم، حفيدُ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن، مفتيَ الديار السعودية، ويشرف على جهاز القضاء في المملكة. انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ١٦٩، السطر ٤.

(١٥٠) السبت، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٦ وهو لا يرى منح تلك الحصانة للشرطة.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٣٧، السطر ١٠.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٠، السطر ٤.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٠، السطر ١٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩، السطر ١٣.

الهيئات، أنه يجب تقسيمها إلى ثلاث فرق: **واحدة** تجوب الأسواق والشوارع وتحبس مرتكبي المخالفات (لكن من دون ضرب)، **وأخرى** مختصة بالجوانب القضائية، و**الثالثة** مكلفة بتنفيذ العقوبات[١٥٥]. وليس هناك ما يشير إلى أن تقسيم العمل المذكور طُبق فعلاً.

إن العمل الحديث **الثاني** الذي يمدنا ببعض التفاصيل الملموسة عن أنشطة الهيئات هو كتاب ضخم عن الحسبة في الإسلام، ألّفه علي بن حسن القرني، وضمّنه دراسة لنظام الهيئة السعودية من وجهة نظر مؤيدة[١٥٦]. يخصص فيها صفحات لكيفية سيرها الحالية[١٥٧]، ويقدم بوجه خاص، معلومات عن المخالفات التي عثرت عليها الهيئة بالرياض في عام (١٤٠٤/ ١٩٨٤)، إحداها الشذوذ الجنسي. كان المخالفون في حالةٍ فيليبينيين، وفي أخرى سريلانكياً وبريطانياً، ولم يُذكر سعوديون. لكن سعوديَّيْن ضُبطا يرشان عطر كولونيا على فتيان بنحو مريب. وكان آخر يبيع عرَقاً مع يمنيَّيْن، وقد ضُبطت عندهم ٢٥٥٥ من حبوب محظورة. وضُبطت على أربعة يمنيين ٣٧٧٣ من حبوب سكونال. وعُثر على شاب سعودي في حالة غير طبيعية، فتبين أنه كان يتناول طلاء. وعلمت الهيئة بمجموعة سعوديين ويمنيين تصنع مسكرات، فداهمت المعمل وأتلفته[١٥٨]. يتبين إذاً أن مشهد المنكرات بالرياض في عام ١٤٠٤/ ١٩٨٤، لم يكن يخلو من التنوع وتعدد الجنسيات*.

كما يُتوقع، لا توجد قرائن كثيرة على ممارسة النهي عن المنكر خارج هذا الإطار الرسمي[١٥٩]. والاستثناء اللافت هو عبد الله القرعاوي (ت ١٣٨٩/ ١٩٦٩)، من عنيزة، وهو من تلاميذ محمد بن إبراهيم. يصف

---

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥، السطر ١٦.

(١٥٦) القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ص ٧٢١ - ٧٧١.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٣٥ - ٧٥١، ٧٧١ و٨٦٥ - ٨٧٧. اطلع القرني على وثائق وملفات، وقابل مسؤولاً كبيراً في المنظمة عام ١٤١٠/ ١٩٩٠، وأتيح له مراقبة أنشطة هيئة الرياض في السنة نفسها وطرح أسئلة ذات طابع قانونية حول المؤسسة على عبد العزيز بن باز (ت ١٤٢٠/ ١٩٩٩). كما يُتوقع، يتخذ المواقف المناسبة حول كل المسائل؛ مثلاً يود أن يرى للهيئات سجونها الخاصة. يبدو أن كتابه أتى من أطروحة قدمها لنيل الدكتوراه من جامعة المدينة.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٤٤، السطر ٢. صوديوم سيكونال هو مخدر مزيل للألم.

(١٥٩) وُصف عالم من حائل توفي في ١٣٩١/ ١٩٧١ بالنحو التقليدي بأنه كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر. انظر: آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، ص ٤٢٧، السطر ١٠.

أحد كتاب ترجمته، تلقى عليه تعليمه الأساسي، أنشطة معلمه في المدينة. كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، يصدع بالحق ولا تأخذه في الله لومة لائم، وكان يتجول في شوارع عنيزة وأسواقها من أجل هذه الغاية، فلا يرى متخلفاً عن الجماعة في المسجد أو امرأة لابسة شيئاً من زينتها إلا علاه بعصاه وزجره بلسانه، وليس ثمة ما يوحي بأنه كان يفعل ذلك بتكليف رسمي(١٦٠). ويصور كاتب آخر، روى سيرته، كيف نظّم في أعوام ما بعد (١٣٥٨/١٩٤٠) حملة واسعة (وبموافقة السلطات) لنشر التعليم في أقصى جنوب غرب المملكة. ويروي كيف كان في عام (١٣٦٧/١٩٤٨) يأخذ مساء كل خميس الكبار من تلاميذه في زيارة إلى القبائل للوعظ والتعليم والنهي عن المنكر، فكان يشرف على جهود تلاميذه، ويبين لهم كيف تؤدى الفريضة بالوجه الصحيح(١٦١)، لكن القرعاوي كان، على ما يبدو، شخصية غير عادية*.

خلاصـــة

عنى توسع جهاز الدولة الحديثة وزحف الديْونة في الجزيرة العربية كما في الهلال الخصيب نهاية تاريخ الحنابلة، كما عرفناه في هذه الدراسة. لكن حيث ألغت بالفعل الدولة العثمانية الإصلاحية والدول التي حلت محلها دور الحنابلة التقليدي، إما بدمجهم في صلبها باعتبارهم أفراداً وإما بتنحيتهم جانباً، فقد حافظ صعود الدولة الحديثة على ذلك الدور بوصفه نوعاً من المستحاثات المتكلسة، واتخذته السلطة بهرجاً وجزءاً من سلك موظفيها، وإن لم يكن دوماً طيعاً سلس القياد.

لم تأت هذه التطورات جزافاً. ويعكس ما حدث في الهلال الخصيب جزئياً وضع الحنابلة في المنطقة منذ سقوط الخلافة العباسية. كانوا أقلية غير منسجمة حقاً ـ بل ومتنافرة أحياناً ـ مع السلطة السياسية. أما التطور الذي شهدته الجزيرة العربية، فقد انبنى على ضرب من المفارقات: بروز دولة

---

(١٦٠) آل بسام، **علماء نجد خلال ستة قرون**، ص ٦٣١، السطر ٢٠.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٦٣٢، السطر ٤، وآل الشيخ، المصدر نفسه، ص ٤٢٣، السطر ١٣. حول العلاقة الوثيقة بين تعليم الدين والأمر بالمعروف، انظر: Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, p. 133f.

حنبلية في مجتمع يسيطر فيه المذهب الحنبلي، دولة أعطاها ذلك المذهب كما صاغه ابن تيمية مبرر وجودها[١٦٢].

والحق، إن التقليد المأثور عن ابن حنبل انتهى في شبه الجزيرة العربية، كما في بلاد الهلال الخصيب. وقد لا نجد ما يصوّر ذلك بنحو أشد مضاضة من تحول النهي عن المنكر المبني عنده على نظرة تتحامى السياسة، وتركز على الفرد، إلى وظيفة حكومية تضطلع بها مجموعة من الهيئات برئاسة مدير عام برتبة وزير! وليس راجحاً أن تنقص المفارقة الممضة التي يمثلها هذا التطور لو اكتسب هذا النظام قوة جديدة بثورة أصولية[١٦٣].

---

(١٦٢) يجدر بالذكر أن العلماء السعوديين التقليديين لم يستشهدوا بآراء ابن حنبل نفسه حول القضايا التي عرضناها في هذا الفصل. (أدين بهذه الملاحظة إلى سؤال ألقاه علي نمرود هورفيتز).

(١٦٣) ماذا يمكن أن يشبه إصلاح أصولي للهيئات؟ لسوء الحظ نجد أن المقال الذي كتبه حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جهيمان العتيبي (ت ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، رئيس الجماعة التي اعتصمت بالحرم المكي في ١٤٠٠/ ١٩٧٩، مجرد تلخيص لكتاب ابن تيمية في الموضوع كما يقول هو نفسه. انظر: رفعت سيد أحمد، **رسائل جهيمان العتيبي: قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ص ٣٤٩ ـ ٣٨٥. حتى مادة المقدمة لا تحوي شيئاً يسترعي الاهتمام حول المشهد المعاصر.

القسم الثالث

المعتزلة والشيعة



الفصل التاسع

المعتزلـــة

إذا كان الفكر الحنبلي يميل إلى الخاص والواقع الملموس، فالفكر المعتزلي يميل إلى العام والمجرد، وهو ما دفع المعتزلة ثمنه في النهاية. وأياً كان الأمر في الفترة المبكرة من تاريخ الاعتزال، فقد بدأ يتضح مع بداية القرن ٤/ ١٠ أن الاعتزال لا يصلح لتوجيه المسلم في سلوكه، فصار يشكل بالأحرى عنصراً في تركيبة فكرية، هو تقليد التفكير النظري المجرد الذي أمكن توليفه مع انتماءات أخرى، فغدا ممكناً بالنسبة إلى مفكر أن يكون حنفياً معتزلياً أو زيدياً معتزلياً أو إمامياً معتزلياً، وحتى يهودياً معتزلياً. لقد صار الاعتزال في هذه الصيغ المتنوعة من الملاقحة، يمثل أكثر فأكثر اتجاهاً فكرياً هو بين مذهب متكامل وأسلوب في معالجة القضايا، بلغ من الجاذبية ما اضطر حتى الحنابلة إلى استخدامه.

هكذا صار الاعتزال بالتدريج تقليداً غير متصل بقاعدة اجتماعية وسياسية معينة. وكان من نتائج ذلك صعوبة التوفق إلى ربط نظريات المعتزلة التقليدية بالواقع التاريخي الذي ازدهرت فيه. لذا، فلن أحاول أن أكرر معهم ما فعلت مع الحنابلة ـ وسأعالجها باعتبارها اتجاهاً في التاريخ الفكري حصراً. سنجد نقاطاً، يمكن بصددها ربط التاريخ الفكري بالواقع المادي، لكنها قليلة ومتباعدة. وقد يخالجنا الأمل في أن يكون الوضع مختلفاً في الفترة المبكرة من الاعتزال، لكننا مع الأسف، لا نعرف عن آراء رواده حول النهي عن المنكر سوى نزر أقل من أن يتيح تقديم تحليل مقنع بهذا الشأن*.

يطرح التوليف بين تقاليد دينية كانت متمايزة في الأصل داخل المذاهب

الكبرى، للفترة الكلاسيكية، مشكلة تنظيمية بالنسبة إلى هذا البحث. إن خطتي في هذا القسم من الكتاب هي التالية: سأهتم في هذا الفصل أساساً بمذهب المعتزلة ذاته. وبعد عرض القليل الذي نعرفه عن أفكار المعتزلة الأوائل حول النهي عن المنكر، سأناقش بشيء من التفصيل نظريات القرن ٤/ ١٠ وما بعده، والتي نملك عن بعضها معلومات جيدة نسبياً. لن أهتم فيه مبدئياً، بالصنف الزيدي أو الإمامي من الاعتزال، فكلاهما مذهب قائم الذات مستقل، وله خصوصياته، لكن قد أجتاز من حين إلى آخر عملياً الحدود بينه وبينهما، وسأخصص الفصلين اللاحقين للزيدية والإمامية. وسأبدأ في كلتا الحالين، بتقديم فكر الفرقة قبل تأثره بالاعتزال، ثم أعرض تاريخ التقليد المعتزلي فيها.

أولاً: الاعتزال في الفترة المبكرة

إذا اعتبرنا أن مؤسسي مذهب المعتزلة هما البصريان: واصل بن عطاء (ت ١٣١/٧٤٨ت) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤/ ٧٦١)، فإن أصوله تعود إذاً إلى بداية القرن ٢/ ٨. غير أن أول معتزلي قدم عرضاً منهجياً ومستفيضاً للنهي عن المنكر ـ هو الزيدي مانكديم (ت ٤٢٥/ ١٠٣٤) ـ عاش بعدهما بحوالى ٣ قرون في شمال إيران. ويعني هذا أن المادة المتوافرة لنا عن القرون الثلاثة الأولى من الحركة متفرقة أو مقتضبة في أفضل الأحوال. لكنها تثير مسائل على قدر من الأهمية.

إن النهي عن المنكر، كما هو معروف، أحد الأصول الخمسة لمذهب المعتزلة. لكن ليس هناك اتفاق بين الباحثين في عصرنا على قدم هذه الخمسية[1]. بيد أن التحفظ على قدمها لا يدفعنا إلى الشك في أن النهي عن المنكر أحد تعاليم المعتزلة منذ البداية. ويستبعد ألا يكون كذلك، بسبب أهميته البارزة في القرآن والتفكير الإسلامي، في طوره المبكر بوجه عام*. إن ما يعوزنا هو شهادة دقيقة على تصور الفريضة في عصر واصل وعمرو. أمكن

(١) قابل حكم مادلنغ الإيجابي برأي فان إس المتشكك. انظر: Wilfred Madelung. *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim* (Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965), p. 7; Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2. p. 273, et *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme* (Paris: Geuthner, 1984), p. 56.

استشفافه من نشرهم دعاة في الفترة المبكرة من تاريخهم[٢]، وتؤيده قصيدة لصفوان الأنصاري (ز أواخر القرن ق ٢/٨) ذكر فيها إرسال واصل دعاة[٣]، كذلك قرن باحثون الاعتزال بحركات الاستقلال المحلية[٤]. وأهم من ذلك ربطه بالخروج على الإمام الجائر[٥]. يقبل العقل القول القديم[٦]، ويتماشى مع ما ذكرت بعض المصادر عن عمرو بن عبيد. فقد نقلت (مثلاً) قوله في (بعض) المحدثين: «هؤلاء الحشو آفة الدين: هم الذين صدوا الناس عن القيام بالقسط والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٧]؛ هناك أيضاً ما تناقله المحدثون الكوفيون عن رسالة كتبها إلى الكوفي ابن شبرمة (ت ١٤٤/ ٧٦١ت)، يحضه فيها على النهي عن المنكر أو ينكر عليه قعوده عنه، وقد يحمل رد ابن شبرمة عليه معنى في هذا الباب، فقد قال إنه لا يجوز في الأمر بالمعروف سلّ السيف

---

(٢) المصادر نفسها، ص ١٦؛ ج ٢، ٣٨٧، و٥ ١٢ على التوالي.

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبين**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الجاحظ؛ ٢، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠)، ص ٢٦، السطر ٨، ذكره: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 382-387.

قُرن الأمر بالمعروف في البيت نفسه بـ «إحصان دين الله من كل كافر». أول من ذكر هذه القصيدة هو: H. S. Nyberg, *Encyclopedia of Islam* (Leiden; London: Brill, 1913-1938), article «Mu'tazila,» cols. 789a-790a.

وترجمها: W. M. Watt, «Was Wasil a Kharijite?,» in: Richard Gramlich, ed., *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier z. 60 Geburtstag* (Wiesbaden: Steiner, 1974), p. 310f.

(٤) Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilism,* pp. 103, 123 and 127.

(٥) Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 16-18; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* ([Edinburgh]: University Press, [1973]), pp. 212 and 231, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 390 and vol. 4, pp. 675 and 704.

(٦) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، حققه صلاح الدين المنجد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٤)، ص ٢٠، السطر ٨، وأبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **الكامل**، حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ كمبردج وبرلين وليم رايت (ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ ـ ١٨٩٣])، ص ٥٦١، السطر٣.

(٧) الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص ٢٤٢، السطر ١٦. ذكره: Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 287, and *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*, p. 123, note 5.

وقال عمرو بن عبيد: لا نعلم عملاً من أعمال البشر أفضل من القيام بالقسط يُقتل عليه، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، صححه ورتبه وعلق حواشيه أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير، ١٠ ج (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣)، ج ٢، =

على الإمام[8]. لم تذكر المصادر بوضوح موقفاً لعمرو من مسألة الخروج، وليست إشارة ابن شبرمة سوى شهادة غير مباشرة عنه*.

إذا وصلنا إلى أواخر القرن ٢/٨ وأوائل ٣/٩ وجدنا تقارير، يمكن الوثوق بها، تذكر أن بعض المعتزلة كتبوا حول موضوعنا، هم أبو بكر الأصم (ت ٢٠٠/ ٨١٥ ت)[9] وجعفر بن مبشر (ت ٢٣٤/٨٤٨ ت)[10]، وضمنياً هشام الفُوَطي (ت ت ٢٣٠/ ٨٤٤) في كتابه **الأصول الخمسة**[11]. وهناك تقارير أخرى من النوع نفسه، لكنها متأخرة ولا يوثق بها[12]. مع ذلك، لا نعلم شيئاً تقريباً عن آراء المعتزلة الحقيقية (حول المسألة) في هذه الفترة. أخبرنا الأشعري (ت ٣٢٤/ ٩٣٥ت) كاتب **المقالات** أن الأصم خالف جمهور المعتزلة الذين أجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان

= ص ٤٢٢، السطر ١٨ (في تفسير الآية ٣: ٢١)، على الرغم من غياب عبارة «الأمر بالمعروف» هنا، هذا سياق يذكره فيه الطوسي، (انظر أدناه الهامش ٣٦). استشهد أيضاً بهذا القول الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤/ ١١٠١) في تفسيره للآية ٣: ٢١. انظر: عدنان زرزور، **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ١٩٥، السطر ٤، [كذلك الجصاص]. حول عبارة «القيام بالقسط» انظر: (ق ٤: ١٣٥).

(٨) انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامشان، ٤٤، و٢٢٦. أشار إلى دعوة عمرو تلك فان إس في: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, pp. 286 and 390.

(٩) J. W. Fuck, «Some Hitherto Unpublished Texts on the mu'tazilite Movement from Ibn Al-Nadim's Kitab-al-Fihrist,» in: S. M. Abdullah, ed., *Professor Muhammad Shafi' Presentation volume* (Lahore: [n. pb.], 1955), p. 68.8,

ذُكر في: *Encyclopedia of Islam*, supplement, article «Asamm,» p. 89a (J. van Ess)

(١٠) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن الخياط، **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، نقله إلى الفرنسية ألبير نصري نادر، بحوث ودراسات؛ ٦ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧)، ص ٦٣، السطر ١٤؛ Fuck, Ibid., p. 64.10, and Ess, Ibid., vol. 6, p. 274, no. 8.

(١١) Fuck, Ibid., p. 69 (*Kitab usul al-Khams*), and Ess, Ibid., vol. 6, p. 222, no. 1.

(١٢) لا يبدو القول إن أبا الهذيل (ت ٢٢٧/ ٨٤١ت) كتب في «الأصول الخمسة». انظر: D. Gimaret, «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs,» *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), p. 68, note 1

وكذلك في الأمر بالمعروف قوي الاحتمال، انظر: Ess: *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*, p. 56, et *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 3, p. 223.

مستبعداً كذلك أن يكون جعفر بن حرب (ت ٢٣٦/ ٨٥٠ت) قد كتب في الأصول الخمسة، انظر: W. Madelung, «Frühe mutazilitische Häresiographie: Das Kitab al-Usul des Gafar bin Harb?,» *Der Islam*, vol. 57 (1980), p. 227.

والقدرة باللسان، واليد والسيف، كيف قدروا على ذلك[١٣]، بيد أنه لم يحدد في ماذا خالفهم[١٤]، لكن لا بد أنه يرتبط بمقالته «كتاب الرد على من قال بالسيف»[١٥]. يمكننا أن نقابل تحفظه على السيف بموقف سهل بن سلامة الذي كان في عام ٢٠١/٨١٧ مستعداً لقتال من خالف ما دعا إليه، سلطاناً كان أم عامياً، قياماً بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٦]*.

إن معلوماتنا عن أواخر القرن ٣/٩ وأوائل ٤/١٠ أفضل قليلاً. يقدم أول مؤلف محفوظ في الاعتزال ـ هو كتاب الخياط (ت ت ٣٠٠/٩١٢) في الرد (على الرافضة)[١٧] تعريفاً للمذهب، قوامه إقرار الأصول الخمسة التي منها (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ويأتي ـ كما في عروض العصر الكلاسيكي ـ في المرتبة الخامسة من القائمة[١٨]. ويأتي من الفترة نفسها تقريباً أقدم عرض لآراء المعتزلة في النهي عن المنكر لأحد كتّاب المقالات،

---

(١٣) Abul Hasan al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, edited by H. Ritter (Wiesbaden: [n. pb.], 1963), p. 278.7

ترجم المقطعَ: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 5, p. 198, no. 13.

(١٤) بحسب ابن حزم كان يرى أن الأمر بالمعروف لا يكون بالفعل (بما في ذلك استخدام السلاح). انظر: أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١، السطر ١٠، ترجم المقطعَ: Ess, Ibid., vol. 5, p. 198, no. 14, and article «Asamm,» p. 89a (J. van Ess).

حيث يبدو قوله إن الأصم ربما بنى رأيه على تأويل للآية ٣: ١٠٤ بلا أساس. لكن عرض ابن حزم يقدم موقف الأصم مع طيف واسع من الأفكار الموادعة (من ابن حنبل إلى الرافضة ـ مع الخطأ في عرض موقف كليهما) ما يمنع أن نعطيه أهمية كبيرة.

(١٥) حول «كتاب الرد على من قال بالسيف»، انظر: Fuck, «Some Hitherto Unpublished Texts on the mu'tazilite Movement from Ibn Al-Nadim's Kitab-al-Fihrist,» p. 68.13, and Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam,* vol. 2, p. 409 and vol. 5, p. 193, no. 15.

كما لاحظ فان إس، أجاز الأصم السيف في محاربة أهل البغي مع إمام عدل اجتمع عليه المسلمون، حيث استشهد بقول الأشعري في: Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, p. 451.12.

انظر أيضاً: أدناه الهامش ٦٣.

(١٦) انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامشان ١٧٣ و١٩٢.

(١٧) انظر: Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme*, p. 6f, et *Encyclopedia of Islam*, article «Al-Khayyat,» by (J. van Ess).

(١٨) ابن الخياط، **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، ص ٩٣. استشهد به: Ess, Ibid., p. 56, note 4.

هو ما كتب الأشعري ـ المنشق عنهم ـ حول الأصم كما تقدم*. وهو يقدم أيضاً قائمة «الأصول الخمسة»[١٩]. يعطي المسعودي الذي ربما كان هو نفسه معتزلياً ـ وربما لم يكن[٢٠]* ـ خلاصة ما ذهبوا إليه: إن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) على سائر المؤمنين واجب على بحسب استطاعتهم في ذلك، بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[٢١]. يعدد هو الآخر الأصول الخمسة ويعرف الاعتزال بإقرارها مجتمعة[٢٢]. وصلتنا أيضاً آراء حول مسائل تفصيلية منسوبة إلى أبي القاسم البلخي المشهور بالكعبي (ت ٣١٩/ ٩٣١). قال مثلاً: إنما يجوز حمل السلاح لسائر الناس إذا لم يكن إمام ولا من نصبه، فأما مع وجوده، فلا ينبغي لأحد ذلك إلا عند الضرورة[٢٣]. وما يجعل رأيه جديراً بالاهتمام أنه من معتزلة بغداد[٢٤] ـ مقابلة مع البصريين ـ نظراً إلى ضعف نسبة تمثيل ذلك الفرع في ما بقي لنا عن المعتزلة.

إن أشهر عالميْن معروفين بين معتزلة هذه الفترة، هما الجبائيان أبو علي (ت ٣٠٣/ ٩١٦) وابنه أبو هاشم (ت ٣٢١/ ٩٣٣)، من البصريين. ولا نملك، حتى عنهما، سوى إشارات متفرقة في كتابات لاحقة. يعرض مانكديم وكتّاب آخرون آراءهما حول مسألتين مهمتين. **الأولى** هي مصدر وجوب الأمر

---

(١٩) Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, p. 278, 451 and 466.

حيث يختم مسحه لأقوال المعتزلة. في الجزء المتأخر من كتابه حيث يعرض أفكار الفرق بحسب المسائل، لا يقدم في عرض الأمر بالمعروف إلا الآراء الموادعة التي لا تجيز السيف ولا يذكر المعتزلة؛ لكنه يصنفهم ضمن القائلين بالسيف بوجه عام ويعرض الشروط التي يجيزون بها الخروج على أئمة الجور.

(٢٠) انظر: Ahmad M. H. Shboul, *Al-Masudi and his World: A Muslim Humanist and his Interest in Non-Muslims* (London: Ithaca Press, 1979), p. 38f.

(٢١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بيلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ ـ ١١، ٧ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٤)، ج ٤، ص ٥٩، الفقرة ٢٢٥٦. يضيف أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل الجهاد، إذ لا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٨، الفقرة ٢٢٥٤، و٦٠، الفقرة ٢٢٥٦.

(٢٣) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ٢٢، وحسين بن علي بن محمد الخزاعي المعروف بأبي الفتوح الرازي، **روض الجنان** (بالفارسية)، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: [د. ن.]، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧هـ. ش.)، ج ٣، ص ١٤١، السطر ١٦ (كلاهما في تفسير الآية ٣: ١٠٤). حول مسألة أخرى ذُكر اسمه بشأنها، انظر أدناه الهامش ٢٧.

(٢٤) انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Abul Qasem Kabi,» p. 361a. (J. van Ess).

بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث ذهب أبو علي إلى أنه يُعلم عقلاً وسمعاً، وقال أبو هاشم: بل لا يُعلم إلا سمعاً إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً، فيلحق قلبَه بذلك مضض وحرد، فيلزمه النهي عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس[٢٥]. يستفاد من استدلاله أن إيثار مصلحة الغير على مصلحة

(٢٥) ذلك ما يقول مثلاً مانكديم في تعليقه: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٥). (نُشر الكتاب بهذا العنوان: الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، انظر أدناه الهامش ٥٧)، ص ١٤٢، السطر ٣، (حيث يأخذ مانكديم برأي ابي هاشم باعتباره قول جمهور المعتزلة)، ص ٧٤٣، السطر ١١ (حيث يقدم دليلاً لأبي علي)، ص ٧٤٤ السطر ٨ (حيث يؤيد من جديد رأي أبي هاشم). يفترض المناكير التي يتعدى ضررها إلى الغير (انظر أدناه أنواع المناكير). لفت مادلنغ إلى الاختلاف. انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993f.

وتبين المراجع التالية كثرة الإشارات إليه في ما كُتب حول الاعتزال: الحاكم الجشمي (ت ١١٠١، ٤٩٤)، (Sharh Uyun al-Mas'ail, ms. Leiden, Or., no. 190), and (Al-Tahdhib fi tafsir al-Quran, ms. Milan, Ambrosonia, B 66, f. 66a.6)

حول هذا الكتاب ومخطوطاته انظر: Oscar Lofgren and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, fontes ambrosiani; 51 (Vicenza: N. Pozza, [1975-1995]), pp. 17 and 25 f

تفضل جيماريه بمدي بنسخة من تفسير الآيات ٣: ١٠٤ ـ ١١٠)؛ الفرزاذي (ازدهر أواخر القرن ٥/ ١١)، **تعليق شرح الأصول الخمسة** (مخطوط بصنعاء، الجامع الكبير، كلام ٧٣، ورقة ١٥٥أ، السطر ١). حول هذه الصورة، انظر: Daniel Gimaret, *Une Lecture mu'tazilite du Coran: Le Tafsir d'Abu Aili al-Djubbâ'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs* (Louvain: Paris: [s. n.], 1994), p. 16, no. 23.

أدين لأدريان ليتس بمراجعة الصورة وإعداد نسخة لي من المقطع ذي الصلة بالموضوع)؛ ابن الملاحمي (ت ٥٣٦/ ١١٤١)، **الفائق في أصول الدين**، مخطوط بصنعاء، الجامع الكبير، كلام ٥٣، ورقة٢٥٦ب س٦ (أدين لفيلفرد مادلنغ بمدي بنسخة من صورته المصغرة من هذا المخطوط)؛ الزمخشري (ت ٥٣٨/ ١١٤٤)، **المنهاج في أصول الدين**. انظر أيضاً: *Muazilite Creed of Az-Zamahsari (d. 538/1144): (al-Minhag fi usul ad-din)*, edited and translated by Sabine Schmidtke, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; Bd. LI, 4 (Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1997), p. 77.

(لفت انتباهي إليه إيتان كولبرغ؛ ترجمة الفصل عن الأمر بالمعروف؛ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١١؛ محمود بن الحسن الحمصي، **المنقذ من التقليد** (قم: [د. ن.]، ١٤١٢ ـ ١٤١٤)، ج ٢، ص ٢١١، السطر ٣؛ سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١/ ١٢٣٣)، في مقطع أوردناه أدناه الفصل ١٣، الهامش ٧٥؛ المحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين** (مخطوط ببرنستون، عربية، المجموعة الثالثة، العدد ٣٤٧، ص ٢٩٢، السطر ٤) رُقمت صفحات المخطوط لا أوراقه؛ حول هذا الكتاب، انظر: عبد الله محمد الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن** (صيدا؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ١١٧؛ أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن]، ١٩٥٩ ـ =

النفس لا ينبغي عقلاً (وإنما يأمر به الشرع في حالات معينة). والنقطة **الثانية** مسألة دقيقة: إن الأمر بالمندوب مندوب والأمر بالواجب واجب[٢٦]. جاء بهذا التقسيم أبو علي بحسب مانكديم، بينما أطلق المشايخ من السلف القول في الوجوب[٢٧]. تظهر آراء أخرى للجبائيين هنا وهناك في المصادر. مثلاً، تذكر مصادر زيدية من آراء أبي علي الفقهية اشتراط العلم الجازم بوجود منكر راهن قبل دخول بيوت الناس (لإزالته)[٢٨]. ونجد آراء أخرى له في كتب التفسير اللاحقة، مستمدة على الأرجح من تفسيره المفقود[٢٩]. نجد هنا

= ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣٠٧، السطر ١٧؛ محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠م])، ج ٣، ص ٢١، السطر ٣؛ المؤيد يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩/١٣٤٨ت)، **الشامل في حقائق الأدلة** (مخطوط ليدن، الشرق ٢٥٨٧، ورقة ١٨١ب، السطر٢٧، ورقة ١٨٢أ، السطر ٢٥ ورقة١٨٧ب، السطر ٦) حول هذا الكتاب انظر أدناه الهامش ١١٥؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، حققه وقدم له وأعده البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥)، ص ١٤٩، السطر ٨. انظر إشارات أخرى إلى رأي أبي علي في: موفق الشجري (النصف الأول من القرن ٥/ ١١)، **الإحاطة** (مخطوط ليدن، الشرق ٨٤٠٩، ورقة ١٣٥ب، السطر ٨). حول هذا الكاتب وكتابه انظر أدناه الفصل العاشر)؛ كذلك أدناه الهامش ٤٥ حول أبي طالب الناطق (ت ٤٢٤/ ١٠٣٢ت) والهامش ٣٠ حول التبريزي (ت ٥٤٨/ ١١٥٣).

(٢٦) حول هذه المسألة، انظر أدناه من عرض نظرية مانكديم (الواجب والنافلة).

(٢٧) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٦، السطر ١٠. انظر كذلك يحيى بن حمزة، **الشامل**، ورقة ١٨٣أ، السطر٢٢، حيث استشهد بالمغني لعبد الجبار. نسب ابن المرتضى ابتكار هذه الفكرة لأبي هاشم، **الدرر الفرائد**، في مختصر صارم الدين الحيي (مخطوط برلين، غلازر ٢٠٢، ورقة ٢٤٣أ، السطر ١٥). حول هذا المخطوط، انظر: W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin*, Die handschriften-verzeichnisse der Königlichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22 Bd., 10 vols. (Berlin: A. W. Schade's buchdr (L. Schade), 1887-1899), vol. 4, p. 310, no. 4910.

انظر أيضاً: ابن المرتضى، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، ص ١٤٩، السطر ١٢، مع قراءة «يزيد» مكان «يريد». ذكر الجشمي أن أبا القاسم البلخي [الكعبي] لم يستخدم هذا التمييز، بينما قال ابن المرتضى إنه أوجب الأمر بالمندوب في: **الدرر**، ورقة ٢٤٣أ، السطر ١٣.

(٢٨) عبد الله بن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٣٩)، ج ٤، ص ٥٨٧، السطر ٢. حول أبي علي الشبيهة الأخرى في المصادر الزيدية، انظر: موفق الشجري، **الإحاطة**، ورقة ١٤١أ، السطر ٩؛ علي بن الحسين بن الهادي (ازدهر أوائل القرن ٧/ ١٣)، **اللمع** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٤٩، ورقة ٢٢١أ، السطر ١١) حول هذا المخطوط، انظر: Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: Longmans and Co., 1894), p. 219f., no. 342.

(٢٩) حول هذا المؤلف، انظر: Gimaret, *Une Lecture mu'tazilite du Coran: Le Tafsir d'Abu Aili al-Djubbâ'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*.

مجدداً الخلاف بينه وبين أبي هاشم حول مصدر الوجوب[٣٠]. وقد نُسب إليه القول إن القوم الذين ذكرت الآية (٧: ١٦٤) أنهم لم يروا فائدة من نهي المعتدين في السبت[٣١]، أخذوا ذلك الموقف بعد الإياس منهم، فهم إذاً مع الذين نجاهم الله[٣٢]. كذلك ـ والمسألة أهم ـ نُسب إليه القول إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فرض الأعيان، لا يسقط بقيام البعض عن الباقين[٣٣]*. لكن لم يُحفظ كتابه في النهي عن المنكر الذي كان سيعطينا صورة متكاملة عن آرائه[٣٤]*.

وتتوافر لنا، بالنسبة إلى أواسط وأواخر القرن ٤/ ١٠، آراء للمفسر الرمّاني (ت ٣٨٤/ ٩٩٤)، والوزير البويهي الشهير الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥/ ٩٩٥) من المصدر الأصلي. إن الرماني هو من معتزلة بغداد كأبي القاسم البلخي[٣٥]. ويستدل بالآية (٣: ٢١)، وبالحديث الذي رواه الحسن «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر يُقتل عليها» على جواز إنكار المنكر مع خوف القتل[٣٦]. ونفهم آراءه حول بضعة أمور من تفسيره للآية (٣:

---

(٣٠) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١١، وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٤٨٤، السطر ٥ (كلاهما في تفسير الآية ٣: ١٠٤ وإن لم يذكرهما جيماريه بذلك الصدد).

(٣١) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهوامش ٦٩ ـ ٧١.

(٣٢) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٥، ص ١٦، السطر ١٨؛ الطبرسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣، و Gimaret, Ibid., p. 370.

لكن، وكما لاحظ جيماريه، ذكر التبريزي أن أبا علي وقف في مآل تلك الجماعة.

(٣٣) الطوسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٨، السطر١٤ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤، لم يورده جيماريه)؛ انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٧. ما يقول الطوسي هنا واضح بنحو كاف. إلا أن الزجاج الذي يقرنه بأبي علي في ما يتعلق بتأويل الحرف «من» في الآية ٣: ١٠٤ لا يثير مسألة طبيعة الفريضة، هل هي على الكفاية أم على الأعيان (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٦)؛ يوحي هذا بدوره بأنه لا يمكننا الوثوق تماماً بعرض الطوسي لرأي أبي علي. حول بقية تعاليق أبي علي على الآيات التي تتحدث عن الأمر بالمعروف انظر: Gimaret, Ibid., pp. 674 and 801.

(٣٤) D. Gimaret: «Matériaux pour une bibliographie des Gubba'i,» *Journal Asiatique*, no. 264 (1976), p. 283, note 8, and «Materiaux pour une bibliographie des Jubbai: Note complementaire,» in: Michael E. Marmura, ed., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), p. 32, note 8.

(٣٥) حول انتماء الرماني المذهبي، انظر: أحمد بن يحيى المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ١١٠ س١١، و *Encyclopedia of Islam*, article «Rummani,» p. 614 b. (J. Flanagan)

(٣٦) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٤٢٢، السطر ١٦؛ الطبرسي، **مجمع** =

١٠٤). يميل إلى القول بأن الوجوب يُعلم عقلاً (وسمعاً)[٣٧]، ويعتبر الأمر والنهي فرض كفاية[٣٨]، ويؤيد شهر السيف عند الضرورة[٣٩]. أما الصاحب ابن عباد الذي كان على صلة وثيقة بمعتزلة البصرة، فقد خلّف عرضين وجيزين، لعلّ أهم ما يلفت فيهما تأكيده الارتقاء في مراتب النهي عن المنكر، الذي قد يصل إلى أشد الإجراءات، حتى استخدام السيف. والشرط الوحيد الذي ذكره هو الإمكان أو الاستطاعة[٤٠].

يمكننا أن نختتم هذا العرض للقرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاعتزال بمذهب المعتزلي الشافعي الشهير عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥/ ١٠٢٥)، أحد أبرز ممثلي المدرسة البصرية. وعلى الرغم من حفظ عدد كبير من مؤلفاته، نجد بين التي نستطيع إسنادها إليه، من دون أدنى شك، واحداً فقط يتناول النهي عن المنكر[٤١]. يعالجه في مقطعين، يضم كل منهما بضعة

= **البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٢٣ السطر ٣١؛ انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٧٩، والفصل الأول الهامش ١٨ على التوالي.

(٣٧) الرماني، **تفسير القرآن** (مخطوط باريس، المكتبة الوطنية، قسم العربية ٦٥٢٣، ورقة ٦٢ب، السطر ٩) (نقل تفسيره جزئياً الطوسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١١). حول هذا المخطوط، انظر: Gimaret, *Une Lecture mu'tazilite du Coran: Le Tafsir d'Abu Aili al-Djubbâ'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs,* pp. 18 and 23.

أدين لأدريان لِيتس بمدي بنسخة من تفسير الآيات ٣: ١٠٤ ـ ١١٠.

(٣٨) الرماني، المصدر نفسه، ورقة ٦٢أ، السطر ١٤ وورقة ٦٢ب

(٣٩) المصدر نفسه، ورقة ٦٢أ، السطر ٩ (نقله: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر١٦). قابل برأي المعتزلي البغدادي مثله أبي القاسم البلخي الذي يقيد استعمال السيف أكثر منه (انظر أعلاه الهامش ٢٣).

(٤٠) انظر: «الإبانة عن مذهب أهل العدل للصاحب بن عباد،» و«التذكرة للصاحب بن عباد،» في: محمد حسين آل ياسين، **نفائس المخطوطات**، ٥ ج في ١ (الكاظمية: دار المعارف، ١٩٥٣ ـ ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٤، السطر ١٥، وج ٢، ص ٩٤، السطر ١٧. استشهد بكلا المقطعين: E. Kohlberg, «The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* no. 126 (1976), p. 68, note 30.

في أولهما يذكر الصاحب كذلك طائفة من الحشوية ينفون وجوب الأمر بالمعروف.

(٤١) ابن عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، أورده: Gimaret, «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs,» pp. 82-94.

(لفت انتباهي إلى المقطع الأخير حجاي بن شماي). ترجم هذا الكتاب ـ الذي يمكن للقارئ أن يراجع بشأنه: Richard C. Martin and Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford, England; Rockport, MA: Oneworld Publications, 1997), pp. 90-110.

لا يتناول عبد الجبار النهي عن المنكر في المغني ولا في المحيط على الأقل النص المنشور في =

أسطر. يبدأ **الأول** بتأكيد أن الأمر بالمعروف يكون واجباً أو مندوباً بحسب المأمور به، هل هو واجب أو مندوب، أما المنكر فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط، لأن كل منكر قبيح. ثم يتحدث عن التدرج مؤكداً أنه لا ينبغي تجاوز الأيسر إلى الأصعب (ويورد الآية ٤٩ : ٩ تأييداً لذلك)*، ويختم الفقرة مؤكداً أن النهي عن المنكر لا ينبغي (بل يحسن تركه) إذا غلب في الظن أنه يؤدي إلى منكر أعظم وضرر أكبر. ويجيب المقطع **الثاني** عن سؤال: هل ترى أن من لم ينه عن المنكر فقد عصى الله؟ وجوابه: نعم، إن أمكنه ذلك[٤٢]، ولم يخف على نفسه وماله، وظن أنه يُقبل منه؛ فإن لم يمنعه الخوف على نفسه من النهي، كان فعله حسناً وهو مُثابٌ عليه. يخصص كتاب آخر، هو على الأرجح من تأليفه، بضعة أسطر لمصادر التكليف[٤٣]. وهي عنده الكتاب والسنة والإجماع؛ لكنه استدل على الأول فقط (هنا بالآيتين ٥ : ٧٨ ـ ٧٩) مكتفياً بتأكيد وجود أدلة أخرى لا تُحصى. ويضيف أن نهي الآخرين عن القبيح هو في حكم العقل إحسان*. لكن معرفتنا بأفكار عبد الجبار أوسع مما تقدم إلينا المقاطع المستمدة مباشرة من المؤلفات التي لا يشك أحد في أنه كاتبها. فكما سنرى في الفصل التالي، إن التحاليل المعتزلية في العصر الكلاسيكي تقريباً لشتى جوانب النهي عن المنكر مستمدة كلها من مدرسته، وهي أحياناً تورد أقواله أو تذكر آراءه صراحةً حول مسألة أو أخرى. يستثنى من ذلك عرض وجيز يرجح أنه للإمام الزيدي أبي طالب

= صورته الحالية؛ لكن هناك إشارات إلى مناقشته في الأجزاء المنشورة من المغني. انظر: J. R. T. M. Peters, *God's Created speech: A Study in the Speculative Theology of the Mutazili Qadi l-gudat Abul-Hasan Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Hamadani* (Leyden: Brill, 1976), p. 239.

(٤٢) كما رأينا، يقدم هذا عادة في التحاليل المعتزلية الأخرى (وغيرها) كشرط مع تنوع في الصياغة. انظر أعلاه الهوامش ١٣، ٢١ و٤٠.

(٤٣) عبد الجبار بن أحمد، «مختصر في أصول الدين،» في: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٤٨، السطر ١. أخذ عمارة عنوان الرسالة من وصف المؤلف نفسه لها. ينسبها إلى عبد الجبار بناء على اعتبارات شتى ليس أي منها دليلاً قطعياً. مع ذلك يمكن أن نجد ما يدعم رأيه في تأكيد الكاتب في بدايتها أن أصول الدين التي يجب أن يعلمها المسلم أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع؛ هذا قول قريب من قول استمده مانكديم من كتاب عبد الجبار مختصر الحسني (مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٢٢، في مقدمة المحقق). لكن بقية تعليق مانكديم على ذلك الكتاب في المقطع نفسه لا تطابق نص عمارة (قابل نص مانكديم، **تعليق**، ص ١٢٣ بنص عمارة، **رسائل العدل والتوحيد**، ص ١٦٩). قبل مادلنغ نسبة الرسالة إلى عبد الجبار. انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Abd al-Jabbar,» p. 117b, item 3.

الناطق (ت ٤٢٤/ ١٠٣٢ت)[٤٤] الذي درس، مثل عبد الجبار، على المعتزلي الحنفي المعروف، أبي عبد الله البصري (ت ٣٦٩/ ٩٨٠)[٤٥]، ويمكن أن يساعدنا تحليله على تبين أفكار الجيل الذي سبق عبد الجبار.

نحتاج إلى دمج النتائج المتفرقة التي وصلنا إليها بخصوص الأفكار المعتزلية المبكرة، قبل أن نواصل مسحنا، فنقدم العروض الكلاسيكية للنهي عن المنكر. وتجدر هنا إثارة مسألتان.

تتمثل **الأولى** في تطور فكر المعتزلة عبر الزمان، وهو أمر يحق لنا أن نفترضه. فقد ذكر مصدر بنحو صريح أن أبا علي جاء بتمييز، لم يستخدمه مشايخ المعتزلة قبله[٤٦]. لكني لم أعثر على مثال لرأي يعزى إلى أحد الشيوخ الأوائل، تخلى عنه المعتزلة لاحقاً بصفة نهائية. إن الرأي المرشح، أكثر من سواه، لمثل ذلك التراجع هو تجويز الخروج على أئمة (الجور) تطبيقاً لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهو موقف وقع ضحية تناقص الطابع الحركي للتيار المعتزلي[٤٧]. لا أعني بعبارة «اعتزال الفترة المبكرة»، في ما عدا ذلك، مرحلة في تطور المدرسة، كان فيها مذهبها في النهي عن المنكر مختلفاً بوضوح عما صار لاحقاً. إننا لان نعرف الكثير، ببساطة وفي حالة معلوماتنا الراهنة (والمستقبلية أيضاً على الأرجح)، عن اعتزال الفترة المبكرة.

---

(٤٤) يوجد هذا التحليل في مخطوط ميلانو، مكتبة الأمبروزيانا، لفافة غرفيني ٢٧، ورقة ٦٣ب س٦ ـ ٦٤أ س٢٢. بين مادلنغ ـ الذي أرسل لي مشكوراً نسخةً من المقطع ـ أن المخطوط هو على الأرجح كتاب أبي طالب الناطق مبادئ الأدلة في أصول الدين (وباعتباره كذلك أستشهد به أدناه)، وأنه في كل الأحوال من تأليف تلميذ لأبي عبد الله البصري (ت ٣٦٩/ ٩٨٠) غير عبد الجبار. انظر: W. Madelung, «U einigen werken des imams abu talib an-nitiq bi l-haqq,» *Der Islam*, vol. 63 (1986).

حول أبي طالب الناطق انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 178-182.

(٤٥) انظر: *Encyclopedia of Islam*, supplement, article «Abu Abd Allah Al-Basri,» by J. van Ess.

لكن لم يُذكر أبو عبد الله في المقطع المعني؛ الإمام المعتزلي الوحيد الذي ذُكر فيه هو أبو علي، أورد الكاتب رأيه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ عقلاً. انظر: أبو طالب يحيى ابن الحسين الناطق بالحق، **كتاب المبادئ**، ورقة ٦٣ب، السطر ٧، وحول هذه المسألة انظر أعلاه الهامش ٢٥.

(٤٦) انظر أعلاه الهامش ٢٧.

(٤٧) انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam.*, vol. 2, p. 390 and vol. 4, pp. 675 and 704, and Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, recherches, nouvelle série. A, langue arabe et pensée islamique (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1978).

إن المسألة **الثانية**، هي هل الباحثون المحدثون محقون في افتراضهم أن مذهب المعتزلة في المرحلة المبكرة اتسم بالحركية والتسييس. إذا كان المقصود ربطهم النهي عن المنكر بالخروج على الإمام الجائر، فإن القرائن التي قدمناها آنفاً لا تُعطي نتيجةً حاسمة. وفي ما يتعلق بعمرو بن عبيد، توحي بذلك، لكن مجرد إيحاء(٤٨). يجدر بالملاحظة أن ذلك الربط غائب من قصيدة صفوان الأنصاري(٤٩)، وكذلك من الفصل الذي خصصه أبو القاسم البلخي لخروج أهل العدل (أي المعتزلة)(٥٠). إن الحالة الوحيدة التي تم فيها الربط صريحاً، هي الرأي المنسوب إلى سهل بن سلامة(٥١)*. لكن إذا تركنا جانباً مسألة الخروج، فهناك شواهد كثيرة على الموقف الحركي الذي اتخذه الاعتزال في طوره المبكر بخصوص النهي عن المنكر. ويبدو فعلاً، أن المعتزلة بوجه عام، ربما باستثناء أبي بكر الأصم(٥٢)، يقبلون استخدام السلاح في النهي عن المنكر ـ بخلاف الحنابلة. يظهر هذا الموقف، كما رأينا، في مقالات الأشعري والمسعودي والرمّاني والصاحب بن عباد(٥٣)؛ ويخبرنا أبو القاسم البلخي، الذي يحد كثيراً في ما يخصه من استخدام السلاح(٥٤)، إن جمهور المعتزلة مجمعون على وجوب النهي عن المنكر بالسيف فما دونه(٥٥). يدعم هذا الحكمَ بأنهم من القائلين بالسيف سكوت صارخ ـ بل يصخ الآذان:

---

(٤٨) انظر أعلاه الهوامش ٦ ـ ٨. لا أهتم هنا بمسألة موقف المعتزلة الأولى من الخروج، وإن كان جديراً بالملاحظة أن المعتزلة أنفسهم لم يقوموا بأي ثورة ذات أهمية تاريخية. فعلاً ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يمكن اعتبار الاعتزال حركة ذات مضمون سياسي واضح. انظر: Sarah Stroumsa, «The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 13 (1990), pp. 280-287 and 293.

(٤٩) انظر أعلاه الهامش ٣.

(٥٠) Abu Al-Qasim Al-Balkhi, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilfa al-Musallin*, أورده: ابن عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ١١٥ ـ ١١٩.

(٥١) انظر أعلاه الهامش ١٦.

(٥٢) انظر أعلاه الهوامش ٩ ـ ١٥.

(٥٣) انظر أعلاه الهوامش ١٣، ٢١ و٣٩ت.

(٥٤) انظر أعلاه الهامش ٢٣.

(٥٥) Al-Balkhi, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilfa al-Musallin*, أورده: عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٦٤، السطر ١٢. يظهر المقطع مجدداً عند: Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The «Bab al-shaytan» from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 23 (Leiden; Boston, MA: Brill, 1998), p. 13.

ففي كل ما نُقل عنهم لا نجد ذكراً لثالث أساليب النهي في مذهب أهل السنة: الإنكار بالقلب[٥٦]*.

ثانياً: الاعتزال في صيغته الكلاسيكية: نظرية مانكديم

إننا نعرف آراء ثلاثة من علماء المعتزلة، من العصر الكلاسيكي، في النهي عن المنكر بشيء من التفصيل. بوسعنا الاطلاع على آراء مانكديم (ت ٤٢٥/ ١٠٣٤) والحاكم الجُشمي (ت ٤٩٤/ ١١٠١) في كتبهما مباشرة. أما آراء أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)، فنعرفها من كتابات علماء لاحقين. إن الثلاثة هؤلاء، هم من مدرسة عبد الجبار الذي ينتمي هو نفسه إلى سلسلة تعود من خلال أستاذه أبي عبد الله البصري إلى الجبائيين. سأعرض المذهب في صيغته الكلاسيكية معطياً لتحليل مانكديم الأولوية: فهو واضح نسبياً ومنهجي، ويمكن اعتباره أنموذجاً لمذهب جمهور المعتزلة في النهي عن المنكر. ويقدم كتابه، وهو شرح لكتاب مفقود لعبد الجبار، مذهب المعتزلة[٥٧]. يناقش مانكديم الفريضة في مقطعين مطولين[٥٨]، ألخصهما وأدمجهما في ما يلي[٥٩]. أضفت في الهوامش إشارات إلى تحاليل معتزلية أخرى للفريضة[٦٠]، لكني

(٥٦) يظهر ذلك بوضوح في ما نسب ابن حزم إلى الأصم وآخرين لكن هذا لا يُعد دليلاً قوياً (انظر أعلاه الهامش ١٤). ويوجد أيضاً في عرض لمذهب المعتزلة قدمه الملطي (ت ٣٧٧/ ٩٨٧ت). انظر: *Kitab al-Tanbih*, edited by S. Dedering (Istanbul: [n. pb.], 1936), p. 30.12.

لكن لا يمكن الوثوق بهذا المصدر أكثر من السابق. انظر كذلك أدناه الفصل الثالث عشر، الهامش ٨ حول تعداد للأساليب الثلاثة للقفال الشاشي (ت ٣٦٥/ ٩٧٦).

(٥٧) هو تعليق شرح الأصول الخمسة لمانكديم، وباعتباره [تعليقاً له على دروس أستاذه] أستشهد به في ما يلي، لكن كما لاحظت سابقاً، نُشر بعنوان **شرح الأصول الخمسة** لعبد الجبار. حول نسبته وعنوانه الصحيحين انظر: Gimaret, «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentaires,» pp. 49, 55, and 66.

(٥٨) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤١ ـ ١٤٨ و٧٤١ ـ ٧٤٩. ناقش في موضع سابق مسألة هل الأمر بالمعروف أحد أصول الدين المستقلة [التي حصرها في] خمسة، مشيراً إلى آراء شتى لعبد الجبار. واستقر رأيه على أن هناك أصلين لا يمكن ردهما إلى غيرهما هما التوحيد والعدل، أما الأصول الثلاثة الأخرى ـ ومنها الأمر بالمعروف ـ فتندرج ضمن أصل العدل.

(٥٩) ترقيم الأقسام وعناوينها من وضعي. الأقسام ١ ـ ١٢ مأخوذة من مقطع [مانكديم] الأول مع إدراج مواد إضافية من الثاني بين حاصرتين (. . .). ولا أورد مادة من المقطع الثاني حيث لا تعدو أن تكون تكراراً لما ذُكر في الأول.

(٦٠) كشهادات على نظرية أبي الحسين أورد أقوال ابن الملاحمي والزمخشري والحمّصي وابن أبي الحديد (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨) ويحيى بن حمزة. أشرت كذلك إلى تحليل أبي طالب الناطق.

سأعرض أهم خصائص النظريات المنافسة في الفصل اللاحق. كما سنرى، يشترك تحليل مانكديم في بعض الأمور مع تحليل الحنبلي أبي يعلى ابن الفراء (ت ٤٥٨/١٠٦٦)[٦١]، لكن صياغته آنق وأكثر إحكاماً.

١ ـ تعاريف

يبدأ مانكديم، كما يقتضي المنطق، بتعريف الكلمات الأربع التي تتكون منها عبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». الأمر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل. المعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، والمنكر هو كل ما عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه[٦٢].

٢ ـ وجوبه

يشرح مانكديم أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. «يستثني في المقطع الثاني من ذلك الإجماع شرذمة من الإمامية (لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد)»[٦٣] وإنما الخلاف في أن وجوبه هل يُعلم عقلاً أو سمعاً. ويذكر هنا خلافاً بين فريقين من المعتزلة: من يرون أنه يُعلم عقلاً (وشرعاً)، ومن يرون أنه يُعلم بالشرع (وحده)[٦٤]. يستثني أصحاب الرأي الثاني موضعاً واحداً، يُعلم فيه الوجوب عقلاً: هو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً، فيلحقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه. «يضيف مانكديم، في المقطع الثاني، أن هذا الرأي هو الصحيح من المذهب»[٦٥]. إن مصادر السمع التي يُعلم منها وجوب الأمر

---

(٦١) انظر أعلاه الفصل السادس، ص ١٢٩ ـ ١٣٦.

(٦٢) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤١، السطر ٩ (يحصر مجال تطبيق كلمتي معروف ومنكر في ما يخص أفعال الله). يقدم تعاريف مماثلة للمصطلحين ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦أ، السطر ١٨، والحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ٦. بينما يعرف يحيى بن حمزة الكلمات الأربع في **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨١، السطر ٥. انظر أيضاً: الجشمي، **التهذيب في تفسير القرآن**، ورقة ٦٩أ، السطر ١٦ وورقة ٦٩ب.

(٦٣) مانكديم، المصدر نفسه، ص ٧٤١، السطر ٥؛ يذكر الفرزاذي أن هذه الطائفة تشترط لوجوبه ظهور إمام مفترض الطاعة. قارن بقوله مانكديم، ص ١٢٤، السطر ١٠، حيث يذكر مخالفة الإمامية لأصول المعتزلة الخمسة حول الأمر بالمعروف.

(٦٤) حول خلاف المعتزلة بشأن هذه القضية في فترة سابقة انظر الهامش ٢٥.

(٦٥) مانكديم، المصدر نفسه، ص ٧٤٢، السطر ٦، مع تقديم أدلة شتى يمكننا أن ندعها =

والنهي هي الكتاب والسنّة والإجماع. ويورد من القرآن الآية (**٣: ١١٠**) ﴿**كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾. ما كان الله ليمدحنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لو لم يكن من الحسنات الواجبات. (يضيف في المقطع الثاني الآية (٢٢: ١٧)[٦٦]. أما من السنّة، فيورد هذا الحديث: «ليس لعين ترى الله يُعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل»[٦٧].

= جانباً. يقدم تحاليل شبيهة أبو طالب الناطق **كتاب المبادئ**، ورقة ٦٣ب، السطر ٧ والجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٤أ؛ ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٦، والحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١١، السطر ٣ ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨١ب، السطر ٢١. يورد الثلاثة الأواخر دليل أبي الحسين المؤيد للموقف العقلاني، وهو أن الإحسان إلى الغير يقود إلى تبادل الإحسان ومن ثمة يعود بالنفع على المحسن. بينما يكاد ابن أبي الحديد والزمخشري لا يزيدان على عرض الخلاف بين الجبائيين (انظر أعلاه الهامش ٢٥). انظر كذلك المقطع الذي استشهد به، من جزء من المحيط لعبد الجبار غير منشور، في: أحمد عبد الله عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة: دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين** (بيروت: دار آزال، ١٩٨٧)، ص ٣٥١، السطر ٣.

(٦٦) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ٧٤١، السطر ٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢، السطر ١١، ص ٧٤١، السطر ١٠ (أورده كذلك: الفرزاذي، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ورقة ١٥٤ب، السطر ١٨). يلفت انتباهنا ـ ربما دون أن يفجأنا ـ ألا يورد مانكديم حديثاً أشهر. ورد هذا الحديث هنا وهناك في مصادر سنية. قدم صيغة منه الحكيم الترمذي (ازدهر أواخر القرن ٣/ ٩). انظر: محمد بن علي الحكيم الترمذي، **نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٢، السطر ١، وعنه: علاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٤هـ/ [١٩٤٤م؟])، ج ٣، ص ٨٧، العدد ٥٦١٤؛ وقدم أخرى مع نسبته إلى مصادر مجهولة (كان يقال) لا إلى النبي [ﷺ] ابن أبي الدنيا. انظر: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ٧٨، العدد ٣٤، وعبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق س. أ. الزهيري (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٥١، العدد ٦٧.

عند الإمامية نجد صيغة مماثلة للتي قدمها ابن أبي الدنيا عند: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي** (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٥٤، السطر ١٧، ومحمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٢٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ٦، ص ٣٩٩، العدد ٢٥، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ١٠٠، العدد ٢٨. عند الزيدية أورد الحديث في صيغة شبيهة أو مطابقة للتي قدمها مانكديم الصعيتري (ت ٨١٥/ ١٤١٢) (**تعليق**، مخطوط برلين، غلازر ١٤٥، ورقة ٣٩٠أ، السطر ١٣). حول هذا المخطوط، انظر: Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin*, vol. 4, p. 295, no. 4883.

أحمد بن يحيى بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، [مع تعليقات] لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي؛ [بإشراف ومراجعة عبد الله محمد الصديق وعبد الحفيظ سعد =

أما الإجماع فليس فيه إشكال، إذ لم ينكر أحد وجوبه[٦٨].

٣ ـ شرائطه

ينتقل مانكديم، بعد إثبات وجوبه، إلى الظروف التي تستوجبه. فيقدّم لائحة من خمس شرائط، لا بد منها ليكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً[٦٩]. وهي التالية:

أ ـ العلم بالشرع: يجب أن يعلم من يأمر أو ينهى أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر. فإن الجاهل ربما أمر بمنكر أو نهى عن معروف، وذلك لا يجوز. وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم[٧٠].

= عطية]، ٤ ج (قاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٤٧ ـ ١٩٤٩])، ص ٤٧٠، السطر ٢، وانظر الحاشية في الصفحة نفسها؛ وكذلك ابن المرتضى، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، ص ١٥٢، السطر ١٩، وأبو هاشم، **الدرر الفرائد**، ورقة ٢٤١ب، السطر ٤ وورقة ٢٤٧أ، السطر ٢٢. توجد صيغة أخرى من هذا الحديث في مصدر زيدي معاصر للهادي إلى الحق. انظر: عبد الله بن الحسين، **الناسخ والمنسوخ**، ورقة ٤٥ب س٦. الصيغة الوحيدة التي وردت بإسناد هي التي رواها ابن أبي الدنيا والمصادر الإمامية. إسناده فيها علوي ولا يبدو إمامياً وربما كان زيدياً. آخر علوي يظهر في سلسلته، الذي هو العالم الموسوعي أبو طاهر أحمد بن عيسى (ازدهر حوالى ٢٠٠/ ٨١٥)، معروف لكتاب أنساب العلويين. انظر مثلاً: علي بن أبي الغنائم العمري، **المجدي في أنساب الطالبيين**، تحقيق أحمد المهدوي الدامغاني (قم: [د. ن.]، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٢٩٤، السطر ٣. لكن كتاب السير الإمامية لا يذكرونه. باختصار لا نستطيع البت هل هو حديث استمده عبد الجبار من مصدر سني أو أخذه مانكديم من مصدر زيدي. يورد ابن الملاحمي والزمخشري والحمصي بهذا الصدد حديثاً أشهر. لكن الحمصي يعرف أيضاً حديث مانكديم، وأورد يحيى بن حمزة كلا الحديثين.

(٦٨) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٢، السطر ١. مثله ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦أ، السطر ٢٢؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ١٤، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٣أ، السطر ١٠. انظر كذلك أدناه من عرض نظرية مانكديم (الإجماع).

(٦٩) يعدد أبو طالب الناطق ٤ شروط (يدعوها معاني) تطابق الثلاثة الأولى منها شروط مانكديم ٥ و٤ و٣ بهذا الترتيب، ويمكن اعتبار الرابع وهو أنه ينبغي ألا يكون إنكار المنكر منكراً يوجب الإنكار مطابقاً لشرطي مانكديم ١ و٢ (**كتاب المبادئ**، ورقة ٦٤أ س١٢). يقدم الجشمي شروط مانكديم لكن بهذا الترتيب: ١، ٤، ٢، ٥، ٣ في: **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٦ب، السطر ١. حول معالجة مسألة الشروط المختلفة عند الكتاب المنتمين إلى مدرسة أبي الحسين (ومنهم ابن الملاحمي والزمخشري والحمصي وابن أبي الحديد ويحيى بن حمزة) انظر أدناه الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥.

(٧٠) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٢، السطر ١٦. يترك عرض الجشمي للعلم بالدين الذي يجب أن يكون للناهي عن المنكر انطباعاً قوياً، لكنه بعد ذلك يستشهد بقول عبد الجبار أنه حيثما تكون صفة المنكر بينة ولا خلاف فيها بين العلماء يستوي العامي بالعالم، لكن =

ب ـ **العلم بالحالية**: يجب أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جامعة. إن معالجة مانكديم لهذا الشرط شديدة الإيجاز، لكن التحاليل الموازية في عروض معتزلية أخرى تبين أنه يحد من مجال الفريضة بصفة مهمة (قد لا تتبادر إلى الذهن). إن الغرض من النهي عن المنكر في مذهب المعتزلة هو التأثير في المستقبل فقط، ولا يدخل فيه تقريع الناس أو عقابهم على ما فعلوا سابقاً، إلا إذا كان الوعظ سيمنعهم من العودة إلى مثله. وغلبة الظن تقوم مقام العلم هنا(٧١).

ج ـ **غياب المفسدة**: يجب أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه،

= حيث يتطلب تحديد طبيعة الفعل اجتهاداً يكون الإنكار من اختصاص العلماء. حول ما يطابق هذا الشرط في مدرسة أبي الحسين، انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٣؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ١، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٣، الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٦، السطر ٧؛ أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣٠٨، السطر ٢٠؛ يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٥ب، السطر ٢٨.

(٧١) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٣، السطر ١. في صياغة الجشمي يتمثل هذا الشرط في وجود علامات الإقدام على المنكر، وفي شرحه يقول إن الواقع لا يمكن منعه ومن ثمة لا يحسن النهي عنه ـ إلا على سبيل النهي عن العودة إلى مثله. انظر: الجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٦ب، السطر ١٢. في مدرسة أبي الحسين ينقسم هذا الشرط إلى اثنين: أن المنكر لم يقع (وهو شرط حسن إنكاره) وأن يبدو كأنه سيقع (وهو شرط وجوب إنكاره). انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧أ، السطر الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧ ـ ٧٨، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧؛ ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ٤ (مرتبك)؛ يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٦أ. يعقد الحمصي الصورة بإغفال الأول، وتقديم الثاني في صيغة استمد العبارة المحورية فيها (أمارات الاستمرار) من تحليل الشريف المرتضى (ت ٤٣٦/١٠٤٤). انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٦ ـ ٢١٨. بعبارة أخرى يتحدث عن منكر راهن وفي الوقت نفسه محتمل التكرر في المستقبل. حول معالجة الشروط بوجه عام في مدرسة أبي الحسين انظر أدناه الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥؛ ما يهمنا هنا هو شرط ألا يكون المنكر واقعاً. الكلمة المهمة هنا هي واقع (انظر الصياغات اللفظية أدناه الهامش ١٢٣)، وتعني هنا أنه قد تم. والارتباك في هذا الموضع من شرح ابن أبي الحديد ناتج على الأرجح من سوء فهمه لهذا المعنى هنا، فقد فهم بالواقع الحقيقي والفعلي. بشأن القيمة الزمنية لاسم الفاعل هنا، قارن قول موفق الشجري، **الإحاطة**، ورقة ١٣٨أ، السطر ٢٠: «إذ إخراجه عن كونه فاعلاً لما قد فعله لا يمكن»، حيث يعني «فاعلاً» بوضوح أنه قد فعل. ينجر عن هذه النظرية المعتزلية أن صيغة الماضي التي جاء بها «فعلوه» في الآية ٥: ٧٩ تطرح إذاك إشكالاً حاول الزمخشري رفعه في: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٦٦٧، السطر ٩؛ حول هذه الآية انظر أعلاه الفصل الثاني.

فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين، لم يجب، وكما لا ينبغي لا يحسن[٧٢]*.

د ـ **التأثير**: يجب أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله في فاعل المنكر تأثيراً، فإن لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب. وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام. فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال الآخرون يقبح لأنه عبث[٧٣]. ولا يحدد مانكديم موقفه من هذه النقطة.

هـ ـ **غياب المضرة الشخصية**: يجب أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه، إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص. فإن كان المرء بحيث لا يؤثر في حاله الشتم والضرب، فإنه يكاد لا يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط من مرتبته فإنه لا ينبغي. هنا يسأل: هل يحسن إن لم يجب؟ وجوابه: إن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز للدين حسُن، وإلا فلا. ويعطي مثال الحسين بن

---

(٧٢) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٣، السطر ٣ (لما عاد إلى هذا الشرط بعد ذلك بقليل بين أنه في دار الإسلام). حول صيغ مختلفة من هذا الشرط انظر موقف عبد الجبار أعلاه [يسقط وجوب النهي بل يحسن تركه إن غلب في الظن أنه يؤدي إلى منكر أعظم]؛ أبو طالب الناطق، **كتاب المبادئ**، ورقة ٦٤أ، السطر ١٣؛ الجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٦ب، السطر ٢؛ ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧أ، السطر ٥؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧ ـ ٧٨، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٥؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٦، السطر ١١؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ٦، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٦أ، السطر ١٠.

(٧٣) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٣، السطر ٦؛ كذلك أبو طالب الناطق، المصدر نفسه، ورقة ٦٤أ، السطر ١٣؛ الجشمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٦٦ب، السطر ٢. (لكن من دون مناقشة المسألة محل الخلاف). أما عن موقف مدرسة أبي الحسين (التي تعتبر توقع التأثير في المقام الأول شرطاً لحسن النهي، انظر أدناه الهامش ١٥١). انظر أيضاً: ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧أ، السطر ٦؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ٣، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧؛ الحمصي، المصدر نفسه ج ٢، ص ٢١٦، السطر ١٣؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ١٠؛ يحيى ابن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٦أ، السطر ١٥. أورد يحيى رأيين مختلفين لعبد الجبار حول مسألة هل يحسن إذاك الإنكار، أبدى أحدهما في تعليق المحيط والثاني في المغني؛ ويؤيد الرأي الإيجابي المعتمد في المغني والذي أخذ به عبد الجبار كذلك في شرح الأصول الخمسة (انظر أعلاه الهامش ٤٢).

علي (ت ٦١/ ٦٨٠) الذي لم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قُتل في ذلك[٧٤].

٤ ـ التدرج

بأي وسائل يتم النهي عن المنكر؟ هنا يطرح مانكديم مبدأ أساسياً: بما أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع هذا الغرض[٧٥] بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب. إن هذا مقرر في العقل والشرع. أما عقلاً، فإذا أمكن الواحد منا

---

(٧٤) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٣، السطر ١٠ (إقرأ «يُحمل» لا «يجمل»). صياغة الجشمي لشرط انتفاء الضرر شبيهة. انظر: الجشمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٦٦ب، وموقفه من مسألة هل يحسن النهي عندئذ مماثل. في تفسيره يذهب إلى أن الآية ٣: ٢١ تبين أنه يحسن الأمر بالمعروف حتى مع الخوف من القتل؛ ويعلق بأن ذلك يؤيد رأي المعتزلة («شيوخنا») عن حسن الإنكار أمام ذلك الخطر لإعزاز الدين. انظر: زرزور، **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**، ص ١٩٤، السطر ١٦ حيث استشهد بالمقطع. لا يستخدم المحلي عبارة «إعزاز الدين»، لكنه يعبر عن الموقف نفسه بالتمييز بين من هم في الدين مثال يقتدي به الناس والذين يحسن في حالهم التعرض للخطر، ومن لا يقومون بذلك الدور والذين لا يحسن أن يجازفوا بأنفسهم.

حول ما يطابق هذا الشرط في مدرسة أبي الحسين (حيث يمثل شرطاً للوجوب، انظر أدناه الهامش ١٥٢). انظر أيضاً: ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧أ س١٧؛ الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧، السطر ١٣ (بدلاً من «لأنه» إقرأ «إلا أنه»، وراجع الترجمة وفقاً لذلك)؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ١؛ الحمصي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨، السطر ١٨. يخبرنا ابن الملاحمي أن تمييز ما يكون من التعرض للضرر في هذا المقام لإعزاز الدين عن غيره وضعه عبد الجبار، ورفضه أبو الحسين الذي رأى أن النهي عن المنكر يحسن في كل تلك الحالات، لأنه في كلها إعزاز للدين (يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٧أ، السطر ١٧ (حيث يتبنى رأي أبي الحسين)). لاقينا في ما تقدم هذا الرأي في مذهب الحنبلي أبي يعلى (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٤٢؛ وانظر أدناه الفصل العاشر، الهامش ١١٢ بخصوص ابن المرتضى). لكن هذا جزء من تحليل أكد ابن الملاحمي في موضع سابق منه بخصوص الحالات التي يغلب فيها على الظن تأثير النهي أن «مذهب شيوخنا» استقباحه إن كان المنكر المعني أقل من الضرر الذي يعرض له الناهي نفسه يناقش ابن الملاحمي بعد ذلك الضرر في المال بمزيد من الإسهاب عن مانكديم، بعدما أكد أبو طالب الناطق أن وجوب النهي عن المنكر مشروط بغياب خطر الموت، ذكر أن «شيوخنا» يجيزون أن ينهى المرء إذاك حيثما غلب في ظنه أن في نهيه إعزازاً للدين؛ يوحي هذا بأن عبد الجبار ورث ذلك التمييز ولم يحدثه. وهو يظهر فعلاً في تحليله للأمر بالمعروف في شرح الأصول الخمسة، لكن معالجته للمسألة هناك في غاية الإيجاز (انظر أعلاه الهامش ٤٢). يورد موفق الشجري رأياً يخالف رأي جمهور المعتزلة فحواه أن تعريض النفس للخطر في سبيل إعزاز الدين كان مندوباً في أول الإسلام لكنه ليس كذلك اليوم بعدما انتشر الدين وظهر على الدين كله في: **الإحاطة**، ورقة ١٣٨أ، السطر ٨.

(٧٥) تكررت هذه العبارة في الموضع الأول إقرأ «الغرض» بدلاً من «الفرض».

تحصيل الغرض بالأمر السهل، لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وأما في الشرع فإن الله أشار في الآية عن القتال بين طائفتين من المسلمين بالتدرج في الإصلاح بينهما إلى قتال الفئة الباغية (ق ٤٩ : ٩)[٧٦]. «يتناول في المقطع الثاني التدرج من زاوية أخرى، مؤكداً أن بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً من حيث إن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه، حتى ليس ينبغي لنا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملاً، وليس كذلك النهي عن المنكر، فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعاً، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر، وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين[٧٧]، فإن لم ينته خشنّا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه حتى يترك ذلك»[٧٨]*.

٥ ـ إظهار النكير

هنا يستشهد مانكديم بعبد الجبار الذي سأل[٧٩] : إن المكلف، إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط، فهل يبقى عليه تكليف

---

(٧٦) كذلك عبد الجبار (انظر أعلاه [التدرج كما في ق ٤٩ : ٩])؛ أبو طالب الناطق، **كتاب المبادئ**، ورقة ٦٤أ، السطر ٩؛ ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧ب، السطر ٤؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧، السطر ٨، **والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٢٠، السطر ١٥؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١٠، السطر ١٢، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٩١أ، السطر ٢٠. ينفرد تحليل أبي طالب الناطق باستخدام مقولة المنازل الثلاث السنية (القلب، اللسان، اليد)؛ لكن واضح من السياق أنه يقصد بكراهة القلب إظهار علامات الغضب بنحو يؤثر حقاً في فاعل المنكر.

(٧٧) انظر: ﴿**وإني عذت بربي وربكم أن ترجمون**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الدخان،» الآية ٢٠].

(٧٨) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ٧٤٤، السطر ١٣. لاحظ أن مانكديم لما يتحدث عن القتال لا يستخدم كلمة «السيف» القبيحة. لا يُذكر كذلك في التحاليل التي قدمها علماء من مدرسة أبي الحسين (انظر المصادر المذكورة أعلاه الهامش ٧٦). لكن أبا طالب الناطق يتحدث من دون حرج عن السلاح. انظر: الفرزاذي، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ورقة ٦٤أ.

(٧٩) استخدم هذه العبارة: «ثم إنه ـ رحمه الله ـ سأل نفسه». هنا يورد مانكديم قول عبد الجبار حرفياً. انظر: Gimaret, «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs,» p. 56.

ويستمر في إيراد أقواله على امتداد الأقسام ٦ ـ ٨ اللاحقة، ثم في القسم ١٠، ويرجع إليه كذلك في الفقرة الثانية من القسم ١٣. في الأقسام الأخرى ليس واضحاً ما يعود لكل منهما، إلا إن اعتبرنا عبارة الاستئناف «واعلم» إشارة إلى صياغة مانكديم. وبها افتتح الأقسام ٤، ٩، ١١، ١٢، وتوجد أيضاً في استهلال القسم ٢؛ كما ترد مرتين في المقطع الثاني في النهي عن المنكر.

آخر في هذا الباب أم لا؟ وأجاب بأن ينظر في حاله. فإن كان عفيفاً مستوراً، بحيث لا يُظن أنه راض بما يجري فلا شيء عليه، وإن كان ممن يُظن به الرضى بذلك، فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعاً للتهمة ولأن فيه لطفاً ومصلحة[٨٠].

٦ ـ أنواع المناكير

تستدعي المناكير تصنيفاً، ينقله مانكديم مباشرة عن عبد الجبار. ويصنفها بوجهين. ويقسمها أولاً إلى ما يختص ضرره المكلف وإلى ما يتعداه[٨١]. وما يختصه، ينقسم إلى ما يقع به الاعتداد وما لا يقع به الاعتداد. فأما ما يقع به الاعتداد ـ كأن يكون أحدنا فقيراً معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يُغصب منه[٨٢] ـ فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً، وأما ما لا يقع به الاعتداد، كاغتصاب دانق من مال أحد هو بمنزلة قارون في اليسار، فلا ينبغي النهي عنه إلا سمعاً، فأما من جهة العقل وهو غير مستضر به فلا ينبغي. «يقدم المقطع الثاني مزيداً من التفاصيل؛ فيفسر وجوب نهي الفقير عن اغتصاب ماله من جهة العقل بوجوب دفع الضرر عن النفس؛ ووجوبه شرعاً بأن الله لم يفصل في الآية (٣: ١١٠) بين أن يكون هذا الضرر مما يختصه وبين أن يكون مما يتعداه»[٨٣]. وأما ما يتعداه فإنه ينقسم إلى ما يقع به الاعتداد، والمعتزلة مختلفون، هل يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً أو شرعا فقط[٨٤]، (وإلى ما لا يقع به الاعتداد، فلا ينبغي النهي عنه إلا شرعاً). «لا يشير المقطع الثاني إلى الخلاف المذكور، ويقدم التمييز نفسه بين ما يقع به الاعتداد وما لا يقع به، ويقرر أن العقل يوجب النهي عن ضرر يلحق بالغير إن سبب ذلك للمكلف مضضاً»[٨٥]*. أما تقسيم

---

(٨٠) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٤، السطر ٩. لاحظ أن هذا هو القسم الذي كان من المفروض أن يناقش فيه مانكديم آخر أساليب أداء الفريضة، الأمر بالمعروف بالقلب ـ لو كان يعتبره حقاً من تلك الأساليب. بل لا يتحدث حتى عن كراهة القلب بالمعنى الذي يستخدمه به أبو طالب الناطق (انظر أعلاه الهامش ٧٦).

(٨١) ليس واضحاً لأول وهلة على من أو ماذا تعود الضمائر المتصلة. لكن المقطع الثاني يوضح: «ما يختص المكلَف». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٤٦، السطر ٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٧٤٥، السطر ١٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤، السطر ١٥؛ انظر أعلاه القسم الثاني.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧٤٦، السطر ٤ (انظر أعلاه القسم ٢). هنا مجدداً نرى أن حب الخير للغير ليس له أساس في العقل في رأي مانكديم. نجد تصنيف المناكير الأول كذلك عند يحيى ابن حمزة في: **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٤ب، السطر ٢١.

المناكير الثاني الذي يجريه مانكديم (أو عبد الجبار)، فله صلة وثيقة بالأول، لكنه يختلف عنه في المنطلق. يقسم المناكير إلى ما يتغير حاله بالإكراه وما لا يتغير، أي ما يكون ضرره عائداً عليه فقط وما يتعدى إلى الغير. في ما يتعلق بالأول يجوز للمؤمن بالإكراه أكل الميتة أو شرب الخمر إلا كلمة الكفر، فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونها بل يجب أن ينوي: «إنك أنت الذي تُكرهني على قولي: الله ثالث ثلاثة» مثلاً (انظر ق ٥: ٧٣). أما ما لا يتغير حاله بالإكراه، كقتل المسلم والقذف، فذلك لا يجوز إلا أن يكون في المال، فحينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان[٨٦]*.

٧ ـ النهي في غياب وجوبه

إذا لم يجب النهي لانتفاء أحد تلك الشروط، فهل يبقى الحُسن؟ يتوقف ذلك على الشرط المعني. في الشروط الأول والثاني والثالث (أي العلم بالشرع وبأن المنكر حاضر وبأن النهي لا يؤدي إلى مضرة أكبر) لا يحسن. أما في الرابع والخامس (أي ترجيح التأثير وغياب المضرة الشخصية) فالوضع على ما ذكر من قبل[٨٧]. يترك التحليل المسألة مفتوحة بخصوص وجوب النهي إذا لم يعلم المكلف أو لم يغلب في ظنه أن لنهيه تأثيراً، لكنه يؤيد تعريض النفس للضرر إذا كان فيه إعزاز للدين.

٨ ـ الواجب والنافلة

يقود إقرار حسن النهي مع انتفاء وجوبه إلى سؤال آخر: بما أن المعروف قسمان، واجب ونافلة، فما هو حكم الأمر بكل منهما؟ الجواب هو أن الأمر بالواجب واجب والأمر بالنافلة نافلة[٨٨]. وذلك طبق مبدأ عام: هو أن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن عن حال المأمور به. وقد قدم الكاتب

---

(٨٦) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٥، السطر ٣. قدم هذا التقسيم الثاني للمناكير كذلك يحيى بن حمزة. لا يعالَج موضوع الإكراه عادة ضمن تحليل الأمر بالمعروف، وإن تناوله بعض الكتاب بعده مباشرة. انظر مثلاً: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٢٢. وأدرج يحيى بن حمزة تحليلاً مسهباً له ضمن مناقشته للأمر بالمعروف. انظر أيضاً: موفق الشجري، **الإحاطة**، ورقة ١٣٩أ، والمحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين**، ورقة ٣٠٢.

(٨٧) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٥، السطر ١٢. حول طريقة معالجة هذه المسألة في مدرسة أبي الحسين انظر أدناه الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥.

(٨٨) في المقطع الثاني يستخدم عبارة «مندوب إليه». المصدر نفسه، ص ٧٤٥، السطر ٥.

تفاصيل عن تاريخ ذلك التميز عند المعتزلة(٨٩). وأما المنكر فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغيرة، فكيف يلزم النهي عنها، لأنه ما من صغيرة إلا يمكن أن تتطور إلى كبيرة. وبعد فإن ما يوجب النهي هو القبح، وهو ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة(٩٠). قد يُعترض بأنه لا يجوز جعل المناكير كلها من باب واحد، لأن فيها ما للاجتهاد فيه مجال. والجواب أن الاجتهاد يقتصر على تحديد قبح الفعل، فإن ثبت أنه منكر، فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه(٩١).

٩ ـ المختلف فيه بين المذاهب

يعود من جديد مانكديم إلى التصنيف، لكن بطريقة مختلفة. المناكير على ضربين: عقلي وشرعي. فالعقليات منها نحو الظلم والكذب وما يجري مجراهما، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف. والشرعيات على ضربين: أحدهما لا مجال للاجتهاد فيه، كالسرقة والزنا والخمر، فإن النهي عنه واجب ولا يتأثر بحال المقدم عليه، والآخر ما للاجتهاد فيه مجال، كشرب المثلث(٩٢). فإنه منكر عند بعض العلماء وأجازه آخرون(٩٣). وما هذا سبيله يُنظر في حال المقدم عليه، فإن كان

---

(٨٩) انظر أعلاه الهامش ٢٧.

(٩٠) إقرأ «تجويزها» بدلاً من «يجوزها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦، السطر ١٧، و«لقبحه» بدلاً من «لصحته» (في السطر التالي، انظر العبارة الموازية في المقطع الثاني).

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٤٦، السطر ٩. تطابق الخطوط الرئيسة لتحليل مانكديم في هذا القسم مذهب جمهور المعتزلة. انظر: أبو طالب الناطق، **كتاب المبادئ** ورقة ٦٤أ، السطر ٥؛ الجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٥أ و٢٦٦أ س٥؛ الجشمي، **التهذيب في تفسير القرآن**، ورقة ٧٠أ، السطر ٨؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧، السطر ٢، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ٩؛ ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٦٥أ، السطر ٢١؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ٩، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٣، السطر ٢١؛ ومع القصر على المناكير، انظر: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٧، السطر ١٥.

(٩٢) يعرفه لان بأنه «خمر مطبوخ حتى يتبخر ثلثاه» أو «سلافة العنب مطبوخة بالطريقة نفسها». انظر: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893), p. 349 b.

(٩٣) حول اختلاف مواقف الشافعية والحنفية حول هذا الشراب، انظر: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدئ** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٣ ـ ٤، =

عنده أنه حلال جائز لم يجب النهي عنه، وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب النهي عنه، فعلى هذا لو رأى واحد من الشافعية حنفياً يشرب المثلث، فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه. وبالعكس من هذا لو رأى حنفي شافعياً يشرب المثلث، فإنه يلزم نهيه والإنكار عليه*. لكن لا يعني ذلك أن المنكر يفقد باختلاف المذاهب صفته باعتباره منكراً[٩٤].

١٠ ـ الإجماع

هنا نصل إلى نقطة كان يمكن تناولها من قبل بالتحقيق[٩٥]. قد يُسأل: كيف يمكن القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بإجماع الأمة) وفي الناس من ذهب إلى أنه لا ينبغي إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة[٩٦]؟ الجواب هو أن ذلك يعني أحد قولين: إنه لا ينبغي فعلاً ولا قولاً في غياب الإمام العدل، أو لا ينبغي فعلاً ولكن يجب قولاً[٩٧]. وكلا القولين مردود إذ لا يفرق القرآن ولا السنّة ولا الإجماع (السابق؟) بين حالتي وجود الإمام المفترض الطاعة وغيابه[٩٨]. لذلك ينبغي ألا يُعتد بهما.

= ص ٤٥٠، السطر ١٣. انظر كذلك أعلاه الفصل الخامس، الهامش ٣٥، والفصل السادس، الهامش ١٥١.

(٩٤) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٧، السطر ٥؛ الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ١٠، و**المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ٤ وتصانيف المناكير التي قدمها ابن الملاحمي في: **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٥؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٨، السطر ٦، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٤أ، السطر ٨. وقد أوردنا الأخير أدناه الهامش ١٤٤.

(٩٥) هو ثالث المصادر السمعية للعلم بوجوب الأمر بالمعروف، انظر أعلاه الهوامش ٦٦ ـ ٦٨.

(٩٦) هذا عرض محرف لرأي الإمامية (انظر أدناه الفصل الحادي عشر حول إذن الإمام).

(٩٧) القول الثاني أقرب إلى موقف الإمامية الحقيقي. أثار موفق الشجري في الإحاطة مسألة كيف يمكن اعتبار الإجماع من مصادر وجوب الأمر بالمعروف والحال أن الإمامية لا يوجبونه؛ ويجيب بأن الأمر ليس كذلك بما أن الإمامية في الحقيقة يوجبونه بالقول من دون الفعل. ويقدم المحلي موقف الإمامية بالطريقة نفسها. انظر: المحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين**، ص ٢٩٦، السطر ٢.

(٩٨) مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٨، السطر ١. في موضع سابق أعلن مانكديم أن من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال إن الله لم يكلفه كافر؛ فإن أثبت ورود التكليف به واشترط فيه وجود الإمام، فهو مخطئ فقط. يؤيد الجشمي بقوة القول إن وجود الإمام غير ضروري. انظر: الجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٥.

١١ ـ دور الإمام

يتناول مانكديم دور الإمام هنا ـ بنوع من تداعي الخواطر. ويفرق بين ما لا يقوم به إلا الأئمة، وما يقوم به غيرهم من أفناء الناس. يشمل **الأول** إقامة الحدود، (والدفاع عن بيضة الإسلام)، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاة والأمراء. ويتصل بالناس كافة، ما عدا ذلك كالنهي عن الخمر والسرقة والزنا وما شابهها، لكن إن كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى(٩٩). «يؤكد مانكديم كذلك أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة(١٠٠) ويعود في الحقيقة تأكيده على دورهم جزئياً إلى السياق، إذ أتت الجملة في سياق افتتاحيته لنقاش مسألة الإمامة، ويبرر اتصال الكلام في الإمامة بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

١٢ ـ فرض كفاية

يثير مانكديم، مرة أخرى، مسألة كان أولى تناولها في بداية عرضه. إن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلذلك قلنا إنه من فروض الكفايات(١٠١)، بالمقابلة بفروض الأعيان.

١٣ ـ الإنكار على الاعتقادات الفاسدة

ننظر الآن في المناكير المتمثلة في الاعتقادات (الفاسدة). توجد هنا نقطة

---

(٩٩) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٨، السطر ٩. يميز الجشمي مثله بين النوعين (**شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٥أ، السطر ٥)، لكنه لا يعطي الأئمة الأفضلية في ما يشترك الجميع في وجوب الأمر به أو النهي عنه. بالنسبة إلى مدرسة أبي الحسين، انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب س١ (حيث يؤيد الرأي القائل بأن النهي عن المنكر غير مقصور على الأئمة حتى في الحالات التي تتضمن الضرب والقتال)؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٠، السطر ٥؛ يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٣أ، السطر ١٠، ١٨٣ب، السطر ٢٨. (حيث ينحو المنحى نفسه)؛ والمراجع المقدمة أدناه الهامش ١٤٨.

(١٠٠) مانكديم، المصدر نفسه، ص ٧٤٩، السطر ٩. مثله ينتقل ابن الملاحمي هنا إلى باب الإمامة، انظر: ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧ب، السطر ٥، بينما يبرر يحيى بن حمزة بتميز دور الإمام تقديمه للأمر بالمعروف باعتباره من جملة توابع الإمامة. انظر: يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨١أ، السطر ٢٥.

(١٠١) مانكديم، المصدر نفسه، ص ١٤٨، السطر ١٦. كذلك أبو طالب الناطق، **كتاب المبادئ**، ورقة ٦٤أ، السطر ٧.

أساسية، هي أن لا فرق في أبواب المناكير أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح في وجوب النهي عنها، فإنما وجب النهي عنها لقبحها والقبح يعمّها. قد يُعترض بأن أفعال القلوب مغيبة عنا، ولا نستطيع مشاهدتها، والرد هو أن هناك علامات تدل عليها. مثلاً، من المعلوم من حال العلويّة أنهم يبغضون بني أمية (فإذا عرفت أن امرأ ما علوي حكمت على اعتقاده بذلك ولو لم يفصح عنه)، كما نعلم ضرورته من حال من يدرس طول حياته مذهباً من المذاهب وينصره ويبذل جهده فيه، وفي الدعاء إليه أنه معتقد بهذا المذهب[١٠٢]. وليس على الإنسان واجب في ما يخص أفعال القلوب التي لا يُظهرها أصحابها بالأوجه المذكورة.

نختم بهذا عرضنا لمذهب مانكديم. لكن قبل أن نتركه، هناك مسألة يتعين طرحها. كما ذكرنا، كان ماكنديم زيدياً ومعتزلياً في آن واحد، فبأي صفة يتكلم في هذه المقاطع؟ تشير كل القرائن إلى أنه يتكلم بصفته معتزلياً. إذ يعرض كتابه **الأصول الخمسة** لمذهب المعتزلة، وهو شرح لكتاب معتزلي لا ينتمي إلى الزيدية، وكثيراً ما يورد منه جملة أو فقرة[١٠٣]، والسلف الذين يورد آراءهم معتزلة وليسوا زيدية[١٠٤]، وبوجه عام لما يتحدث عن «شيوخنا» يعني المعتزلة لا الزيدية[١٠٥]، بل قد يكون اعتبار الحسين مثالاً رائعاً للنهي الذي لا ينبغي، لكنه يحسن لأن فيه إعزازاً للدين معتزلي المصدر[١٠٦]*.

---

(١٠٢) مانكديم، المصدر نفسه، ص ٧٤٦ ـ ٧٤٧. تلي مناقشة حول التوبة عن الاعتقادات الفاسدة التي لاحظ مانكديم أن عبد الجبار وضعها في ذلك الموضع مع أن محلها المناسب آخر؛ بإمكاننا أن نهملها. يتضمن المقطع الموازي في تعليق الفرزاذي عرضاً للتدرج في النهي عن العقائد الفاسدة، بدءاً بالكلام اللين (نحو: لا تأخذ بهذا الاعتقاد فإنه خطأ ويقود إلى الضلال والنار) وانتهاء بالسيف وقتل صاحبها بعد استتابته ثلاثة أيام. انظر: الفرزاذي، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ورقة ١٥٥ب، السطر ٢٠. يناقش يحيى بن حمزة كذلك النهي عن المذاهب الفاسدة في: **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٩١ب، السطر ٢٢)، لكن معالجته لا تشبه معالجة مانكديم حقاً.

(١٠٣) انظر أعلاه الهامش ٧٩.

(١٠٤) الجبائيين بالأخص.

(١٠٥) انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 182 f. في المقطعين اللذين يهماننا، ترد كلمة «مشايخنا» مرة؛ وواضح أنها تعني المعتزلة انظر: مانكديم، المصدر نفسه، ص ٧٤٥، إذ هي صدى لعبارة «مشايخ من السلف» التي نقلها في مقطع سابق عن عبد الجبار.

(١٠٦) حول إقرار عبد الجبار إمامة الحسين، انظر: عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، بإشراف طه حسين (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥)، ص ١٤٩، استشهد به: McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, p. 124, and Madelung, Ibid., p. 185f.

هكذا على الرغم من جهلنا بمدى ابتعاد مانكديم عن كتاب عبد الجبار، حيث لا يستشهد به صريحاً(١٠٧)، يمكن أن نعد نظريته في كل جوانبها الجوهرية معتزلية. ويمكننا، بهذا المعنى، اعتبار عرضه أنموذجاً لنظرية المعتزلة الكلاسيكية. لا يعني ذلك أنه في فقراته كلها، يمثل أفكار المعتزلة بالدرجة نفسها. إن بعض أقسام المختصر الذي قدمناه من صميم مذهبهم، والبعض الآخر هامشي(١٠٨). وفي الوقت نفسه، هناك اختلافات حول بعض النقاط، ويعطي الفصل التالي فكرة عن مدى هذا التنوع ـ وحدوده.

ثالثاً: الاعتزال الكلاسيكي: تنوع المواقف

نستطيع النظر الآن إلى ممثلي الاعتزال الآخَرَيْن اللذَين ذكرنا: أبي الحسين والجشمي. سنركز النقاش في حالة أبي الحسين على سلاسل النقل والفروق في عرض المذهب، أما بالنسبة إلى الجشمي، فسنركز على نضاليته السياسية الحادة.

إن أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) معتزلي حنفي، تتلمذ على عبد الجبار، لكنْ له أفكاره الخاصة(١٠٩). وكان له في الفترات اللاحقة تأثير كبير في الاعتزال، السني منه والشيعي على السواء(١١٠). لم يُحفظ أي من كتبه المتصلة بالموضوع، لكن يمكن رسم صورة لمجمل مذهبه في النهي عن المنكر، بدرجة لا بأس بها من الثقة، من كتابات خمسة علماء متأخرين عنه مرتبطين بمدرسته: الخوارزميّيْن ابن الملاحمي (ت ٥٣٦/ ١١٤١)(١١١)، والزمخشري (ت ٥٣٨/ ١١٤٤)(١١٢)، والإمامي الحمصي (ت بداية القرن

(١٠٧) حول الآراء المختلفة حول هذه النقطة، انظر: McDermott, Ibid., p.7, and Gimaret. «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs,» p. 56 f.

وانظر أعلاه الهامش ٧٩.

(١٠٨) أميل إلى اعتبار الأقسام ١ ـ ٤ و٧ ـ ٩ و١٢ من جوهر المذهب.

(١٠٩) انظر: *Encyclopedia of Islam*, supplement, article «Abu l-Husayn al-Basri,» by W. Madelung, and *Encyclopedia Iranica*, article «Abu' l-Hosayn al-Basri,» by D. Gimaret.

(١١٠) انظر: Rukn al-Din Mahmud bin Muhammad Al-Malahimi, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Din*, edited by Martin J. McDermott and W. Madelung (London: [n. pb.], 1991), pp. 3-10.

(١١١) حول انتماء ابن الملاحمي لمدرسة أبي الحسين، انظر: المصدر نفسه، ص ٣، ٦ و١١ت.

(١١٢) حول صلة الزمخشري بمدرسة أبي الحسين، انظر: W. Madelund, «The Theology of al-Zamakhshari,» paper presented at: *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'islamisants* (Madrid: [n. pb.], 1986), pp. 488-493.

٧/ ١٣)[١١٣]، والعراقي ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨)[١١٤]، والزيدي اليمني المؤيد يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩/ ١٣٤٨ت)[١١٥]. ويبدو عرض الملاحمي[١١٦] بنحو أوضح امتداداً لمذهب أبي الحسين. والكتاب الذي تضمنه **الفائق** تلخيص لمصنفه الكلامي الأكبر **المعتمد** الذي اعتمد فيه مباشرة على كتاب لأبي الحسين **تصفح الأدلة**[١١٧]، وفي أكثر من موضع يذكر أن أبا الحسين مصدره[١١٨]. أما الزمخشري فلا يذكر مصدر المواد التي يدمجها، بصيغة مكثفة، في تفسيره المشهور، وكذلك في كتيب عن أركان الإيمان نُشر

---

(١١٣) انظر: Ibn al-Malahimi, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Din*, p. 8, and Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, Islamic philosophy, Theology, and Science; v. 12 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 19, 75 and 345 f, no. 590.

(١١٤) حول الانتماء المذهبي لهذا المفكر الزيبقي، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn Abi'l Hadid,» pp. 685-686, by L. Veccia Vaglieri)

(١١٥) حول يحيى بن حمزة وعلاقته بمدرسة أبي الحسين، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 221f.

يحوي مخطوط ليدن شرق ٢٥٨٧ الجزء الأخير من كتاب زيدي معتزلي في علم الكلام أُلف في عام ٧١١ ـ ١٣١١، ٧١٢ ـ ١٣١٢؛ لم يُذكر فيه اسم الكاتب لكن ذُكر في آخره عنوانه: **الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية.** انظر: P. Voorhoeve, comp., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, Codices Manuscripti; 7 (Leiden; Boston, MA: Leiden University Press, 1957), pp. 328; Or. 2,587, f.194a.6

والحال أن يحيى بن حمزة وضع كتاباً عنوانه بحسب الحبشي: **الشامل لحقائق الأدلة وأصول المسائل الدنيوية** (كذا). انظر: الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**، ص ٦٢٠، العدد ٣١، مع ذكر مخطوطين من القرن ١١/ ١٧. وما يدفع إلى الاعتقاد بأن مخطوط ليدن يتضمن الجزء الأخير من كتاب الشامل ليحيى بن حمزة الاستشهادات من كتابه التي استمدها من شريط دقي في القاهرة. انظر: عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة: «دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين»** ص ٣٥٠ ـ ٣٥٣؛ مثلاً يتطابق الاستشهاد من الشامل الوارد في الحاشية العدد ٩ مع ورقة ١٨٢أ، السطر ٤ في مخطوط ليدن؛ والذي في الحاشية العدد ١١ مع ورقة ١٨٢أ، السطر ٢٨؛ والذي في الحاشية ١٥ مع ورقة ١٨١ب، السطر ٢٢. يختلف ترقيم الأوراق الذي يقدمه عارف عن الذي يحمله مخطوط ليدن، وشريطه الدقي مشتقة على الأرجح من نسخة توجد في اليمن. أدين لغوتييه جوينبل بفحص مخطوط ليدن بطلبي، ولمكتبة جامعة ليدن بمدي بشريط دقي. كل الإحالات إلى الشامل ليحيى بن حمزة من هذا المخطوط.

(١١٦) ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦أ، السطر ١٧ وورقة ٢٥٧ب، السطر ١٦. لسوء الحظ لا يضم ما حُفظ من كتابه الأكبر المعتمد تحليل الأمر بالمعروف.

(١١٧) يفسر في مقدمته للمعتمد أن كتابه يعتمد على كتاب أبي الحسين تصفح الأدلة. انظر: انظر مقدمة محقق **المعتمد**، في: Ibn al-Malahimi, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Din*, p. 11.

في مقدمة الفائق يصفه بأنه مختصر للمعتمد، انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ١ب، السطر ٦.

(١١٨) ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٦ب، السطر ١٥، ورقة ٢٥٧أ.

مؤخراً[١١٩]. يعطي ابن أبي الحديد بضع إشارات إلى مصادره إذ يقدم تحليله[١٢٠] : وهو يوضح على الأقل، أنه استمد ما كتب حول النهي عن المنكر (ومن دون تناول الأمر بالمعروف) من شيوخ معتزلة[١٢١]، وقد ذكر أبا الحسين بخصوص إحدى النقاط[١٢٢]. يتضح بمقارنة هذه العروض الثلاثة أن تحليلي الزمخشري وابن أبي الحديد ينتميان إلى تقليد واحد غير الذي يمثله ابن الملاحمي[١٢٣]. ويبدو معقولاً أن نفترض أنهما يعودان إلى مؤلف لأبي الحسين، غير الذي اعتمد عليه كتاب ابن الملاحمي[١٢٤].

أما عرض الحمصي[١٢٥] فيبدو تجميعاً لمواد من سلسلتي نقل متميزتين

---

(١١٩) الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ٩ وص ٣٩٨، السطر ٨ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)، و**المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧ت.

(١٢٠) يقدم ابن أبي الحديد عرضاً منهجياً للفريضة، أو بعبارة أدق للنهي عن المنكر، في أواخر **شرح نهج البلاغة**، ص ٣٠٧ ـ ٣١١. يذكر مناقشة الفريضة في موضعين سابقين من الكتاب؛ لكن لم أجد في أي من المقطعين السابقين عرضاً بالاتساق نفسه. في مقطع يذكر أنه تناول تلك المسألة في كتبه الكلامية.

(١٢١) يقدمه كخلاصة ما يقوله أصحابنا في النهي عن المنكر؛ وواضح أنهم معتزلة، إذ يلاحظ أن الأمر بالمعروف أحد الأصول الخمسة عندهم، حيث يقدم ذلك على أنه رأيه (عندنا).

(١٢٢) حيث يذكر أن شيخنا أبا الحسين كان يميل إلى قول أبي علي الجبائي بوجوب الأمر بالمعروف عقلاً. نلاحظ كذلك أن ابن أبي الحديد قدم في موضعين آراء نسبها ابن الملاحمي بنحو صريح إلى أبي الحسين على أنها مذهب المعتزلة عامة دون تخصيص، انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧أ، وابن أبي حديد، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣١٠.

(١٢٣) يمكن أن نرى ذلك بمقارنة تسلسل المواضيع والصياغة اللفظية معاً. في ما يتعلق بالتسلسل، النقطة الوحيدة التي يختلف فيها شرح ابن أبي الحديد بصفة جوهرية عن ترتيب المواضيع في فائق ابن الملاحمي هو تقديمه مناقشة من عليه أن ينهى على من يجب نهيه؛ والزمخشري يتبع ترتيب شرحه. انظر: ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧ب، السطر ٧؛ ابن أبي حديد، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣١٠، السطر ١٦، والزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ٧، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٣. أما في ما يتعلق باللفظ، فإن تشابه صياغة الشرط الثالث عن متى يكون النهي نمطي: الفائق: ومنها أن لا يكون المنكر واقعاً لأنه يُذم عليه بعد الوقوع لا أن يُمنع عنه؛ شرح: ومنها أن يكون ما ينهى عنه واقعاً لأن غير الواقع لا يحسن النهي عنه وإنما يحسن الذم عليه والنهي عن أمثاله؛ والمعنى مرتبك، ويمكن إعادته إلى السواء بنقل «غير» بحيث تكون أمام «واقعاً»)؛ المنهاج: وأن يكون الأمر غير واقع لأن الواقع لا يحسن النهي عنه وإنما يحسن الذم عليه والنهي عن أمثاله.

(١٢٤) في مواضع أخرى من الكتاب يذكر ابن أبي الحديد غرر أبي الحسين في: ابن أبي حديد، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠، السطر ٣، ج ١٠، ص ٢١٢، السطر ٤، ج ١٧، ص ١٥٨، السطر ١٣، ج ١٨، ص ١١٥، السطر ٧.

(١٢٥) الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢٢١.

للتقليد المعتزلي البصري، **الأولى** ـ التي هي مصدر القسم الأكبر من خلاصته ـ مدرسة أبي الحسين الذي ذكره مراراً[١٢٦]. إن جزءاً من هذه المادة مأخوذ من ابن الملاحمي[١٢٧]، لكن جزءاً آخر لا يمكن اشتقاقه من هذا المصدر[١٢٨]، ولا بد أنه استُمد من كتاب آخر لأبي الحسين أو أحد تلاميذه[١٢٩]. لكن يتعذر بوجه عام البت، هل المادة التي لا نظير لها في المصدر الأول نقل من المصدر الآخر المفترض أم شرح مسهب لكتاب ابن الملاحمي[١٣٠]. يمثل السلسلة **الثانية** من التقليد المعتزلي البصري التي أخذ عنها الحمصي المعتزليان الإماميان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) وأبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧)[١٣١]. هنا نجد مرة أخرى أن دَيْن الحمصي، الذي لا يخفيه[١٣٢]، يتجاوز ما يصرح

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٤، ٢١٧ و٢١٩.

(١٢٧) يستشهد به كصاحب **الفائق** في مقطعين. استُمد **أولهما** من **الفائق**، ورقة ٢٥٦ب، الأسطر ١٦ ـ ٢٠، **والثاني** من الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٨. وهناك مقطعان إضافيان شديدا الشبه بالتحليل المطابق في الفائق ما يوحي باحتمال كونهما اقتباساً غير مصرح به؛ هناك مقطع مواز للأول عند ابن أبي الحديد (**شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠)، لكن هذا أبعد بكثير.

(١٢٨) لا يمكن أن يكون الاستشهاد بأبي الحسين الوارد في **المنقذ** مستمداً من **الفائق**، ورقة ٢٥٧أ س٩؛ كذلك ليس للذي ورد في: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٧، ما يوازيه في الفائق.

(١٢٩) الأرجح أنه الغرر، أو كتاب مشتق منه؛ هذا ما يفترض محقق **المنقذ**، وانظر مقدمة محقق المعتمد لابن الملاحمي، في: Ibn al-Malahimi, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Din*, p. 8.
لكن يعارضه وجود مقطع مواز للاستشهاد الثاني عند ابن أبي الحديد (**شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ١٠) الذي لم يذكر مصدره.

(١٣٠) توجد علاقة من ذلك النوع مثلاً بين الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، وابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧أ، السطر ٩. في بعض الحالات نجد عند ابن أبي الحديد مقطعاً موازياً للمنقذ أقرب من نص الفائق (مثلاً: **المنقذ**، ج ٢، ص ٢٢١، الأسطر ١٦ ـ ٢٠؛ **الفائق**، ورقة ٢٥٧ب، الأسطر ٧ ـ ١١، وابن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١١، الأسطر ١ ـ ٣. انظر: الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، الأسطر ٧ ـ ٩، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، الأسطر ٦ ـ ٨). لكن في حالات أخرى نص ابن أبي الحديد أبعد.

(١٣١) أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق أحمد الحسيني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٥٣ ـ ٥٦٠؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تمهيد الأصول**، تحقيق أ. مشكاة الدين (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ ش.)، ص ٣٠١ ـ ٣٠٦. سنتناولهما ضمن تحاليل العلماء الإمامية (انظر الفصل الحادي عشر، القسم الثالث).

(١٣٢) حول الإشارات إلى المرتضى، انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٠، ٢١٣، ٢٢٠ و٢٢١. وحول الإشارات إلى أبي جعفر الطوسي، انظر: الطوسي، المصدر نفسه، ص ٢١٣ و٢٢٠ ـ ٢٢١، حيث يذكر كلا من **الذخيرة** و**تمهيد الأصول**.

به[١٣٣]. لكنْ من الواضح أنه استعار هذه المادة كلها من كتاب واحد للطوسي[١٣٤]، وأن مساهمته الشخصية محدودة[١٣٥]. نستطيع إذاً اعتبار الحمصي ممثلاً رابعاً لمدرسة أبي الحسين، إذا طرحنا المادة المأخوذة من المرتضى والطوسي.

يبقى إذاً عرض يحيى بن حمزة[١٣٦]. وتدخل معالجته، بشكل بيّن، في التقليد الآتي من أبي الحسين من حيث توخي نمط الشروط الثنائي[١٣٧]، وهو يذكره من حين إلى آخر[١٣٨]، ويذكر كذلك ابن الملاحمي[١٣٩]. لكن يبدو أيضاً أنه على اتصال مباشر بعبد الجبار[١٤٠]. ويرتب كل هذه المواد في قالب عرض واضح، هو ـ قدر ما يمكنني الحكم بناء على المصادر المتوافرة لي ـ من ابتكاره. وأوجه الشبه بين هؤلاء الممثلين الخمسة لمدرسة أبي الحسين[١٤١] متعددة إلى

---

(١٣٣) مثلاً: الحمصي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٣، الأسطر ١ ـ ٨ مستمد من **تمهيد الأصول**، ص ٣٠٢، الأسطر ٧ ـ ١٣.

(١٣٤) نرى مثالاً جيداً في: الحمصي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٠، الأسطر ٩ ـ ١٤، حيث يستشهد الحمصي بالمرتضى مع ذكره؛ والاستشهاد، وإن أتى في المقام الأخير من **الذخيرة**، ص ٥٦٠ نُقح من خلال **تمهيد الأصول**، ص ٣٠٥، الأسطر ٢٢ ـ ٢٤ كما تكشف صياغته. والمقطع الموازي عند أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ١٥٠، الأسطر ١٠ ـ ١٣ أقل قرباً بكثير. عموماً ليس هناك ما يثبت أن كتاب الذخيرة كان متاحاً بصفة مباشرة للحمصي في مناقشته لقضية الأمر بالمعروف ولا أنه استعمل الاقتصاد في أي موضع منه.

(١٣٥) في المقطع الطويل الوحيد الذي يبدو من عمله الخاص، انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، يسأل كيف يمكن دعم رأي الطوسي حول مسألة ضد رأي أبي هاشم والمرتضى ويقدم الجواب.

(١٣٦) يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨١أ ـ ١٩٢ب. لمطالعة ملخص لتحليله، انظر: أحمد محمود صبحي، **الزيدية**، سلسلة علم الكلام (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٤)، ص ٣٠٦ ـ ٣١١.

(١٣٧) يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٥ب س١٨ ـ ١٨٧ب س٤.

(١٣٨) كما في المصدر نفسه، ورقة ١٨٢أ، السطر ١٠، ورقة ١٨٧أ، السطر ١٤، ورقة ١٩٢أ، السطر ٢٦. لا يذكر أياً من مؤلفاته.

(١٣٩) المصدر نفسه، ورقة ١٨٢أ ـ ١٨٥أ. (مع تسميته الخوارزمي). يمكن أن تكون الإشارة الأخيرة، عن وجوب النهي عن المنكر على الكفار، إحالة إلى ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧ب، السطر ١٢.

(١٤٠) يشير أكثر من مرة إلى المغني، انظر: يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٣أ، ورقة ١٨٦ب و١٨٩ب. ومرة إلى تعليق المحيط.

(١٤١) مثلاً يمكن عرض ضروب القبيح في: ابن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، =

حد يوحي باحتمال انطلاقهم ـ بنحو مباشر أو غير مباشر ـ من نص واحد.

ما هي العلاقة بين مجموع هذه المعالجات وتحليل مانكديم؟ هنا لا تبلغ التشابهات درجة توحي بصدورها من نص واحد، لكن الأفكار الجوهرية واحدة[(١٤٢)]، فكلاهما ينهل من معين عبد الجبار. هناك لا محالة أمور ينفرد مانكديم بطرحها[(١٤٣)]، وتظهر أخرى في تلك المعالجات فقط. نجد مثلاً في عدد منها تصنيفاً للقبيح، يتضمن عناصر مهمة لا يوجد مثلها عند مانكديم[(١٤٤)]. وفق هذا التصنيف، منه ما يقبح من كل مكلف وعلى كل حال كالظلم، يمكن أن ندعوه قبيحاً جوهرياً (في ذاته)، ومنه ما يقبح على وجه من دون وجه، ويمكن أن ندعوه قبيحاً عرضياً. ويمكننا تقسيم هذا الضرب بدوره إلى فرعين: فقد يصف القبح الفعل ذاته كالرماية، فهي حسنة أو قبيحة بحسب الغرض، فقد يكون الاستعداد للجهاد أو اللهو؛ أو يتوقف على المكلف، كلعب الشطرنج، إذ يقبح من تابع مذهب من دون تابع غيره.

هناك فرق أهم: هو أن هذه العروض تسد ثغرة كبرى في معالجة مانكديم للفريضة، إذ تطرح سؤالين يتبادران إلى الأذهان منذ الوهلة الأولى: من يجب أن يَنهى ومن يجب أن يُنهى[(١٤٥)]*؟ الجواب عن **الأول** هو: كل

= ص ٣٠٨، السطر ٦ من تبين التحليل الموازي في: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٥.

(١٤٢) انظر الإحالات التي قدمتها في الملاحظات على تلخيصي لعرض مانكديم أعلاه الهوامش ٦٢ ـ ١٠٢.

(١٤٣) أهمها التي تناولها مانكديم في القسم ٥ ومعظم ما في القسم ١٣ (انظر كذلك الهامش ٧٩)؛ كما ذكرنا سابقاً (انظر أعلاه الهامش ١٠٨) ليس أي من المواضيع المطروحة فيهما ما يقترن بانتظام بقضية النهي عن المنكر.

(١٤٤) ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٥؛ الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ٤؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٨، السطر ٦، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٤أ، السطر ٨. لا نجد عند الحمصي ما يوازي هذه المقاطع. انظر النقاط ٦ و٩ من تحليل مانكديم (التطابق مع القسم ٩ أكبر).

(١٤٥) ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧ب، السطر ٧؛ ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣١٠، السطر ١٦؛ الزمخشري: المصدر نفسه، ص ٧٨، السطر ٧، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٣. يتناول الحمصي المسألة الثانية فقط (الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٢١، السطر ١٦)، بينما يناقش يحيى ابن حمزة المسألتين في إطار مستمد من الغزالي (انظر أدناه الفصل العاشر، الهامش ١٣٩).

مسلم تمكن منه واختص بشرائطه[١٤٦]، وربما حتى الكافر مبدئياً[١٤٧]. إلا أن الإمام وخلفاءه أَولى بالإنكار بالقتال[١٤٨]. والجواب عن **الثاني** أنه كل مكلف اختص بالشروط[١٤٩]، وغير المكلف كالصبي والمجنون إذا همّ بالإضرار بغيره يُمنع منه، ويُمنع الصبيان من شرب الخمر حتى لا يتعودوه، كما يؤاخَذون بالصلاة حتى يمرّنوا عليها.

بيد أن الفروق التي تلفت أكثر هي التي تتعلق بالشروط. إن أحد جوانب الاختلاف شكلي، ويتمثل في طريقة تقديمها[١٥٠]؛ فحيث يقدم مانكديم مجموعة من خمسة شروط، تقدم العروض المشتقة من أبي الحسين مجموعة من خمسة شروط يحسن بها النهي[١٥١]، مع ثلاثة إضافية (أو اثنين) يجب بها[١٥٢]. (ويختلف عرض الحمصي، مع احتفاظه بالبنية الثنائية، مع البقية في

---

(١٤٦) يشمل ذلك على الأرجح النساء؛ لكن انظر رأي يحيى بن حمزة السلبي في رد ضمني على الغزالي أدناه الفصل العاشر، الهامش ٢٤٧.

(١٤٧) أثار هذه المسألة ابن الملاحمي ومال إلى إعطاء الكفار دوراً. انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٨ب، السطر ١٢؛ يتبنى يحيى بن حمزة رأي الغزالي السلبي، لكنه يستشهد كذلك بابن الملاحمي، انظر: يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٥أ، السطر ١٩؛ حول موقف الغزالي، انظر أدناه الفصل السادس عشر.

(١٤٨) ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧ب، السطر ١٣؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٨، السطر ٨، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٥، وابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١٠، السطر ١٩.

(١٤٩) يدرج ابن الملاحمي ويحيى بن حمزة فقرتين وجيزتين عن حصانة أهل الذمة في هذا المجال. انظر: ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٧ب س٧، ويحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٥ب، السطر ٧.

(١٥٠) ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٢؛ الزمخشري: **المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧، السطر ١٢، و**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٢؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٦، السطر ١؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٨، السطر ٥، ويحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٥ ب، السطر ١٨. انظر أعلاه تحليل مانكديم.

(١٥١) علاقة هذه القائمة من الشروط بلائحة مانكديم كما يلي. الشروط ٢ و٤ و٥ في جوهرها شروط مانكديم ١ و٣ و٤. الشرط ١ يندرج بحسب ما يبدو من أول وهلة ضمن ٢ (العلم بالشرع): أن ما يراد إنكاره يجب أن يكون قبيحاً فعلاً (أغفل الزمخشري هذا الشرط في الكشاف). الشرط ٣ هو على وجه الإجمال صيغة ضعيفة من شرط مانكديم ٢ (العلم بحالية المنكر): ينبغي ألا يكون المنكر قد وقع (واقعاً، انظر أعلاه الهامشين ٧١ و١٢٣). هناك نقص في عرض يحيى بن حمزة للشرط ١، لكن انظر تحليله للفرق بينه وبين الشرط ٢ في: يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٥ب و١٨٦أ.

(١٥٢) أول هذه الشروط هو على وجه الإجمال بقية شرط مانكديم الثاني: يجب أن يغلب =

بعض الجوانب)[١٥٣]. لا يجهل مانكديم التمييز بين الحسن والواجب، لكنه يعالجه بطريقة لا يبرز فيها الفرق بينهما في بنية التحليل، وبنحو أقل أناقة[١٥٤]. يبدو لي أنه لا يوجد هنا فرق في الأفكار إلا في ناحية، هي شرط الضرر أو بتعبير أدق الحالات التي لا تفي بشرط انتفاء الضرر. هناك اتفاق على سقوط وجوب النهي في تلك الحالات، لكن كما رأينا تبقى مسألة، هل يحسن النهي مع توقع الضرر؟ هنا تفرّق نظرية عبد الجبار بين الحالات التي يكون في تلك البطولة فيها إعزاز للدين وغيرها. أما مدرسة أبي الحسين فترفض التفريق بين النوعين، معتبرة أن عزة الدين في الميزان في تلك الحالات كلها[١٥٥]. قد يعكس هذا، مزيداً من الإكبار لروح الفداء عند أبي الحسين، لكن قد يعود أيضاً إلى حرصه على ألا يفسد نمطه الثنائي البديع، من خلال إدراج شكل من شرط الضرر في كلا الجانبين.

ونتحرك مع الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤/ ١١٠١) باتجاه الاعتزال الزيدي. إنه معتزلي حنفي من تلاميذ عبد الجبار، علوي يقر بالأئمة الزيدية وهو زيدي بوجه ما[١٥٦]. إن مجمل موقفه حول النهي عن المنكر مقارب أو مماثل لنظرة

= على ظن المرء وقوع المعصية (إن لم يمنعها) نحو أن يضيق وقت الصلاة ويرى الإنسان لا يتهيأ لها. ويطابق الشرطان الثاني والثالث شرط مانكديم الخامس: انتفاء الضرر على النفس والمال. (لم يذكر ابن أبي الحديد ولا الزمخشري الثالث). للفرق بين قائمتي الشروط صدى خافت بين المالكية (انظر أدناه الفصل الرابع عشر صياغة ابن رشد للشروط وتأثيرها في اللاحقين).

(١٥٣) يغفل ثالث شروط القائمة الأولى؛ ربما رآه زائداً على الحاجة في ضوء أول شروط القائمة الثانية. تمزج مناقشته لهذا الأخير مواد من سلسلتي النقل اللتين يأخذ منهما. انظر: ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، ورقة ٢٥٧أ، وابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ١٦ من جهة، والطوسي، **تمهيد الأصول**، ص ٣٠٣، الأسطر ٥ ـ ١٢ من جهة أخرى)؛ على وجه الخصوص يستمد العبارة المحورية التي يستعملها لصياغة الشرط (أمارة الاستمرار) من **تمهيد**. لما يصل إلى ثاني وثالث شروط المجموعة الثانية (انتفاء الضرر على النفس والمال بالتوالي) ينأى عن تأييد روح البطولة الضمني، انظر: الطوسي، **تمهيد الأصول**، ج ٢، ص ٢١٨ ـ ٢١٩؛ انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ٢١١.

(١٥٤) يناقشه ضمن عرضه للشرطين الرابع والخامس ويعود إليه في القسم ٧ من عرضه.

(١٥٥) انظر أعلاه الهامش ٧٤.

(١٥٦) انظر: المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، **رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس**، تحقيق حسين المدرسي (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٨٦)، ص ٨ ـ ١١ من مقدمة الناشر؛ Gimaret, *Une Lecture mu'tazilite du Coran: Le Tafsir d'Abu Aili al-Djubbâ'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, p. 25 f. and Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 186-191.

مانكديم[١٥٧]. والجانب الذي يختلف فيه عنها، بنحو أبرز، هو النبرة النضالية التي يشترك فيها مع تيار الشيعة الزيدية.

تعبر عن هذه النزعة الحركية بنحو مثير مقالة نقدية، عنوانها: «رسالة الشيخ إبليس إلى إخوانه المناحيس». قدم فيها إبليس، وهو يفسر كيف نشر أفكار الطاعة للجورة، لإبطال الإمامة والنهي عن المنكر والخروج على الظلمة (حتى يظهر الفساد ويندرس الحق). ويخبر أن إخوانه قبلوا دعوته الشيطانية وهم عاكفون على رواية الأحاديث لدعمها؛ بينما واجهها المعتزلة بقوة، فوقفوا إلى جانب إمامة العادل، والنهي عن المنكر، ونقلوا الأحاديث التي تدعو إلى ذلك[١٥٨]».

كذلك يدع الجشمي أسلوب العلماء التقليدي الجاف، إذ يفتتح أحد نقاشاته المنهجية لقضية النهي عن المنكر معلناً أنه يجب بالقول والسيف[١٥٩]. ونرى إلى أي مدى ترادف عنده مقاومة الظلمة النهي عن المنكر في تلخيصه للرأي المضاد الذي يروجه الحشوية: «الانقياد لمن غلب ولو كان ظالما»[١٦٠]». وكما يُتوقع، يعلن الجشمي مع المعتزلة والزيدية حسن النهي عن المنكر ببذل النفس، بشرط أن يكون لإعزاز الدين[١٦١].

ظهرت خلال هذا المسح ثلاث سمات عامة لآراء المعتزلة في النهي عن المنكر. **أولاها** الأسلوب التحليلي في تقديمها عند كل الكتاب[١٦٢]. إذا قارناها بمواقف الحنابلة التي تناولناها في الأبواب السابقة، يظهر جلياً طابعها

---

(١٥٧) يظهر هذا من الإشارات إلى آراء الجشمي التي قدمتها في الملاحظات على تلخيصي لتحليل مانكديم أعلاه.

(١٥٨) البيهقي، المصدر نفسه، ص ٩٧، السطر ٨.

(١٥٩) الجشمي، **عيون المسائل**، ورقة ٦٥ب، السطر ٢٠، وشرحه، ورقة ٢٦٤ب، السطر ١٢. لا بد أن نلاحظ أن العلاقة بين هذين المؤلفين ليست علاقة بين نص وشرحه؛ الشرح بالأحرى صيغة موسعة كثيراً من عيون المسائل.

(١٦٠) البيهقي، المصدر نفسه، ورقة ٢٦٤ب، السطر ٨. يقدم المقطع الموازي في عيون المسائل موقفهم على أنه ببساطة نفي وجوبه (ورقة ٦٦أ، السطر ١).

(١٦١) انظر أعلاه الهامش ٧٤.

(١٦٢) لا يبرز تلخيصي لتحاليل المعتزلة للنهي عن المنكر في هذا الفصل بنحو كاف طابع الترابط المنطقي. للقارئ الذي لا يجد عرضي لأفكار مانكديم مرضياً أن يقرأ عرض المحلي الذي هو ممثل متأخر للسلسلة نفسها. انظر: المحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين**، ص ٢٩٠ - ٣٠٤.

بوصفها نسقاً متكاملاً. لا يُنكر أن أبا يعلى يقدم عرضاً مماثلاً، لكنه يمثل بالتحديد اقتباساً حنبلياً لقالب معتزلي. وليس من قبيل الاتفاق أنّي لم أقدم في هذا الباب قصصاً، ولا نقلت حوارات حول أمور تجري في الحياة اليومية. وإذا استثنينا نقد الجشمي الطريف الذي أتى في قالب كلام وضعه على لسان إبليس، نرى في كل العروض طابع التنظير والتنظيم. لا يصل هذا التنسيق وهذا الاتساق درجة الكمال: فحتى تحليل مانكديم الذي يبدأ بشكل مرتب، ينتهي بمسائل متفرقة، نرى منها أنه فوّت تناول جوانب مهمة أو عرَضَ أخرى في غير المحل المناسب(١٦٣). لكن الاتجاه التحليلي والتنظيري قوي عند المعتزلة. إن ما راق أبا الحسين في عرضه لشروط النهي هو بلا شك ما يروقنا اليوم: النتيجة بنيان متماسك لا مجرد تعداد.

السمة **الثانية** لأفكارهم هي التجانس عبر الزمان والمكان. وتختلف مدرسة أبي الحسين عن عروض غيره من تلاميذ عبد الجبار حول مسألتين مترابطتين: ترتيب شروط النهي وتوسيع مجال إعزاز الدين حيث يحسن، وإن لم يجب(١٦٤). يقدم أبو طالب الناطق، الذي يمثل تقليداً يعود إلى شيخ عبد الجبار، تحليلاً لا يختلف عن الذي يقدمه تلاميذ عبد الجبار، إلا في بعض التفاصيل(١٦٥). ونرى في فترة أسبق، اختلافاً بين الجبائيين حول مصدر الوجوب، تحمل كل التحاليل اللاحقة أثره(١٦٦). يعود كل هذا لا محالة إلى

---

(١٦٣) انظر أعلاه الفصل السادس.

(١٦٤) انظر أعلاه الهوامش ٧٤، ١٥١ و١٥٥. لاحظ كذلك الخلاف الذي ذكره مانكديم من دون تسمية أشخاص حول ما إذا كان يحسن النهي إن غلب في الظن أنه لا يؤثر (انظر الهامش ٧٣).

(١٦٥) انظر الإشارات إلى تحليله في الملاحظات التي أرفقتها بملخصي لنظرية مانكديم. يبرز فقط استعمال أبي طالب الناطق لحديث المنازل الثلاث السني كموقف شاذ بين عروض مذهب المعتزلة المنهجية (انظر أعلاه الهامش ٧٦). في ما عداه تظهر هذه الفكرة هنا وهناك لكن في مؤلفات تنتمي إلى أنواع أدبية أخرى. مثلاً يشير الجشمي إلى ذلك الحديث في تفسيره، حيث يتبنى مقولاته بما فيها الإنكار بالقلب. كذلك يبدو ابن أبي الحديد متقبلاً للفكرة حيث لا يستشهد بالنظرية المعتزلية المتبعة. انظر: الجشمي، **التهذيب في تفسير القرآن**، ورقة ٧٠أ، السطر ٧، وابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١٢، السطر ٧ حيث يعتبر الإنكار بالقلب آخر الأساليب.

(١٦٦) انظر أعلاه الهامش ٢٥. كما رأينا، فكرة أبي هاشم أن أصل الوجوب السمع هي رأي الجمهور، لكن رأي أبي علي يجد قبولاً لدى قلة من العلماء (انظر أعلاه الهامش ٣٧ حول الرماني، والهامش ١٢٢ حول أبي الحسين).

سلسلة واحدة تنحدر من مدرسة البصرة، ونحن لا نعلم إلا شيئاً يسيراً عن سلاسل أخرى منها، أو عن البغداديين. ولا يوحي القليل الذي نعرفه، كما في حالة الرمّاني، أحد البغداديين، بأن الفراغات على خريطتنا ملأتها مذاهب بعيدة حقاً عما رأينا[١٦٧]. ويصح ذلك أيضاً على البغدادي السابق أبي القاسم البلخي[١٦٨]. وقد أشرت إلى غياب أي قرينة على تخلي المعتزلة عن أفكار الرعيل الأول[١٦٩]. لا تصل إجمالاً هذه الاختلافات وغيرها إلى مستوى انشقاقات عميقة. وليس من إطلاق القول جزافاً أن نؤكد أن كل العناصر الأساسية لمذهب المعتزلة في النهي عن المنكر، بقيت ثابتة تقريباً عند جميعهم منذ النصف الأول من القرن ٣/ ٩.

إن الطابع **الثالث** والأخير لتحاليل المعتزلة هو الاتجاه التحضيضي الذي يسمها بدرجات متفاوتة. يمكن أن نبدأ بجانب سلبي، هو أن أغلبيتها لا تذكر الإنكار بالقلب (أو في القلب)، الذي يشكل بلا شك فكرة تكمن طيها نزعة الموادعة[١٧٠]. وتؤيد، في الوقت نفسه، الأغلبية الساحقة بين المعتزلة بذل النفس الذي فيه إعزاز للدين[١٧١]. إن الدلالة الأقوى من ذلك هي تأييدهم جميعاً للقتال، حيثما يقتضيه أداء تلك الفريضة. ونجد هنا عند بعضهم تقييداً. لا يذكر مانكديم وأتباع أبي الحسين بصريح العبارة استخدام السلاح[١٧٢]، ويشيرون بالرجوع إلى الإمام، أو يؤكدون أنه أولى بأكثر ما يدخل في النهي عن المنكر من المسلمين كافة[١٧٣]. لا يتحرج الجشمي، في المقابل، من

---

(١٦٧) انظر أعلاه الهوامش ٣٥ ـ ٣٩.

(١٦٨) انظر أعلاه الهوامش ٣٥ ـ ٣٩.

(١٦٩) انظر أعلاه الهامش ٤٧. من المادة التي تضمنها هذا الفصل قد تبدو الإشارة إلى «استطاعة» النهي [أو الإمكان أو القدرة] طريقة قديمة في التعبير عن بعض أو كل الشروط التي تظهر في النصوص الكلاسيكية (انظر أعلاه الهوامش ١٣، ٢١ و٤٠). لكن نلاحظ أن عبد الجبار يستخدم أيضاً تلك اللغة [: إن أمكنه ذلك] (انظر أعلاه الهامش ٤٢) ما يعارض ذلك الافتراض؛ وقد استمر الكتاب الإمامية المواصلون للتقليد المعتزلي في استخدامها (انظر أدناه الفصل الحادي عشر الهامش ١٩٨ مثلاً).

(١٧٠) حول من شذ عن هذا الموقف انظر أعلاه الهامشان ٧٦ و١٦٥.

(١٧١) انظر أعلاه الهوامش ٧، ٣٦، ٧٤ و١٥٥. الرأي المعاكس الوحيد هو الذي أورده موفق الشجري من دون نسبته إلى أحد بالذات (الهامش ٧٤).

(١٧٢) انظر القسم ٤ من عرض مانكديم، وبالأخص الهامش ٧٨.

(١٧٣) انظر القسم ١١ من عرض مانكديم، وأعلاه الهامش ١٤٨. قارن رأي أبي القاسم البلخي الذي يحصر استعمال السلاح (أعلاه الهامش ٢٣).

ذكر السيف ولا يقيد استعماله مثلهم[١٧٤]. ويتماشى مع هذه السمة لمذهبه أنه ينفرد بين كتّاب العصر الكلاسيكي بمعادلة النهي عن المنكر بالخروج على الجورة، وينادي بذلك بنبرة تتوهج حماسة[١٧٥].

---

(١٧٤) انظر أعلاه الهامشان ٩٩ و١٥٩ بالتوالي. مع ذلك الجشمي هو أحد المعتزلة القلائل الذين يذكرون الإنكار بالقلب (انظر أعلاه الهامش ١٦٥).

(١٧٥) انظر أعلاه الهوامش ١٥٨ ـ ١٦١. لما يذكر عبد الجبار استشهاد الحسين لا يثير قضية الخروج (انظر أعلاه الهامش ٧٤). نجد لهجة حماسية عند كاتبين آخرين لهما صلة بالاعتزال: الحنفي الجصاص (انظر أدناه الفصل الثاني عشر، وانظر أيضاً الهراسي والشافعي القفال في الفصل الثالث عشر).



الفصل العاشر

الزيديـــــة

يتمحور هذا الفصل والذي يليه حول مذاهب الشيعة في النهي عن المنكر. لقد تفرعت الشيعة إلى فرق؛ لكنّا في هذه الدراسة سنقصر اهتمامنا على اثنتين من الفرق العديدة التي وُجدت في عصر أو آخر: الزيدية في هذا الفصل، والإمامية في اللاحق. وليس من الصعب أن يحدس القارئ سبب هذا التحديد: فقد حافظت هاتان الفرقتان على مجموعتين ضخمتين من الأدب الديني إلى يومنا هذا، بحيث يستطيع الباحث بمراجعته إجراء دراسة جدية لمذهبيهما. وفي الوقت نفسه، كانتا دوماً قريبتين من التيار الرئيس للفكر الإسلامي بقدر كاف لتصوغا جملة من الأفكار تحتمل المقارنة بنظريات أهل السنة. لا تقدم الفرقة الكبرى الثالثة في تاريخ الشيعة ـ الإسماعيلية ـ مادة مماثلة بكلا الاعتبارين، لكنّي سأفرد لها استطراداً وجيزاً في آخر الفصل المخصص للإمامية.

تشترك الزيدية والإمامية في الكثير: كلتاهما فرقة شيعية أنتجت تقليداً فقهياً متطوراً، وتبنت مواقف كلامية معتزلية. لكنهما اختلفتا في جوانب مهمة. تتعلق أهم الفروق بينهما، في ما يخص موضوع هذه الدراسة، بالسياسة المبنية على الدين. تناصر كلتاهما العلويين، لكنهما اختلفتا حول مسألتين أساسيتين. **الأولى**، هي إلى أي من أسباط علي تعود الإمامة، إذ اعتبر الزيدية آل البيت احتياطياً ضخماً ومتواصلاً من المرشحين للإمامة، بينما حصرها الإمامية في فرع واحد انقطعت سلسلته باختفاء الإمام الثاني عشر. و**الثانية**، هي ما الذي يجب فعله ـ إذا وجب فعل شيء ما ـ إذا لم يكن الإمام الشرعي

ممسكاً بالسلطة: هنا اتخذ الزيدية موقفاً نضالياً، بينما مال الإمامية إلى انتظار ظهور الإمام (المفترض الطاعة) للنضال تحت لوائه. كان لهذين الاختلافين أثر كبير في مذهب الفرقتين في النهي عن المنكر، كما سنرى.

أولاً: المذهب الزيدي في طوره المبكر

لم يُنشر بعد عدد كبير من المخطوطات الزيدية، وتلك واقعة لها تأثير سلبي في دراسة هذا المذهب[1]. يمثل معظم الأدب الزيدي، في الوقت نفسه، طوراً من تقليد الفرقة كان مذهبها قد تبنى فيه نظريات المعتزلة إلى مدى بعيد. ومن ثمة فإن معرفتنا بالمذهب الزيدي في مرحلة ما قبل التأثر بالاعتزال محدودة، بوجه عام، كما بخصوص النهي عن المنكر[2].

يسهل الاطلاع على أحد المصادر الزيدية المبكرة، وهو مجموعة أحاديث منسوبة إلى الإمام زيد بن علي (ت ١٢٢/ ٧٤٠). إن أغلبية تلك الأحاديث، من حيث المضمون، مألوفة بدرجة أو بأخرى لمن له اطلاع على المجموعات السنية، حيث توجد غالباً بسلاسل إسناد كوفية، لكنها هنا مروية عن زيد الذي نقلها عن آبائه. تضم المجموعة سبعة أحاديث في النهي عن المنكر[3]. لكن دلالتها على المستوى النظري متواضعة، فهي تعلي من شأن الفريضة فلا تحللها. يمكن تقسيمها إلى مجموعتين. تربط **أولاهما** النهي عن المنكر بالجهاد: فهو في الفضل عِدل الجهاد[4]، ولا يفسده غلبة أهل الفسق كما لا يُفسد الجهادَ والحج جورُ جائر[5]، والآمر بالمعروف والناهي عن

(١) كما سيرى القارئ استخدمت كثيراً في هذا الفصل (كما في السابق) مخطوطات زيدية؛ إلا أن التي راجعتها جزء صغير من المتوافرة، ولا شك في أن مزيداً من البحث فيها سيسمح بتنقيح وتوسيع قسم كبير من تحليلي. ويؤسفني أني لم أتفطن إلا بعد فوات الأوان إلى الأهمية المحتملة لكتاب المطرفي الذي هو المصدر الوحيد المحفوظ حالياً في علم الكلام المعتزلي البغدادي (انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ١٤٢).

(٢) حول المذهب الزيدي بوجه عام قبل التلاقح مع فكر المعتزلة، انظر: Wilfred Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim* (Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965), pp. 44-86.

(٣) زيد بن علي (الإمام)، **مجموع الفقه**، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨، الأعداد ٨٥١، ٨٥٣، ٨٥٦، ص ٢٧٣، العدد ٩٤٢ وص ٢٩٤ الأعداد ٩٩٤ ـ ٩٩٦. توجد الأحاديث الثلاثة الأولى في كتاب السير. حول **مجموع الفقه**، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٧.

(٤) زيد بن علي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ت، العدد ٨٥١ (للنبي [ﷺ]).

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦، العدد ٨٥٣ ([للإمام] علي(عليه السلام)).

المنكر (إن قُتل على ذلك) شهيد[٦]، وهو ـ سواء أطيع أم عُصي ـ بمنزلة المجاهد في سبيل الله[٧]. وتدور المجموعة **الثانية** حول التنبؤ بتخلي الناس عن النهي عن المنكر وعواقب ذلك. يبدأون بالتخاذل عن الإنكار باليد فاللسان فالقلب[٨]. فإذا ترك الناس النهي عن المنكر سلّط الله عليهم شرارهم[٩]. ولا قُدست أمة لا تأمر بالمعروف ولا تنهى عن المنكر (ولا تأخذ على يد الظالم ولا تعين المحسن ولا تردّ المسيء عن إساءته)[١٠]. يجدر بالملاحظة أمران بخصوص هذه المجموعة الصغيرة من الأحاديث: النزعة الحركية الجلية في المجموعة الأولى[١١] مع ربط النهي عن المنكر بالجهاد، وشبهُ أحاديث المجموعة الثانية ـ من دون الأولى ـ بأحاديث متداولة عند أهل السنة[١٢]. ويسترعي الانتباهَ بالأخص ظهور مقولة الأمر والنهي بالقلب في أحد أحاديث المجموعة الثانية[١٣].

إن أول عالم زيدي من مشايخ المذهب، نعرف شيئاً عن آرائه في هذا المجال، هو القاسم بن إبراهيم الرسي (ت ٢٤٦/ ٨٦٠ت)، الأميل إلى

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٨، العدد ٨٥٦ (للنبي [ﷺ]). للحديث ما يوازيه عند أهل السنة من حيث تعداد خمسة أنواع من الشهداء. انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ ج (القاهرة: دار إحياء التراث الكتب العربية؛ عيسى البابي، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، ص ١٥٢١، العدد ١٩١٤ت)؛ لكن الروايات السنية لا تذكر [بين الشهداء من قُتل على] الأمر بالمعروف.

(٧) زيد بن علي، **مجموع الفقه**، ص ٣٧٣، العدد ٩٤٢؛ يوجد كذلك عند أبو طالب يحيى ابن الحسين الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٥، السطر ١٥ (كلاهما لزيد نفسه).

(٨) زيد بن علي، المصدر نفسه، ص ٢٩٤، العدد ٩٩٤ (لعلي). هناك حديث سني يوازيه ذكره: ابن وضاح، **البدع**، ص ٢٣١=٣٦١، العدد ٦٤ (الإسناد كوفي؛ بدلاً من «أبو حنيفة» إقرأ «أبو جُحيفة». انظر: الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٥، السطر ٢١، بإسناد شبيه.

(٩) زيد بن علي، المصدر نفسه، ص ٢٩٤، العدد ٩٩٥ (لعلي)؛ الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٣، السطر ١٥ (للنبي). انظر أشباهه السنية أعلاه الفصل الثالث، الهامش ١٩.

(١٠) زيد بن علي، المصدر نفسه، ص ٢٩٤، العدد ٩٩٦ (للنبي). انظر أشباهه السنية أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٣٦.

(١١) انظر الحديث الطويل ذا النزعة الحركية المنسوب إلى علي بإسناد علوي جزئياً والمروي عن محمد الباقر (ت ت ١١٨/ ٧٣٦) عند أبي طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٤، السطر س٩. يظهر هذا الحديث كذلك في مصادر إمامية مع نسبته إلى الباقر نفسه؛ إلا أن الشخصية المحورية في الإسناد حنفية (انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ٢٦).

(١٢) في كل حالة ورد الحديث بإسناد كوفي.

(١٣) انظر كذلك الحديث الذي استشهد به أبو طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٩، السطر ٨، بإسناد سني.

الموادعة بالأحرى[١٤]. لا يقدم عموماً الكثير في باب النهي عن المنكر[١٥]. فقد لاحظتُ ثلاثة أجوبة عن أسئلة تتعلق به. في **الأول**، يعرف المعروف والمنكر، على نحو غير معتاد، بطاعة الله ومعصيته[١٦]. في **الثاني**، يؤكد أن على المؤمن أن ينهى جيرانه عن معاص كالخمر حتى لو تسبب له ذلك في عداوتهم إلا أن يتقي أذاهم[١٧]. وموضوع **الثالث**، هو إلى أي مدى تجب طاعة الإمام وهل سيظهر؟ في الإجابة عن الشق الثاني من السؤال، يؤكد

---

(١٤) حول القاسم بن إبراهيم انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 86-152.

صنف مادلنغ القاسم في دراسته على أنه ليس معتزلياً بالمعنى الصحيح، واعتبر بعض المؤلفات ذات الطابع المعتزلي الواضح التي ينسبها إليه التقليد الزيدي إليه منحولة. وقد عارضه أبراهاموف حول كلتا النقطتين، انظر مقدمة كتابه: *Al-Kasim bin Ibrahim on the proof of God's Existence: Kitab al-Dalil al-Kabir*, edited with translation, introduction and notes by Binyamin Abrahamov, Islamic Philosophy and Theology; v. 5 (Leiden: New York: E.J. Brill, 1990).

لكن مادلنغ تمسك بموقفه حول كلتيهما وأورد قرينة جديدة تؤيده.

(١٥) بحسب أبراهاموف الذي يحاول ـ كما يُتوقع ـ تضخيم كل نبرة معتزلية في فكر القاسم، تظهر الفكرة وإن لم تظهر العبارة نفسها في بعض فقرات كتابه الهجرة. انظر: *Al-Kasim bin Ibrahim on the proof of God's Existence: Kitab al-Dalil al-Kabir*, p. 52.

لم أر هذا المؤلف الذي قدم لمحة عنه مادلنغ، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 138-140.

رأي القاسم أنه لا يجوز للمرء أن يقيم في بلاد تسود فيها المعصية ولا يمكن تغييرها (أو ما شابه ذلك) منتشر في المصادر الزيدية، مثلاً أورده الحاكم الجشمي، **شرح عيون المسائل** (مخطوط ليدن)، ورقة ٢٧٠ب، السطر ٥؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، حققه وقدم له وأعده البير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥)، ص ١٥٢، السطر ١٥، وأبو هاشم، **الدرر الفرائد**، في مختصر صارم الدين الحيي (مخطوط برلين، غلازر، ورقة ٢٤٧أ، السطر ٤)؛ ويشاطره مع آخرين المهدي بن الحسين، **المفيد** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٨١١، ورقة ١٣٤ب، السطر ٦). حول هذا المخطوط، انظر: ر. السيد، «الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى،» **الاجتهاد**، العدد ٣ (١٩٩١)، ص ٢٢٠، و Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: Longmans and Co., 1894), p. 221f, no. 346, art. 1.

يذكر أبراهاموف كذلك مناقشة للفريضة في كتيب عنوانه: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ١، ص ١٣٠، السطر ١٥، مع التأكيد على السيف). لكن مادلنغ بين أن الرسالة منحولة، انظر: *Al-Kasim bin Ibrahim on the proof of God's Existence: Kitab al-Dalil al-Kabir*, p. 47, and Madelung, Ibid., p. 97f., and

(١٦) القاسم بن إبراهيم، **مسائل منثورة** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٧٧، ورقة ٢٤أ، السطر ١٧) حول هذه المجموعة انظر: Rieu, Ibid., pp. 124-126, no. 203, art. 11

(١٧) القاسم بن إبراهيم، المصدر نفسه، ورقة ٥٥أ، السطر ١٧. يستعمل كلمة التقية ويستشهد بالآية ٣: ٢٨ (انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ٢٠٤).

الرسي أن الإمام سيعلن عن نفسه بالنهي عن المنكر(١٨)؛ وجوابه صورة باهتة لمقولة زيدية هي من ثوابت المذهب. أخيراً، هناك نص قصير له يسترعي الانتباه بغياب النهي عن المنكر وهو يقدم خمسة أصول يجب أن يعلمها كل مسلم(١٩): الثلاثة الأولى مطابقة للتي تلخص عقيدة المعتزلة، والأخيران مختلفان عما يوازيهما في تلك القائمة، وقد تحول النهي عن المنكر فيها إلى القول إنه لا يجوز العيش تحت سلطان جائر(٢٠). لم يوضح المضمون العملي لهذا المبدأ، لكن في ضوء ما نعرف من مواقف الرسي السياسية، لا يُحتمل أن يكون نضالياً(٢١).

إن العالم الزيدي الآخر الوحيد من فترة ما قبل التأثر بالمعتزلة، الذي لدي معلومات عنه ـ مستمدة من مصادر متأخرة ـ هو الناصر الأطروش (ت ٣٠٤/ ٩١٧) الذي يُعَد شخصية زيدية أقرب إلى النمط الأصلي(٢٢). إنه العالم الزيدي الوحيد لفترة ما قبل التأثر بالاعتزال الذي ذكره ابن المرتضى (ت ٨٤٠/ ١٤٣٧) في فصل النهي عن المنكر في كتابه في الفقه المقارن: فقد أجاز أن يهجم على بيت من غلب في ظنه (من الأصوات المنبعثة منه مثلاً أو

---

(١٨) المصدر نفسه، ورقة ٥٧ب، السطر ١٢. انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 143.

(١٩) انظر: E. Griffini, «Lista dei manoscritti arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano,» *Rivista degli studi orientali*, vol. 7 (1916-1918), p. 605f.

يظهر كذلك ضمن النصوص التي نشرها عمارة في: **رسائل العدل والتوحيد**، ج ١، ص ١٤٢. حول هذا النص انظر: Madelung, Ibid., p. 103f, and D. Gimaret, «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs,» *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), pp. 66-68.

(٢٠) **رسائل العدل والتوحيد**، ج ١، ص ١٤٢، السطر ١٥، و Griffini, Ibid., p. 606 f.

رُبط جواز العيش [كسب الرزق الحلال] بالأمر بالمعروف في التقليد الحركي الطويل المذكور أعلاه الهامش ١١.انظر مثلاً: أبو طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٩٤، السطر ١٥.

(٢١) انظر تعليق: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 138.

أما عمارة في **رسائل العدل والتوحيد**، ج ١، ص ١٤٢، الذي يبدي اهتماماً بالنصوص الزيدية لطابعها الراديكالي في الميدان السياسي، فيقرأ ذلك المبدأ في اتجاه حركي، واستشهد به ي. ع. الفضيل، **من هم الزيدية؟** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٩٣، السطر ٩؛ لفت انتباهي إلى الكتاب الأخير برنارد هيكل.

(٢٢) حول موقفه المناهض للمعتزلة، انظر: Madelung, Ibid., pp. 161-163.

يستشهد الأطروش بحديث لين في الحض على الأمر بالمعروف في بداية كتابه في الحسبة، انظر: R. Serjeant, «A Zaidi Manual of Hisba of the 3rd Century (H).» *Rivista degli studi orientali*, vol. 28 (1953).

لكن كتابه، كما يُتوقع، لا يهتم ـ في ما عدا ذلك ـ بفريضة الآحاد.

ما شابه ذلك) أن منكراً يُفعل فيه[٢٣]. ورأى أنه لا ضمان في قنينة الخمر إذا لم يستطع إراقة الخمر من دون كسرها[٢٤]. تبدو هذه الآراء شذرات متفرقة من مذهب متكامل ضاع معظمه. لكن مصدراً اقتطف من كتاب الأطروش عرضاً وجيزاً لإنكار المنكر: يجب أن ينكر الإنسان قدر استطاعته، بالقول إذا غلب على ظنه أنه يكفي، وبالسوط إذا لم ينفع القول، وأخيراً ـ إذا قدر ـ بالسيف إن لم ينته فاعل المنكر. ويضيف أن الناهي عن المنكر بمثابة طبيب[٢٥].

لا تبدو فترة ما قبل التأثير المعتزلي ثرية بالمؤلفات حول النهي عن المنكر، ولا نجد قبل الأطروش ما يشير إلى وجود مذهب متسق ومتكامل للزيدية في النهي عن المنكر. تتمثل الواقعة الوحيدة التي لها صلة بموضوعنا بين معلوماتنا عن ذلك الطور المبكر في وجود نزعة حركية في مجموعة الحديث المنسوبة إلى الإمام زيد، مع مزاج موادع يظهر في فكر القاسم الرسي. لقد غلب الاتجاه النضالي الذي ظل عبر القرون النمط السائد في الفكر الزيدي، كما سنرى في الفصل التالي عند دراسة نظرية الزيدية السياسية.

ثانياً: الحركية الزيدية

يبرز النهي عن المنكر في الطور المبكر من تاريخ الزيدية وبالأخص في النضالية السياسية المميزة للفرقة. اتبعت الزيدية نهجاً علويّاً معهوداً: الخروج على السلطان الجائر لإقامة إمامة شرعية. ترد الإشارات إلى النهي عن المنكر عادةً (لكن لا ضرورةً) في سرد ثورات العلويين.

---

(٢٣) أحمد بن يحي بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي،** [مع تعليقات] لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي؛ [بإشراف ومراجعة عبد الله محمد الصديق وعبد الحفيظ سعد عطية، ٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٤٧ ـ ١٩٤٩])، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ٥، وعلي بن الحسين بن الهادي (ازدهر أوائل القرن ٧/ ١٣)، **اللمع** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، ورقة ٢٢١أ، السطر ١٠)، وانظر الحاشية حول هذه الفقرة.

(٢٤) عبد الله بن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٣٩)، والحاشية على فقرة علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢١أ، السطر ١٧.

(٢٥) انظر المنصور عبد الله بن حمزة، **الدرة اليتيمة** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٧٦، ورقة ١٧٩ب، السطر ١٩) حول هذا المخطوط، انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 132, no. 210, art. 3

استشهدت به: Ella Landau-Tasseron, «Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 49, no. 3 (1990), p. 255, note 34.

كما يمكن أن نتصور، لا تنفرد بتلك الإشارات مصادر وشخصيات زيدية حصراً. مثلاً، نقل أبو مخنف (ت ١٥٧/ ٧٧٣ت) ـ وهو مؤرخ شيعي معروف لمصادر التاريخ الإسلامي الكبرى ـ خطبة (للإمام) الحسين قبل معركة كربلاء في أهل الكوفة، استشهد فيها بقول رسول الله (ﷺ): «من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحُرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله ويعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يُدخله مدخله»[٢٦]. كذلك روى أبو الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦/ ٩٦٧) ـ وهو زيدي[٢٧] وفي الوقت نفسه من مشاهير الكتّاب في تاريخ الأدب ـ قولاً لجعفر

---

(٢٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٢، ص ٣٠٠، السطر ٦ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير التي قرأت بصواب «يغير» بدلاً من «يعير» في النص المنشور)؛ أبو مخنف الأزدي، **مقتل الحسين** (قم: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.)، ص ٨٥، السطر ٩. يصف الحسين نفسه بأنه أحق من غير. قارن الخطبة التي ينسبها أبو مخنف إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت ٨٢/ ٧٠١) في معركة دير الجماجم، حيث يستشهد بقول علي في معركة صفين: من رأى [عدوانا يُعمل به] ومنكراً يُدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكر بلسانه فقد أُجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكر بالسيف [لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى] فذلك الذي أصاب سبيل الهدى [ونور قلبه باليقين]». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨٦، السطر ٩، ومنه الشريف الرضي (ت ٤٠٦/ ١٠١٥)، نهج البلاغة، أورده: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣٠٥، السطر ٦؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٢٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ١، ص ٤٠٥، العدد ٨؛ محمد باقر ابن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ١٠٠، العدد ٦٩، و Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 94f.

انظر كذلك قول زيد بن علي: والله إني لأستحي أن ألقى رسول الله (يوم القيامة) ولم آمر بمعروف ولم أنه عن منكر (في الدنيا)، والظاهر أن أبا مخنف هو الذي نقله أيضاً (ابن عنبة (ت ٨٢٨/ ١٤٢٤)، وقد أورده أيضاً بأسانيد أخرى أبو طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ١٠٠، السطر ٢٤ و١٠٣، السطر ١٥.

(٢٧) انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **الفهرست**، صححه وعلق عليه محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٦٠)، ص ٢٢٣ت، العدد ٨٩٦، استشهد به: Cornelis van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, traduction française par Jacques Ryckmans, publications de la Fondation de Goeje; no. 18 (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 15.

وهناك ما يؤيد ذلك في مؤلفاته، انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصبهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٩)، ص ٦٨٩، السطر ٥، حيث نعلم مشاركته في وسط من علماء الزيدية؛ انظر أيضاً: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 59, note 102.

الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥) يربط الخروج بالنهي عن المنكر[٢٨]. وروى كذلك قول موسى الكاظم (ت ١٨٣/ ٧٩٩) في الحسين بن علي الذي قُتل بفخ في عام (١٦٩/ ٧٨٦) لما رأى رأسه، إنه كان من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر[٢٩]، ووصف دعوة ابن طباطبا (ت ١٩٩/ ٨١٥) لأهل الكوفة بأنها دعوة إلى النهي عن المنكر[٣٠].

يتواصل هذا الطرح في خطاب الأئمة الزيدية بالذات وتقديمهم لدعوتهم[٣١]. ومن ذلك أن الحسن ابن زيد (ت ٢٧٠/ ٨٨٤) الذي أقام أول دولة زيدية على ساحل بحر قزوين ـ وإن لم يطلب الإمامة على ما يبدو ـ[٣٢]

---

(٢٨) يفرق جعفر بين ذلك الخروج ودور المهدي المنتظر؛ والسياق هو خروج محمد النفس الزكية (ت ٧٦٢،١٤٥). انظر: أبو الفرج الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ٢٠٧، السطر ٨. ذكر القصة أبو طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، و Van Arendonk, Ibid., p.56, note 1.

(٢٩) أبو الفرج الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ٤٥٣، السطر ١١، وأبو عبد الله أحمد بن سهل الرازي، **أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه ادريس بن عبد الله: انتشار الحركة الزيدية في اليمن والمغرب والديلم**، سلسلة المصادر الزيدية؛ ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٤٩، السطر ٩ (نبهني إليه إيتان كولبرغ).

(٣٠) أبو الفرج الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ١٨٥ و٥٢٣، السطر ١٣، بالاستناد إلى الشيعي نصر بن مزاحم (ت ٢١٢/ ٨٢٧ت)، انظر: Van Arendonk, Ibid., p. 69f.

عن حسن بن الحسن بن علي الذي مات بالسجن في ١٤٥/ ٧٦٣، يلاحظ أبو الفرج أنه سلك نهج الزيدية في الأمر بالمعروف بحسب الإمام الشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢) كان زيد يمشي بسيفه آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، انظر: الشيخ المفيد، **الإرشاد** (طهران: منشورات جامعة طهران، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٦٨، السطر ٢.

(٣١) كما لاحظ: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater (London: [n. pb.], 1982). art. «Amr be ma'ruf.» by W. Madelung, p.993f.

كان ليحيى بن عبد الله أثناء ثورته في بلاد الديلم في خلافة هارون الرشيد (ح ١٧٠ ـ ١٩٣/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩) سبعون من الدعاة المتفقهين في الدين وتمثلت دعوتهم في إظهار الأمر بالمعروف، انظر: الرازي، **أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله: انتشار الحركة الزيدية في اليمن والمغرب والديلم**، ص ١٩٧، السطر ٨. حول يحيى، انظر: Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, pp. 65-70.

انظر كذلك وصف البترية عند: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة**، عني بتصحيحه هـ. ويتر، النشرات الإسلامية؛ ٤ (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣١)، ص ٥١، السطر ٢، ترجمة: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 5, p. 52.

(٣٢) حول لقبه الداعي إلى الحق، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 154f.

ميز أبو طالب الناطق بين الأئمة والعلويين الذين يتبعون سبيل الأمر بالمعروف والخروج على الجورة دون ادعاء الإمامة، انظر: المقطع من مقدمة كتابه الإفادة، الذي نشره: R. Strothmann, «Die Literatur der Zaiditen,» *Der Islam*, vol. 2 (1911), pp. 74.3 from Arabic text.

لما شرع في دعوته عام (٢٥٠/ ٨٦٤) وكان النهي عن المنكر من بنود البيعة[٣٣]. كذلك نُقل أن الناصر الأطروش الذي بسط حكمه على بلاد الديلم وجيلان في عام (٢٨٧/ ٩٠٠) بنشر الإسلام بين الوثنيين، واستمر في الحكم هناك آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر مسقطاً الجبايات المبهظة وما شابهها[٣٤]. من الواضح أن هذا الربط بين النهي عن المنكر وإقامة الإمامة لا يعني نفي وجوب الأمر والنهي على كل فرد في الزيدية. وقد رأينا في ما تقدم موقف الأطروش حول هذا الجانب من فريضة الأمر والنهي[٣٥]. لكن صيغة الفريضة المسيسةَ التي اقترنت بالأئمة الزيدية الداعين إلى أنفسهم تنزع إلى تقليص دور الفرد العادي وإزاحته عن مقام الصدارة.

ظل هذا الربط بين النهي عن المنكر والنضال السياسي سمة بارزة للتقليد الزيدي قبل تبني الاعتزال وبعده. إن أول أساطين الزيدية في فترة الوئام مع المعتزلة هو الهادي إلى الحق (ت ٢٩٨/ ٩١١) مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن[٣٦]. ولحسن الحظ، لدينا عدد لا بأس به من أقواله مع سيرة كتبها عنه

---

(٣٣) بهاء الدين محمد بن حسن بن إسفنديار، **تاريخ طبرستان**، بتصحيح عباس إقبال (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ج ١، ص ٢٢٩، السطر ٧، أورده: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 154.

(٣٤) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ، نصوص ودراسات؛ ٢٨ (بيروت: المعهد الألماني للابحاث الشرقية، ١٩٨٧)، ص ٨٨، السطر ٩ و٢٢٥، السطر ٧. نبهتني إلى هذا التقرير إلا لنداو ـ تسرون (Ella Landau-Tasseron) من المخطوط. يقرن كذلك مصدر آخر (يخبرنا بأن الأطروش لم ينجح إلا في المحاولة الخامسة) دعوته بالأمر بالمعروف.

(٣٥) انظر أعلاه الهوامش ٢٢ ـ ٢٥. يعلن الأطروش على الملأ أن سكان جيلان والديلم الذين كانوا مشركين سابقاً صاروا يقومون بالأمر بالمعروف، انظر: أبو طالب الناطق بالحق، **الأمالي**، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤، و**أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان**، ص ٢١٤ ـ ٢١٥؛ ويعرض كيف يدعو إلى الأمر بالمعروف؛ ويدعو الناس إلى القيام به.

(٣٦) حول سيرته، انظر: Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, pp. 127-305.

حول اتجاهه المعتزلي الموافق للبغداديين، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 163-168.

يقدم مقطع مهم في بداية كتابه المنزلة بين المنزلتين خمسة أصول منها **الأمر بالمعروف**، هي في الحقيقة أصول المعتزلة (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٧٩٨٧، ورقة ٥٣ب س٢٢)؛ حول مخطوط المنزلة، انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, pp. 127-129, no. 206, art. 16, and Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, pp. 287-291.

أما في القائمة التي قدمها الهادي في **أصول الدين** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٧٩٨، ورقة ٦٩أ س٢٦)، فمع احتفاظه بالأمر بالمعروف أسقط المنزلة بين المنزلتين وأضاف إمامة العلويين.

أتباعه المباشرون. إن في هذه المواد شيئاً يسيراً عن النهي عن المنكر باعتباره فرضاً على آحاد المسلمين(٣٧)، لكن فيها إشارات أكثر تربطه بالإمامة(٣٨).

نجد مثلاً في كتاب فقه ألفه أحد أتباع (الإمام) الهادي نقداً للرأي (الإمامي أساساً) الذي ينفي وجوب الخروج على الإمام، ويشترط أن يكون عالماً عادلاً وزاهداً فقط. يرد بأن هذا إمام حلال وحرام، وليس إماماً مفترض الطاعة، ما دام جالساً ببيته لا يأمر ولا ينهى، فإن الله لم يفرض الطاعة للجالس كما فرضها للقائم الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر(٣٩)*. ويؤكد الهادي في موضع آخر أن الله جعل الأمر والنهي في خيار آل محمد من دون الجبابرة(٤٠). ويحتج بجملة من الآيات أولاها (ق ٢٢: ٤١)(٤١). إن جدله هنا موجه إلى المجبرة المشبهة

(٣٧) لا يقول الهادي شيئاً في هذا الفصل حتى في تحليل الأمر بالمعروف الذي ضمنه كتابه في الفقه، انظر: يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (الإمام)، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥؛ أرقام الأجزاء في هذه الطبعة مقلوبة.

(٣٨) انظر الملاحظات الوجيزة التي قدمتها: Landau-Tasseron, «Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature,» p. 255.

(٣٩) محمد بن سليمان الكوفي، **كتاب المنتخب ويليه أيضاً كتاب الفنون: مما سأل عنهما القاضي العلامة محمد بن سليمان الكوفي الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٩٣)، ص ١٤، السطر ١٢، استشهد به: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 145, note 264.

يتردد هذا الموضوع في جدال الزيدية للإمامية. ويبرز في كتاب الإشهاد للزيدي أبي زيد العلوي (ازدهر أواخر القرن ٣/ ٩)، المحفوظ في رد المعتزلي الإمامي ابن قبا الرازي (ت ٣١٩/ ٩٣١ كأقصى تاريخ). انظر: Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to Imamite Shiite Thought* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1993), pp. 193-194, 196-198 and 200-201.

لا يمكن أن يكون هذا الجدال قد تم قبل ٢٧١/ ٨٨٤ ولا بعد ٣١٩/ ٩٣١. بعد ثلاثة قرون، رد الإمام المنصور عبد الله بن حمزة على القول إن الله لم يرخص للإمام في الخروج بأنه يخالف الإسلام، لأن الله أمر عباده عامة والأئمة بخاصة بالأمر بالمعروف والجهاد؛ لذا فأيما إمام زعم أنه لم يؤمر بالجهاد وإقامة الحدود ومقاومة الظالمين والأمر بالمعروف لنا أن نسأله: بم أمرت إذاً ولأي غرض؟ (**العقد الثمين**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٧٦، ورقة ١٣٩ب، السطر ١٩)، أوردته: Landau-Tasseron, «Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature,» p. 255, note 34.

بشأن هذا المخطوط، انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 132, no. 210, art. 1

(٤٠) انظر [الإمام] الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، في: **رسائل العدل والتوحيد**، ج ٢، ص ٨٣ ـ ٨٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٣، السطر ١٥. انظر احتجاج الزيدية بالآية ٣: ١٠٤ على الإمامة =

(أي السنّة) القائلين بأن الله قدر عليهم الظلم الذي نزل بهم، ولو عرفوا الله حق معرفته (ونفوا عنه ظلم عباده كما نفاه عزّ وجلّ عن نفسه) ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر (ودعوا ربهم حينئذ على ظالمهم)، إذاً لاستجاب لهم دعوتهم وكشف ما بهم من الظلم والجور(٤٢). يظهر الربط نفسه في حديث أورده الهادي تأييداً لنظرية الإمامة الزيدية: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر من ذريتي فهو خليفة الله في أرضه»(٤٣). لذلك يحتل النهي عن المنكر مكانة بارزة في سيرة الهادي، وقصة تأسيسه الإمامة الزيدية باليمن(٤٤). يقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صميم دعوته، هو ما يفعل إذ يدعو الناس إلى نفسه(٤٥)، وما

= الذي لاحظته لنداو ـ تسرون في: Landau-Tasseron, Ibid., p. 255, note 36.

والاحتجاج بالآية ٣: ١١٠ في النقض على الروافض المنسوب إلى القاسم بن إبراهيم، انظر استشهاد: R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Studien zur geschichte und kultur des islamischen Orients; 1. hft (Strassburg: K. J. Trübner, 1912), p. 42, note 1.

حول مؤلف الكتاب، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 98 f.

(٤٢) انظر: يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق، **كتاب فيه معرفة الله**، ص ٨٦، السطر ٨. هذا ربط بارع بين مواقف المعتزلة في الأصول والنزعة الحركية في الزيدية.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٣، السطر ٢ (هنا يلفت الهادي إلى عبارة «من ذريتي» التي لا توجد في رواية الحديث السنية، انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٧)؛ الهادي إلى الحق، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٠٥، السطر ٢٢. أدرج الحديثَ قاضي صعدة (ت ٦٤٦/١٢٤٨ت) في مجموعة الأحاديث التي نقلها الهادي في: **درر الأحاديث النبوية بالأسانيد اليحيوية**، جمعها عبد الله محمد بن حمزة بن أبي النجم الصعدي، حققها وعلق عليها يحي عبد الكريم الفضيل (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٧٩)، ومنه استمدته: Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, University of Cambridge Oriental Publications; no 37 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986), p. 98, note 12, and Landau-Tasseron, «Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature,» p. 255, note 35.

نقل شتروتمان ملاحظة قارئ على هامش المخطوط: «هذا نص على إمامة أهل البيت»، انظر: Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, p. 43, note 2.

مع ملاحظة أن القارئ كان «زيدياً حقاً (ein echter Zaidit)».

(٤٤) هناك حديث موضوع ـ بكثير من العناء ـ ينبئ فيه الرسول (ﷺ) بظهور واحد من ذريته يدعى يحيى الهادي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحيي الله به الحق ويزهق الباطل، انظر: المنصور شرف الدين بن بدر الدين، **أنوار اليقين**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٨٦٨، ورقة ١٥٠أ س ٤، أوردته: Landau-Tasseron, Ibid., p. 255, note 34.

حول هذا المخطوط، انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 331, no. 538.

(٤٥) علي بن محمد العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ١٧، السطر ٨، و Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, p. 135 and 302 f. =

يفعل الإمام العلويّ الحق عندما يخرج بسيفه ويعلن إمامته[٤٦]. هو الذي جعل طعاماً بسيطاً تناوله مع أحد أتباعه (ثلاثة أقراص وقليلاً من الإدام) وليمة[٤٧]، وهو أحد بنود البيعة التي يعاهده عليها من تبعوه أو أعلنوا طاعته[٤٨]، وإحدى المهام الكبرى الموكولة إلى الولاة[٤٩] والدعاة[٥٠]. هو واجب على جميع المؤمنين[٥١]، وفي قلب الدعوة التي كرس لها هو وأتباعه أنفسهم[٥٢]، وكان يطلب من القرى والمدن التي تنضم إلى دولته القيام به[٥٣]. قلّما تذكر تلك الإشارات منكرات معينة[٥٤]، ويعيد كثير منها إلى الأذهان تقليد الخروج على

= في دعوة محفوظة كتبها الهادي، يشدد على واجبي الجهاد والأمر بالمعروف في: (**دعوة**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٧٩٨، ورقة ٨٥أ، السطر ٢، مع عدد من الآيات الواحدة تلو الأخرى)، ويدعو من وجه إليهم كتابه إلى الانضمام إليه في الأمر بالمعروف [وفعله والنهي عن المنكر وتركه ومجاهدة الظالمين بعد دعوتهم إلى الحق والإيضاح بالكتاب والسنة بالحجج عليهم] حول هذا النص، انظر: Rieu, Ibid., pp. 127-129, no. 206, art. 24.

في كل المقاطع المستشهد بها من هذه الدعوة، نجد هذه الصيغة الموسعة: الأمر بالمعروف [الأكبر] والنهي عن التظالم والمنكر.

(٤٦) لا من جلس في بيته (والأخير لزيد بن علي). يؤكد كذلك القتال في النهي عن المنكر في فقرة من كتابه، انظر: **المعتزلة** (مخطوط، ورقة ٥٥أ س٣)؛ وقد أورد معظم المقطع في: علي محمد زيد، **معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره** (صنعاء؛ بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ١٨٠

(٤٧) العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**، ص ٥٧، السطر ٣.

(٤٨) انظر نص البيعة، في: المصدر نفسه، ص ١١٧، وأخبار إعلان الحكام المحليين الطاعة، ص ١١٥ و٢٠٧.

(٤٩) انظر نص رسالته لتعيين والٍ، في المصدر نفسه، ص ٤٥، و Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, p. 320.

حول بعض الأمثلة الخاصة انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠، ٩٤، ١١٥، ٢١١ ـ ٢١٢، ٢١٤ و٣٤١. في وثيقة أخرى من النوع نفسه، الأمر بالمعروف فريضة يجب أن يعلمها الولاة رعاياهم (**عهد**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٧٩٨، ورقة ١٧٩ب، السطر ١٤)، حيث يستخدم كذلك الصيغة الموسعة؛ حول هذه الوثيقة التي نشرها مؤخراً الكوفي، انظر: الكوفي، **كتاب المنتخب ويليه أيضاً كتاب الفنون: مما سأل عنهما القاضي العلامة محمد بن سليمان الكوفي الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام**، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧؛ Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, pp. 127-129, no. 206, art. 35, and Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, p. 302, note 2.

(٥٠) العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**، ص ١١٥ و٢٩٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥، حيث يستشهد بالآيتين (ق ٣: ١٠٤) و(٣: ١١٠).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢١٤.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤، السطر ٩ (حيث ذكر «الفواحش» من دون تحديد)، =

الجور الذي دأب عليه العلويّون[٥٥]. لذلك يبرز بعد وفاته اختفاء النهي عن المنكر، والحاجة إلى من يقوم به في أخبار الفوضى التي أعقبتها[٥٦].

بقي هذا الخطاب عينه بارزاً في الأطوار اللاحقة من تاريخ الدولة الزيدية. مثلاً، يظهر النهي عن المنكر مراراً باعتباره نشاطاً مميزاً للأئمة وأعوانهم في شتى مواقع السلطة (لكن من دون أن يكون مقصوراً عليهم). تبرز ذلك جيداً أخبار الحركة الزيدية في بلاد قزوين. مثلاً، وجّه الإمام المؤيد أحمد بن الحسين (ت ٤١١/ ١٠٢٠)[٥٧] نداء يدعو فيه الخلق إلى نفسه، ناعياً تفشي الظلم والفوضى واستفحال المفاسد، ومنها قلة الناهين عن المنكر وعجزهم[٥٨]، طالباً من الناس مساعدته في مشروعه وإعانته على القيام بمهمة النهي عن المنكر التي تجرد لها[٥٩]. لقد خلفه، بعد موته، أخوه أبو طالب الناطق (بالحق) (ت ٤٢٤/ ١٠٣٢ت)[٦٠]، فاستمر حتى وفاته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على منوال آل البيت[٦١]. وكان هناك، في فترة لاحقة (٤٧٢ ـ ٤٩٠/ ١٠٧٩ ـ ١٠٩٧) إمامان، الهادي الحُقيني (ت ٤٩٠/ ١٠٩٧) وأبو الرضى الكِيسمي (ت بعده بقليل)[٦٢]: جنبهما تدمير جسر في الوقت المناسب حرباً كانت ستبقى وصمة في تاريخ الدولة، واتفقا على تقاسمها، فحكم الأول بلاد الديلم، وحكم الثاني جيلان آمراً بالمعروف ناهياً

= ص ١٥، السطر ٦ (ذكر الخمر)، ص ١١٥ السطر ١٣ (ذكر حالة سكر)؛ وانظر: Van Arendonk, *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, p. 164.

(٥٥) انظر: العلوي، المصدر نفسه، ص ٢٢، السطر ٦ (حيث رُبط الأمر بالمعروف بمقاطعة الظلمة وقتال أهل المعاصي مع الإمام العدل من ذرية الحسنين)، (قُرن بعون الأئمة ـ الخلفاء المنحدرين من الأنبياء ـ والشدة مع الجبابرة الفجرة الجورة ومن تبعهم)، (قُرن بالإمام العلوي الذي يشهر سيفه ويرفع رايته).

(٥٦) انظر: W. Madelung, ed., *The Sira of Imam Ahmad bin Yahya Al-Nasir li-Din Allah from Musallam al-Lahji's Kitab Akhbar Al-Zaydiyya bi l-Yaman* (Exeter: Ithaca Press, 1990), pp. 7-8. هذه المادة مأخوذة من مصدر معاصر، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 5 f. لفتت انتباهي إلى المقاطع المثيرة للاهتمام أكثر من غيرها إلا لنداو ـ تسرون (Ella Landau-Tasseron).

(٥٧) انظر: Madelung, Ibid., p. 177f.

(٥٨) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، ص ٣١١، السطر ١١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣١٤، السطر ٢، مع الاستشهاد بالآيتين (ق ٥: ٧٨) و(ق ٣: ١١٠).

(٦٠) انظر: Madelung, Ibid., pp. 178-182.

(٦١) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، ص ٣٢٠، السطر ١٦. انظر ما كتب هو نفسه عن واجبات الإمام في تحريره، أورده: Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, p. 105.

(٦٢) انظر: Madelung, Ibid., p. 208f.

عن المنكر[٦٣]. وبعد أقل من قرن، في العقد السابع من القرن ٦/ ١٢، نزل العلويّ الغزنوي علي بن محمد جيلان، وإن لم يعلن إمامة بالمعنى التام[٦٤]، فأقام المعروف وأزال المناكر[٦٥]. وبعده بأمد، في النصف الثاني من القرن ٨/ ١٤، بويع واحد من ذريته، هو علي بن أمير كيا الملاطي، إماماً بأتم المعنى[٦٦]. إن في سيرته إشارة إلى النهي عن المنكر باعتبارها إحدى مهامه، في مجالات كفرض الطاعة على والٍ منشق[٦٧]، وفرض العقيدة الزيدية على سكان منطقة إسماعيلية ضُمت إلى الدولة[٦٨].

يصح ما قلنا عن زيدية قزوين على امتدادها اليمني كذلك. مثلاً، بعث الإمام المنصور القاسم بن علي العياني (ت ٣٩٣/ ١٠٠٣) رسائل تذكر رعيته بأنهم وإياه تبايعوا على العمل بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) اللذين يوجبان النهي عن المنكر والتعاون على القيام بتلك الفريضة[٦٩]. وبعد قرنين، نصت بيعة الإمام المنصور عبد الله بن حمزة (ت ٦١٤/ ١٢١٧) على العمل بكتاب الله وسنة رسوله وعلى النهي عن المنكر[٧٠]. ونصل، بعد أربعة قرون أخرى، إلى عصر الإمام المنصور القاسم بن محمد (ت ١٠٢٩/ ١٦٢٠) الذي كتب رسالة، يدعو الناس إلى نفسه، يبرز فيها كالمعتاد الخطاب التقليدي عن النهي عن المنكر[٧١]. احتفظ، في الوقت نفسه، بصيغه القديمة، وحتى بعد كل

---

(٦٣) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، ص ١٤٥، ١٥١ و٣٣٢ (حول مصير ولد الكيسمي الذي كان يشرب الخمر).

(٦٤) Madelung, Ibid., p. 217f.

(٦٥) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، ص ١٥٩، السطر ٢. جاء في النص بعد ذلك أنه كان زيدياً في الأصول والفروع.

(٦٦) المصدر نفسه، ١٢ت من المقدمة، حيث استشهد بـ: ظاهر الدين المرعشي، **تاريخ جيلان وبلاد الديلم** [بالفارسية]، تحقيق ستوده (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ ش.)، ص ٤١، السطر ٨.

(٦٧) أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، ص ٥٥، السطر ١٨. ذُكر أيضاً كواجب ذلك الوالي وأتباعه عند إعلانه الطاعة للإمام.

(٦٨) المرعشي، المصدر نفسه، ص ٦٧، السطر ١٨. قُدم غزوها كنتيجة لواجب أهل الإسلام أن يبذلوا كل جهد ليقام الأمر بالمعروف.

(٦٩) الحسين بن أحمد بن يعقوب، **سيرة الإمام المنصور بالله**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٨١٦، ورقة ١٤٠أ، السطر ٨ بشأن هذا المخطوط انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 328, no. 532.

(٧٠) أورد صيغة البيعة المحلي، **الحدائق الوردية**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٧٨٦، ورقة ١٦٧أ، السطر ٧. بشأن هذا المخطوط، انظر: Rieu, Ibid., p. 329f, no. 534.

(٧١) أورد هذه الدعوة غير كاملة الجرموزي، **النبذة المشيرة**، مخطوط لندن، المكتبة =

تلك القرون، لا يبدو لنا أن هذا التقليد الزيدي المتصل كان يعني حقاً برنامجاً عملياً لإصلاح الأخلاق العامة. يبدو هذا الخطاب مجرد راية تتيح للعلوي الداعي إلى نفسه الثورة وإقامة الدولة والاستمرار في الحكم، خلافاً لما رأينا في حالة الدولة السعودية في العصر الحديث.

ثالثاً: التقليد الفقهي الزيدي

إن في الزيدية، بطبيعة الحال، أكثر من هذا الخطاب السياسي ـ الديني الملهب. وكما رأينا، كان النهي عن المنكر أيضاً فريضة على آحاد الزيدية، وعالجته كذلك كتب الفقه[(٧٢)]. إن قسماً كبيراً مما يقول العلماء في هذا الباب مستمد من المعتزلة، أو يحمل تأثيرهم إلى حد بعيد، كما سنرى في الفصل التالي. لكن، كما يُتوقع، هناك في التقليد الفقهي قسم كبير يبدو مستقلاً عن المصادر المعتزلية. إن الأفضل أن نتناول تلك المواد من خلال كتاب عن مذهب الإمام المؤيد أحمد بن الحسين (ت ٤١١/ ١٠٢٠) الفقهي، جمعه تلميذه أبو القاسم الهوسمي. ومع أنه كان معتزلياً[(٧٣)]، لا يكاد ذلك يظهر في الباب الذي يهمنا منه. سألخص في ما يلي تحليله[(٧٤)]، محافظاً على ترتيب المواد الموجود فيه.

= البريطانية، رقم ٣٣٢٩، ورقة ٥٢ب ـ ٥٤أ (=٨٨ ـ ٩٠ من الصورة المنشورة)، لاحظ استعارة شيء من اللغة الشديدة للتقليد النضالي الطويل الذي ذكرناه أعلاه الهامش ١١. حول هذا المخطوط انظر: Rieu, Ibid., p. 336f, no. 543.

(٧٢) يدرج الزيدية مثل الإمامية وبخلاف السنة الأمر بالمعروف في كتب الفقه. لكن تختلف فرقتا الشيعة في موضع هذا الفصل ضمن كتبهما الفقهية: فبينما يقع عند الإمامية في كتاب الجهاد، الذي يتبع عادة مناقشة مناسك الحج، يعرضه الزيدية في كتاب السير الذي يضم الجهاد والإمامة، ويأتي في آخر كتاب الفقه. حول مزيد من التفاصيل عن التقليد الإمامي انظر أدناه الفصل الحادي عشر، الهامش ٢.

(٧٣) انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 177.

(٧٤) على سبيل المثال المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٤٠٣١، ورقة ٨٠ب س١٩ ـ ٨١ب، السطر ٩. بشأن هذا المخطوط، انظر: Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, p. 216f, no. 338.

راجعت كذلك مخطوطاً من هذا المؤلف ببرلين واستخدمت قراءاته حيثما لاقيت صعوبة في قراءة مخطوط لندن (مخطوط برلين، غلازر ١٨٨، و١٢أ س١٦ ـ ١٣أ س١)؛ بشأن هذا المخطوط، انظر: W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin*, Die handschriften-verzeichnisse der Königlichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22 Bd., 10 vols. (Berlin: A. W. Schade's buchdr (L. Schade), 1887-1899), vol. 4, p. 292f, no. 4878, art. 1.

لكن في ما عدا ذلك إحالاتي كلها إلى مخطوط لندن ما لم أذكر خلاف ذلك. استخدمت كذلك المقاطع الموازية ومواد إضافية توجد في كتاب علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٠ب ـ ٢٢٣أ.

يبدأ عرضه بطرح عام عن كيفية إزالة المنكر. من غلب في ظنه أنه قادر على إزالة منكر وجب عليه ذلك. فإن كفى القول وجب ألا يتجاوزه إلى الضرب، أما إن لم يُجْد القول ولا الضرب، فعليه أن يترقى في مراتب الإنكار بحسب ما تقتضي الحال، فإن الغرض هو إزالة المنكر لا أكثر[٧٥]. تبدو الصياغة مستقاة من مصدر معتزلي على وجه الاحتمال لا الضرورة، فذلك ما قال الأطروش أيضاً[٧٦]*.

بعد هذه العموميات يفصل التحليل. لا توجد بنية لجملة ما جاء فيه، بل عالج المواضيع التالية بهذا الترتيب:

ـ **كسر آلات المنكر.** ميّز الكاتب، بالنسبة إلى الآلات المستخدمة في المنكرات كالطنابير، بين آلات الملاهي التي لا توضع في العادة إلا لها (وإن نفعت في مباح)، والآلات التي تُستخدم في كلا النوعين من الأعمال (كالأقداح والقناني). فالأولى تمزق وتُكسر ويُرد من الكسور ما ينتفع به إلا عقوبة[٧٧]، ولا يُكسر ما كان من النوع الثاني[٧٨].

ـ **التعامل مع الخمر.** إن الطريقتين الرئيستين في التعامل مع الخمر والمسكرات هما إراقتها ووضع شيء فيها يفسدها كالسرقين أو العذرة[٧٩]،

---

(٧٥) المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، ورقة ٨٠ب، السطر ٢٠؛ انظر: علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٠ب س١٠، مع ذكر القتل صريحاً.

(٧٦) انظر أعلاه عرض أفكار الأطروش مع الهوامش ٢٢ ـ ٢٥. ما يشير إلى أن إزاءنا وسطاً غير سني غياب مقولة الإنكار بالقلب وربما إجازة استعمال السلاح الضمنية.

(٧٧) حول موقف الزيدية الصارم من الملاهي قارن رأي الأطروش في: Serjeant, «A Zaidi Manual of Hisba of the 3rd Century (H),» p. 17.

وانظر أدناه الهامش ١٢٤.

(٧٨) المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، ورقة ٨٠ب، السطر ٢٢. المسوغ الشرعي لكسر الملاهي تهشيم إبراهيم لتماثيل قومه في القرآن (ق ٢١: ٥٨)، وكذلك موقف علي الحازم مع لاعبي الشطرنج؛ وقد أورد قصته التي استمدها من الهادي إلى الحق، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٥٣؛ حول موقف الزيدية المتشدد من الشطرنج. انظر أيضاً: Serjeant, Ibid., p. 17 (حيث تلي رواية أخرى لنفس القصة). أكد مصدر زيدي متأخر أن لأهل الولايات فقط كسر الأدوات التي هي من الصنف الثاني، انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٩. حول كسر أدوات أصحاب المعاصي في فتاوى ابن حنبل، قارن أعلاه الفصل الخامس، الهامش ٩٩؛ وانظر الفصل السابع، الهامش ٢٨.

(٧٩) ذكر مصدر متأخر كذلك البول بين ما يمكن إفساد الخمر به، ابن مفتاح، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٨٧، في حاشية الشارح.

لكن لا ينبغي وضع الزبل (أو الرمل؟) في الدنان للتعب الذي يسببه(٨٠). إن رأيتَ رجلاً يحمل جرة فيها خمر أرقه، وإن كسرتَ الجرة فعليك ـ ويا للعجب ـ الضمان(٨١). فإن لم تعلم وإنما غلب في ظنك أن فيها خمراً تريقه، وتضمن إن أخطأت(٨٢).

ـ **دخول الديار**. تدخل إن غلب في ظنك المنكر لتتثبت من أمارات مجلس لهو أو سكر آتية من دار؛ ولك أن تريق ما غلب في ظنك أنه خمر(٨٣).

ـ **لقاء سكران**. إن لقيت سكراناً على طريقك فلا ينبغي رفعه إلى الحاكم، بل عليك الترفق معه ونصحه(٨٤).

ـ **السلاطين الظَّلَمة**. إن دعا السلطان الفاسق المسلمين إلى إقامة المعروف وإزالة المنكر، فلهم ألا يطيعوه. لكن لهم أن يستعينوا به في النهي عن المنكر.

---

(٨٠) وردت قراءتا زبل ورمل في مخطوطي لندن وبرلين على التوالي؛ وفي القراءة التي تضمنها المقطع الموازي من اللمع لعلي بن الحسين لبس (ورقة ٢٢١أ س١٩)، بينما نجد في تعليق الصعيتري بوضوح «رمل» (ورقة ٣٩١أ س٢٤). قد تكون أمامنا بقايا من كتابات زيدية قزوين باتت غامضة للنساخ اليمنيين.

(٨١) في **الإفادة** ذُكر الرأي المخالف الذي عبر عنه الحنفي أبو يوسف (ت ١٨٢/٧٩٨). درس المؤيد الفقه الحنفي، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 177-179.

انظر كذلك الموقف المذكور في حاشية على المقطع الموازي في اللمع لعلي بن الحسين (ورقة ٢٢١أ س١٥) أنه لا موجب لإراقة الخمر إذا أوجب ذلك الضمان، ورأي الأطروش الذي ذكرنا أعلاه الهامش ٢٤.

(٨٢) المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، ورقة ٨١أ. حول التعامل مع أوعية الخمر في فتاوى ابن حنبل، انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ١٠١؛ حول مسألة الضمان، انظر الفصل الخامس، الهامش ٩٩ والفصل السادس، الهامش ٣٣؛ حول مسألة الظن انظر الفصل الخامس، الهامشان ١٤٣ و١٤٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ورقة ٨١أ، السطر ٨. حول رأي الأطروش انظر عرضنا لأفكاره أعلاه، الهامشان ٢٣ و٢٤، وارجع إلى الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩١أ، السطر ٢٠؛ علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢١أ، السطر ٨. طُرحت على ابن حنبل مسألة صوت الملاهي [المسموع بالخارج] فأجاب أنه يجب نهي الفاعلين، لكنه لم يفت باقتحام الدار للإنكار عليهم (انظر جوابه المشار إليه أعلاه بالفصل الخامس، الهامش ٦٣؛ انظر كذلك الفصل السادس، الهامش ٣٢).

(٨٤) المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، ورقة ٨١أ س١٠. انظر رأي المؤيد أنه إذا كان لأحد جار يزعجه وعلم أنه إن رفعه إلى الحاكم آذاه (بنحو يخالف الشرع) فله ألا يستعين بالحاكم (علي ابن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٢أ، السطر ١٣ في الحاشية؛ كذلك الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩١ب س٢٦، وابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٩٢، السطر ١٥ في الحواشي). حول مسألة إنهاء الأمر إلى السلطان كما عالجها ابن حنبل انظر أعلاه الفصل الخامس، الهوامش ١٥٨ ـ ١٦٩ والفصل الرابع، الهامش ٢٦٨.

وإن ظنّ أحد أنه إن خاطب أو كاتب متغلباً، ربما أقنعه بإطلاق مَن سجنه ظلماً هو أو أعوانه، أو ما شابه ذلك، وجب أن يفعل. وإذا كان هناك ظالمان، واستعان الأقل ظلماً بالمسلمين، وغلب في ظنهم أن عونهم يتيح إزالة الأظلم، وأن الأقل ظلماً سينفق الأموال التي يجبيها منهم في وجوه توافق الشرع، هل يعينونه؟ الجواب هو لا تجوز مساعدة الأقل ظلماً في أي منكر، وجبايته لأموالهم تخالف الشرع، لكن يجوز، بل يجب، التعاون معه لإزالة الأظلم(٨٥).

ـ **تربية الصبيان.** يُمنع الصبيان من لبس الحرير وخواتم الذهب والحجال والخرصان وشرب الخمر والمسكر(٨٦).

ـ **الأخطاء في المصاحف.** إذا وجدت خطأ في مصحف أحد محوته. لكن إن كنت بذلك تحدث به تلفاً وربما استطاع غيرك إزالته من دون إتلاف المصحف، فينبغي ألا تمحوه(٨٧).

ـ **سلوك النساء.** إذا أظهرن كلامهن، لا يُمنعن أو ينكَر عليهن. يحتج المؤيد على قوله بحالات نساء في صدر الإسلام كلّمن رجالاً، ونقلن لهم ما رأين وسمعن من الرسول (ﷺ)، أو أفتين في مسائل فقهية(٨٨). لكن ينكَر على من ترفع صوتها في إنشاد الشعر أو الغناء، فتُسمع من وراء الدار. وكيف يباح ذلك، وأذان المرأة مكروه إن رفعت صوتها(٨٩)*؟

---

(٨٥) المؤيد أحمد بن الحسين، **الإفادة**، ورقة ٨١أ، السطر ١١. لاحظ كذلك أن للمسلمين عند مواجهة الفساق من دون إمام أن يعينوا أحداً لتأديبهم وينهوا الأمر إليه (علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢١أ، السطر ٦).

(٨٦) المؤيد، **الإفادة**، ورقة ٨١أ، السطر ٢٠. لكن لا يجوز الضرب أو الجرح أو القتل في تلك الحال، وإن عرضت حالات تتضمن التعامل مع صبيان تسبب أعمالهم ضرراً لغيرهم كما في إشعال الحرائق (علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢١أ، السطر ٢). يُستثنى طبعاً من منع الضرب ولي الصبي (الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩١أ، السطر ١٥).

(٨٧) المؤيد، **الإفادة**، ورقة ٨١أ، السطر ٢٢. حول مسألة ترك إزالة الخطأ لمن هو أكفأ، قارن ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٨، السطر ٧. نجد في اللمع أيضاً أحكاماً تتعلق بكتب الزنادقة والمشبهة: يجوز إحراقها مع الضمان أو ـ وهو أفضل ـ تسويد الفقرات المخالفة للدين مع إعادتها إلى أصحابها (ورقة ٢٢١ب، السطر ٥). في حاشية المنتزع شرح التسويد بكلمة طمس (٤ : ٥٨٨ س٢٤).

(٨٨) المؤيد، **الإفادة**، ورقة ٨١أ، السطر ٢٤. يمكن أن نعتبر أن ما يُخشى في إظهار النساء كلامهن هو الفتنة التي تسببها للرجال (انظر الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩١أ، السطر ٢٥). نلاحظ أنه لا يذكر قيام النساء بفريضة الأمر بالمعروف.

(٨٩) المؤيد، **الإفادة**، ورقة ٨١ب، السطر ١.

ـ **القوالون.** هناك أخيراً مسألتان في القوالين. هناك سؤال **أول** عن مسلم فاضل وتقي يستمع إليهم ويحب أناشيدهم. الجواب أن ذلك إثم وهو آثم. والسؤال **الثاني** عن قواليْن، رجل وامرأة داخل دار ينشدان شعر غزل بطريقة تثير السامع بالخارج. هل يجب أن يمنعهما المسلمون؟ الجواب نعم، يجب أن يمنعوهما(٩٠).

كما أشرنا سابقاً، لا توجد في هذا العرض أشياء كثيرة تذكّر بنزعة المعتزلة النظرية أو نزعة الزيدية الحركية، وإن أمكن أن نرى في افتتاحية الفصل مثالاً من الأولى وفي البند (٥) مثالاً من الثانية. إن ما يقدم هو بالأحرى توجيهات مفصلة حول المسائل العملية التي تواجه هذا الواجب كالتي وجدناها في مسائل ابن حنبل(٩١). نجد المشاكل نفسها، وعلى رأسها الخمر والملاهي، وممارسات عدة متشابهة: كسر الملاهي وأوعية الخمر، إراقة الخمر أو إفسادها، والمشاكل الناجمة عن عدم الثبوت. طبعاً، لا يتفقان تماماً حول بعض الدقائق. يبدو أن الزيدية أقل ميلاً من الحنابلة إلى كسر الأوعية، لكن أشد في اختيار مادة يفسدون بها الخمر: الزبل بدلاً من الملح(٩٢). هناك كذلك مسائل تناولها النص الزيدي، لم تُعرض على ابن حنبل كاللحن في القرآن. لكن من اللافت حقاً أن تقليدين فقهيين، تختلف مواقفهما السياسية أيما اختلاف، يلتقيان في كراهة رفع أمر سكران إلى السلطان(٩٣)*. لا يفوت القارئ الشبه العام في طابع المادة المجموعة في العملين.

وتمثل هذه المادة في معظمها تقليداً زيدياً متميزاً عن التفكير المعتزلي*، وما يؤيد الحكم بذلك معالجة النهي عن المنكر التي قدمها تلميذ للمؤيد أبرز من الهوسمي، هو العلوي موفق الشجري (النصف الأول من القرن ٥/ ١١)(٩٤). وينقسم تحليله إلى جزءين رئيسين. **الأول** تحليل معتزلي خالص قريب في تغطيته وأسلوبه وأفكاره من تحليل مانكديم(٩٥) **الثاني** ذو طابع

---

(٩٠) المصدر نفسه، ورقة ٨١ب، السطر ٤.

(٩١) انظر أعلاه الهوامش ٧٨ و٨٢ ـ ٨٤.

(٩٢) بشأن رأي ابن حنبل حول هذه المسائل انظر أعلاه الفصل الخامس، الهامش ١٠١ت.

(٩٣) انظر أعلاه الهوامش ٨٤.

(٩٤) حول هذا العالم، انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 182-184.

(٩٥) موفق الشجري (النصف الأول من القرن ٥/ ١١)، **الإحاطة** (مخطوط ليدن، الشرق ورقة ١٣٥ب س٣ ـ ١٣٨ب). يذكر كشيوخ أبا علي وأبا هاشم فقط.

عملي، يتناول مسائل تتعلق بالملاهي والدنان وكتب الإلحاد وكتب اليهود واللعب والصور والشطرنج والنرد، والعصير المشتبه فيه، وأواني الذهب والفضة، وما شابه ذلك[96]. ويفوق طابع معالجته النظري معالجة المؤيد، لكنها تشبهها في خطوطها العريضة. ويستشهد موفق في هذا الجزء من عرضه، بخلاف المؤيد، بعلماء عدة: مرة بمعتزلي[97]، وأكثر من مرة بآراء سنية[98]، لكن بالأخص بأئمة وعلماء الزيدية[99]. يرجح أن ما ذكرنا عنه، يصح على المؤيد أيضاً. وتعود أصول هذا التقليد الفقهي، بلا شك، إلى الفترة المبكرة من تطور الزيدية في الكوفة.

تبيّنّا إذاً أهم عنصرين في التراث الزيدي الصرف، في ما يتعلق بالنهي عن المنكر: حركية سياسية مميزة وتقليداً فقهياً يحمل طابعاً مماثلاً على الأرجح. وفي ما عدا أصلهما الزيدي المشترك، ليس بينهما ارتباط قوي. إلى جانب هذين العنصرين، كما رأينا في حالة موفق الشجري، نجد تحليلاً نظرياً للفريضة ذا طابع معتزلي جلي.

رابعاً: التمازج الزيدي المعتزلي

إن أشهر زيدي معتزلي هو على الأرجح اليمني ابن المرتضى (ت ٨٤٠/ ١٤٣٧) الذي صارت كتاباته مراجع أساسية، وحظيت باهتمام الشارحين اللاحقين[100]. وكما يبيّن في أحدها، يثير النهي عن المنكر الاهتمام من

(٩٦) المصدر نفسه، ورقة ١٤١أ، السطر ٤ ـ ١٤٤ب، السطر ١٣. يعالج المقطع المذكور مسألة الإكراه.

(٩٧) المصدر نفسه، ورقة ١٤١أ، السطر ٩، مستشهداً بأبي علي (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٢٨).

(٩٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ورقة ١٤١أ، السطر ٨ (المذهب الشافعي)، ورقة ١٤١أ، السطر ١٠ (رأي أبي حنيفة) وورقة ١٤٣ب، السطر ١٩ (عمل عمر).

(٩٩) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ورقة ١٤١أ، السطر ٩ (حيث يستشهد بعمل لأمير المؤمنين ـ أي علي ـ مع التعليق بأن أقواله وأفعاله حجج ثابتة عندنا)، ١٤١ب س١٦ (حيث يؤكد أن إجماع أهل البيت لا يُنقض)، ورقة ١٤١أ، السطر ١٣ (حيث يذكر رأي القاسم بن إبراهيم كما ورد في مسائل النيروزي)، ورقة ١٤١أ، السطر ٧ (حيث يستشهد بيحيى بن الحسين، أي الهادي). حول النيروزي (القرن ٣/ ٩) انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, pp. 133 and 160.

(١٠٠) حول سيرة ابن المرتضى، انظر: محمد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ٢ ج (القاهرة: معروف عبد الله باسندوه، ١٣٤٨هـ/[١٩٢٩م])، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢٦. في ما يلي أذكر طبقات المعتزلة. يذكر فيه الأمر بالمعروف فقط في تأكيده أن القول بوجوبه واحد من أصول المعتزلة الخمسة.

وجهين[١٠١]. يُعرض **أولاً** بوصفه باباً من علم الكلام، وأحد أصول الدين، التي يجب علمها على كل مسلم مكلف، ويلاحظ أنه لا يخلو منه كتاب زيدي أو معتزلي في الأصول؛ ويعرضه كذلك علم الفروع[١٠٢]. ويكتسي عرض ابن المرتضى طابعاً معتزلياً جلياً عندما يتناول ذلك الموضوع باعتباره باباً من علم الأصول[١٠٣]. في المقابل، لما يتناوله بوصفه باباً من علم الفروع يمزج التحليل النظري المعتزلي وتقليداً فقهياً قريباً من الذي استخدمه المؤيد. لا يستخدم بصفة منهجية معالجته الكلامية للفريضة، وما يقوله يقع ضمن التقليد المنحدر من عبد الجبار المألوف لدينا[١٠٤]. لذلك سيركز المسح التالي على هذا المزيج الذي نجده في كتاباته الفقهية والذي يشكل مثالاً نمطياً مما دعوته التمازج الزيدي المعتزلي.

يضمن ابن المرتضى تحليلاً وجيزاً شديد التركيز للنهي عن المنكر في مختصر للفقه الزيدي، ألّفه في سنوات سجنه بعد محاولة فاشلة لإقامة إمامة[١٠٥]*. يمكن أن نكمل هذا العرض المختزل لآرائه بتحليل يقدمه في

---

(١٠١) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **الدرر**، ورقة ٢٤٠ب، السطر ٩.

(١٠٢) انظر أعلاه الهامش ٧٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ورقة ٢٤٠ب، السطر ٨ وورقة ٢٤٤ب، السطر ١٥؛ انظر كذلك التحليل الوجيز في: ابن المرتضى، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، ص ١٤٩ت.

(١٠٤) انظر أعلاه الفصل التاسع، لا يوجد ما يوحي بتأثير مدرسة أبي الحسين، إلا في نقطة (انظر أدناه الهامشان ١١٠ و١١٢). سأدرج بضع نقاط من الدرر تثير الاهتمام في الملاحظات عما يلي.

(١٠٥) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **الأزهار**، تحقيق ص موسى (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٥٢٩ ـ ٥٣١ (يعطي الناشر الكتاب عنوان عيون الأزهار ليشمل شرحه في الحواشي). كان من كتب الفقه الزيدي المعتمدة للطلاب، انظر: محمد بن علي الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق قاسم غالب أحمد، محمود إبراهيم زايد ومحمود إبراهيم زايد (القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٣. والكتابة مختزلة إلى درجة تجعل من العسير فهم معظمها إن اكتُفي بها. استخدمت كذلك شرح الأزهار المعتمد لابن مفتاح، مع حواش عديدة؛ ذُكر في صفحة الغلاف أن النسخة التي نُقل عنها النص المطبوع كانت ملكاً للشوكاني. انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٢ ـ ٥٩٧ يصف الشوكاني هذا الشرح بأنه كان عمدة طالبي العلم إلى يومه، انظر: ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ١، ص ٣٩٤، السطر ١٦؛ الكتاب كما يلاحظ مختصر لشرح كتبه ابن المرتضى نفسه. الحواشي مليئة بتفاصيل مستمدة من مصادر زيدية متنوعة. من بينها مناقشة مسألة عملية لم أرها في أي مصدر آخر: كيف يتأثر بالضبط واجب تغيير المنكر بالمسافة عن الموضع الذي يقع فيه؟ (الرأي الذي قدمه في المقطع الأول هو أن الوجوب يسقط خارج نطاق يبلغ ميلاً).

مؤلف أضخم في الفقه المقارن(١٠٦). سأتبع نص المختصر مع إيراد ما جاء في المؤلف الأكبر بين قوسين، من أجل إعطاء فكرة عن طابع معالجته.

في أسطر ابن المرتضى الافتتاحية(١٠٧) توسعٌ على مقدمة تحليل المؤيد(١٠٨)، لكنها تترك جانباً مسائل نظرية كمصدر الوجوب في الشرع، وهل يُعلم كذلك بالعقل، وهل هو من فروض العين أو الكفاية «في المؤلف الأكبر يتناول النقطة الأولى من دون الأخريين»(١٠٩). إلا أنه يتناول الجانب العملي من شروط التكليف. ويعالج، بدلاً من ذكر الاستطاعة فقط كما في كتاب المؤيد، أربعة من الشروط المعتبرة (العلم والتأثير وألا يؤدي النهي عن المنكر إلى مثله أو أنكر منه وانتفاء الضرر) «في المؤلف الأكبر يقدم بالكامل نسق الشروط الخمسة التي هي بصفة جوهرية نفس التي قدمها مانكديم، مع اختلاف (طفيف) في الترتيب وفي صياغة أحدها»(١١٠). يعلن أن النهي عن

---

(١٠٦) ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٨، أورده: art. «Amr be ma'ruf,» by W. Madelung, p. 993b.

ضمن ابن المرتضى هذا التحليل فقرات عدة من الأزهار لكن مع تغيير ترتيبها وإضافة مادة جديدة غزيرة وتقديم آراء مختلفة مع إسنادها.

(١٠٧) ابن المرتضى، **الأزهار**، ص ٥٢٩، السطر ١٥.

(١٠٨) انظر أعلاه المقطع ٤ بداية الفقرة الثانية.

(١٠٩) ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٤٦٤، السطر ١٠. في الدرر يعالج بنحو مناسب المسألتين الأولين (ورقة ٢٤١أ)، لكنه يكتفي حول الثالثة بتأكيد أن جميع من يقولون بوجوب الأمر بالمعروف يرون أنه فرض على الكفاية (ورقة ٢٤١ب) عند النجري (ت ٨٧٧/ ١٤٧٣) بالعكس نجد تأكيداً واضحاً أنه فرض على الكفاية، انظر: عبد الله بن محمد بن القاسم النجري، **شافي العليل شرح الخمسمائة آية من التنزيل**، تحقيق أحمد بن علي بن أحمد الشامي (صنعاء؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٤٢٢، السطر ٢، وقوله في كتب التوطئة للبحر الذي أورده: Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, p. 92, note5.

حيث أكد اتفاق الزيدية والمعتزلة حول هذه النقطة. المنتزع كذلك صريح، انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٢، السطر ٨. انظر أيضاً أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٠١.

(١١٠) ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦، السطر ٤. الشرط الخامس هو أن يعلم أو يظن أنه إن لم يأمر وينه وقع المنكر [وإلا لم يجب] في **الدرر** حيث الترتيب مختلف أيضاً ينص الشرط كذلك على أن المعروف والمنكر لم يفوتا (ورقة ٢٤٢أ، السطر ١٣). أما عن شرط ألا يؤدي المنكر إلى مثله أو أنكر منه، فيورد ابن المرتضى رأياً =

المنكر واجب على كل مكلف مسلم[١١١]، ويؤكد أنه عند فقد الشروط (أي منها؟) يقبح غالباً[١١٢]. ولا يجيز الإنكار في مختلف فيه (على من هو مذهبه)[١١٣]، ولا لغير ولي على صغير بالإضرار إلا عن إضرار[١١٤]. إن هذا

= مخالفاً غير مألوف: إن دفع النهي فاعل المنكَر إلى أعظم منه فهو يتحمل وزره كاملاً (ورقة ٢٤٢ب). يجب أن نضيف هنا غياب أي أثر في تحاليل ابن المرتضى لتناول أبي الحسين المميز للشروط (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥). في **اللمع**، يفتتح علي بن الحسين عرضه الوجيز للشروط بالتمييز بين التي يحسن بها النهي والتي يجب بها؛ لكنه يواصل مقدماً الشروط الخمسة المعتادة (ورقة ٢٢٠أ، السطر ٥؛ كذلك المحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين** (مخطوط ببرنستون، عربية، ورقة ٢٩٨، السطر ١٣).

(١١١) في حواشي المنتزع نجد الرأي أنه واجب على الكافر أيضاً، انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٢، السطر ١٤؛ انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٤٩.

(١١٢) يناقض ابن المرتضى نفسه في مناقشاته المطولة لمسألة هل يحسن النهي حتى إن سقط الوجوب عند توقع الضرر. في **البحر** يتبنى الرأي المألوف أنه يحسن فقط إذا كان فيه إعزاز للدين لكنه يورد الرأي المخالف الذي ذهب إليه يحيى بن حمزة مع الاستشهاد بالآية ٣: ١١١. انظر: ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٤٦٥، السطر ١٤. بينما يرفض في **الدرر** التمييز بين الحالات التي يعني النهي فيها إعزاز الدين وغيرها (ورقة ٢٤٢أ س٢٥)، ما يجعله، بعكس رأيه الأول، مع يحيى بن حمزة في صف أبي الحسين ضد عبد الجبار (انظر أعلاه الفصل ٩، الهامش ٧٤؛ لكن لاحظ أن يحيى بن حمزة لا يحتج بالآية ٣: ١١١ في مناقشته لشرط الضرر الشخصي في الشامل). في المنتزع يورد ابن مفتاح (ويرفض) الرأي أنه يحسن حتى في غياب العلم المحقق بالشرع (كذلك الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩٠أ س٢٧).

(١١٣) انظر أعلاه الفصل التاسع. في **البحر** يذكر رأياً ليحيى بن حمزة يستثني الإمام من هذا الحصر، لكنه يعلن تحفظه عليه. انظر: ابن المرتضى، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ١٢، وعلي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٠ب، السطر ١٤ والحاشية، والصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩١أ، السطر ٩)؛ مع ذلك لا يظهر هذا الرأي في مناقشة جواز الإنكار في المختلف فيه بين المذاهب في الشامل ليحيى بن حمزة (ورقة ١٨٤أ س٢١). في **المنتزع** يعتبر ابن مفتاح مسائل خلافية كجواز تعرية الركبة، انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٥، السطر ٥ وما يجب أن يفعل المرء إن كان لا يعرف مذهب فاعل ما يُعَد منكراً في مذهبه هو؛ وترفض حاشية التسامح في الأمور التي ثبت حولها إجماع بين أهل البيت، مثل شرب المثلث والغناء؛ حول المثلث انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٩٢ت). يقرر الصعيتري (أو مصدره) أن القائلين بأن كل مجتهد مصيب يؤيدون التسامح بينما يرفضه القائلون بأن الحق واحد (**تعليق**، ورقة ٣٩١أ، السطر ١٣).

(١١٤) تجمع هذه الصيغة أهم النقاط التي نوقشت من قبل (انظر أعلاه الهامش ٨٦). في موضع آخر يدرج ابن المرتضى في تحليله المجانين. انظر: ابن المرتضى، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ١٣. ويوسعه ابن مفتاح إلى البهائم. انظر: ابن مفتاح، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٨٦، السطر ٩، وعلي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢١أ، السطر ٦ في الحاشية؛ أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٤٩.

كله في أكثر من خمسة أسطر بقليل. ويعلن كذلك أن النهي قد يصل إلى القتل[١١٥]. «في المؤلف الأكبر يقدم نسقاً مفصلاً لدرجات الإنكار: الوعظ ثم السب ثم كسر الملاهي ثم الضرب بالعصا ثم بالسلاح، فإن احتاج إلى جمع جيش فهو إلى الإمام»[١١٦]. إن ما يقوله، إلى هذا الحد، كله تقريباً من صميم التقليد المعتزلي.

تلي فقرة شبيهة في محتواها بتوجيهات المؤيد العملية، مع إضافات هنا وهناك[١١٧]. يجيز دخول الغصب للإنكار لمن غلب في ظنه المنكر[١١٨]. «في المؤلف الأكبر يذكر تحريم التجسس مستشهداً بالآية (٤٩: ١٢)، ومؤكداً أن المسلم ينكر ما ظهر»[١١٩]. ويريق عصيراً ظنه خمراً[١٢٠]، ويضمن إذا

---

(١١٥) في مواضع أخرى يقابل ابن المرتضى بين موقف المعتزلة المؤيد للسيف في الأمر بالمعروف ورأي الحشوية والإمامية الذي يشترط في ذلك وجود الإمام. انظر: ابن المرتضى: **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، ص ١٤٩، السطر ٣، و**الدرر**، ورقة ٢٤١أ، السطر ٢٠). في **المنتزع** يميز بين حالتين: يجوز القتل للآحاد في إنكار المنكر، وللإمام وحده في الأمر بالمعروف. انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ص ٥٨٣، وعلي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٠ب، السطر ١٣.

(١١٦) ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ٨. يلاحظ رأي الغزالي المخالف (انظر بشأنه الفصل السادس، الهوامش ٨٩ ـ ٩١). في الواقع يتراءى ـ من بعيد ـ تحليل الغزالي من وراء نسق التدرج في الكتاب (انظر أدناه الفصل السادس عشر). المصدر الوسيط على الأرجح هو: أبو إدريس يحيى بن حمزة، **تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب** (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٨٥)، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٤. انظر أدناه الهوامش ١٣١ ـ ١٣٦.

(١١٧) ابن المرتضى، **الأزهار**، ص ٥٣٠، السطر ٧؛ انظر أعلاه ملخص أفكار الإمام المؤيد

(١١٨) في البحر قدم ذلك على أنه رأي الأطروش (انظر أعلاه الهامش ٢٣). في شرح الأزهار يقدم الشوكاني الرأي الذي يشترط العلم هنا لكنه في الواقع يتخلى عنه. انظر: الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٥٩١، السطر ٦. في كلا الكتابين يضيف ابن المرتضى أن للمرء أن يدخل حتى بيت الغصب. ابن المرتضى: **الأزهار**، ص ٥٣٠، السطر ٧، و**البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج، ٥، ص ٤٦٦، السطر ٧؛ بعبارة أخرى تغلب الفريضة على حق الملكية الشرعية.

(١١٩) ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ص ٤٦٦، السطر ٥.

(١٢٠) هنا أيضاً يشترط الشوكاني العلم، انظر: الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٥٩١، السطر ١٣. حول تفاريع حكم الخل، انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ج ٤، ص ٥٨٧، السطر ١٠.

أخطأ[١٢١]. وهناك توجيه جديد عن وجوب إزالة لحن غيّر المعنى في كتب الهداية[١٢٢]*، لكن حديثه عن دفاتر الكفر مألوف[١٢٣]. ويرى كسر آلات الملاهي التي لا توضع في العادة إلا لها وإن نفعت في مباح، ويُرد من المكسور ما له قيمة إلا عقوبة[١٢٤]*. ثم يتناول الصور (بدءاً بتمثال الحيوان الكامل المستقل) وغيبة (من ظاهره الستر)[١٢٥]. «في الكتاب الأكبر يدرج قائمة طويلة من المنكرات التي يجب تغييرها، مع تصنيفها وفق المحل (المساجد، الأسواق، الشوارع، الحمامات، الضيافات)»[١٢٦]. إن النقطة التالية هي مسألة الظلمة. يجب إعانة الظالم على إقامة معروف أو إزالة منكر، والأقل ظلماً على إزالة الأكثر، مهما (وقف على الرأي) ولم يؤد إلى قوة ظلمه[١٢٧]. يهتم أخيراً بالعلاقة مع أهل المعاصي عموماً. ويجيز

---

(١٢١) انظر أعلاه ملخص أفكار المؤيد.

(١٢٢) عبر شارح **المنتزع** عن تحفظ حول هذه النقطة إلا إذا تعلق ذلك بحكم (مباح، محظور... إلخ) أو نص قرآني. انظر: ابن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار**، ص ٥٨٨، السطر ١٨.

(١٢٣) انظر أعلاه الهامش ٨٧.

(١٢٤) انظر أعلاه ملخص أفكار المؤيد. الحديث عن العقوبة في غير محله في سياق الأمر بالمعروف. يشترط الشوكاني لإعادة الكِسر ألا يمكن استعمالها لصنع آلة جديدة. انظر: الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٥٩٣، السطر ٤. للاطلاع على عرض وجيز لحكم الملاهي في الفقه الزيدي، انظر: ابن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**، ج ٥، ص ٢٧، السطر ٥ (الغناء)، ص ٣٠، السطر ٦ (الآلات)، ذكره: Serjeant, «A Zaidi Manual of Hisba of the 3rd Century (H).» p. 17, note 17.

(١٢٥) حول هذه المسائل انظر: علي بن الحسين، **اللمع**، ٢٢١ب.

(١٢٦) ابن المرتضى، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ١٥. استمد بنية التحليل وعدة أمثلة من عرض الغزالي للمنكرات المألوفة (انظر بشأنها أدناه الفصل ١٦)، هنا أيضاً عبر عرض يحيى بن حمزة المقتبس منه في: يحيى بن حمزة، **تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب**، ص ٤٩٤ - ٥٠٥). ما يشير إلى أن ابن المرتضى استخدم التصفية لا الإحياء مباشرة موافقة ابن المرتضى ويحيى بن حمزة في بعض الألفاظ: (١) الديباج حيث استخدم الغزالي الإبريسم. انظر: ابن المرتضى، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦٦، السطر ١٨؛ يحيى بن حمزة، **تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب**، ص ٤٩٦، السطر ١، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٣٠٨، السطر ١٤)؛ (٢) ضارية بينما لم ينعت الغزالي الكلب.

(١٢٧) انظر أعلاه عرض أفكار المؤيد المادة ٥. ليس ذلك موضوعاً تناوله الكتاب المعتزلة في ما نُقل عنهم حول الأمر بالمعروف. يتناول يحيى بن حمزة بإيجاز مسألة وجوب النهي عن المنكر على الفساق من أمراء الظلم وأهل الجور، لكن حتى هذه المناقشة منعزلة. انظر: المؤيد يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة** (مخطوط ليدن، الشرق ورقة ١٨٥أ، السطر ٢٤).

صداقتهم لمصلحة الدين، مع تحريم ما وراء ذلك[١٢٨]*.

ستبقى الأمور ثابتة تقريباً على امتداد قرون، ففي هذا كله، لا أثر لجدة تُذكر. إن الاستثناء الوحيد هو بعض آثار لقاء مع فكر الغزالي الذي أُخذ منه، في آخر مقام، نسق التدرج المذكور أعلاه[١٢٩]. في الواقع، تم لقاء الزيدية بفكره قبل ذلك بقرن، وكان الرائد الإمام المؤيد يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩/ ١٣٤٨ت) الذي عرفناه أكثر باعتباره معتزلياً من مدرسة أبي الحسين[١٣٠]. يرجح أنه عرف **إحياء علوم الدين** من خلال شافعية اليمن[١٣١]. ويمكن اعتبار أحد كتبه صياغة زيدية لكتاب الغزالي[١٣٢]. يتضمن تحليلاً للنهي عن المنكر ملخصاً من أجزاء من تحليل الغزالي مع قدر من التعديل[١٣٣]*. بالنسبة إلى سلم الدرجات يعيد المؤيد مرقاة الغزالي[١٣٤]، بما فيها جمع الأعوان المسلحين. لكنه يخالف الغزالي حول الدرجة الأخيرة، ويرى أن ذلك ليس للآحاد، مضيفاً أن ذلك ما يرى شيوخ الزيدية والمعتزلة[١٣٥]. هكذا نجد أنفسنا أمام مشهد غريب: رفض إمام زيدي لفكرة عالم سنّي بسبب غلوها (في الحض على النهي حتى بالعنف)[١٣٦]. إن ذلك هو التحفظ الوحيد المهم

(١٢٨) ابن المرتضى، **الأزهار**، ص ٥٣١، السطر ٥. تعود مسألة أمراء الظلم بوضوح إلى المؤيد، ولمسألة العلاقات مع الفساق سابقة في مدرسته (انظر مناقشة مسألة التعامل مع جار فاسق التي استشهد بها من تعليق الإفادة علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٢ب، السطر ١). لا يتناول ابن المرتضى هاتين المسألتين في تحليل الأمر بالمعروف في البحر. يبدي الشوكاني في شرح الأزهار عدداً من الملاحظات تلطف كثيراً رأي ابن المرتضى. انظر: الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٦٠١، السطر ٣.

(١٢٩) انظر أعلاه الهامش ١١٦.

(١٣٠) بخصوص يحيى بن حمزة انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١١٥.

(١٣١) انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهامشان ١٦٠ت و١٨٤.

(١٣٢) كما لاحظ: عبد الله محمد الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن** (صيدا؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ٦١٨، الهامش ١٣.

(١٣٣) يحيى بن حمزة، **تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب**، ص ٤٨٤ ـ ٥١٥، مقتبس من الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٥، ٣٠١ ـ ٣٠٥ و٣٠٧ ـ ٣٢٦. يدرج يحيى هنا وهناك إشارة إلى الفقه الزيدي حول هذه النقطة أو تلك؛ ويحور بما يلائم مذهبه إشارات الغزالي إلى أهل البدع فهم الآن المجبرة والمشبهة؛ ويسقط الثلج من بين الأشياء التي فيها أذية عامة؛ ويرتكب خطأ في النقل بجعل سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٨) معاصراً للخليفة المعتضد (ح ٢٧٩ ـ ٢٨٩/ ٨٩٢ ـ ٩٠٢). الخ.

(١٣٤) يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٤، السطر ١.

(١٣٦) حول تشديد يحيى ـ المفهوم ـ على دور الإمام في الأمر بالمعروف، انظر: المصدر =

للمؤيد على نظرية الغزالي في النهي عن المنكر في هذا الكتاب.

لكن لقاء المؤيد مع فكر الغزالي لم يقتصر على هذا المجال[١٣٧]. فإن مصنفه الأصولي الضخم يحمل أثره[١٣٨]. وهنا يستعمل نسقاً، أساسياً في عرض الغزالي، يحلل في قالبه النهي عن المنكر بحسب أربعة أركان[١٣٩]. لكن النظرية التي يقدمها في هذا الإطار تختلف بنحو لافت، في عدد من النقاط، عن نظرية الغزالي[١٤٠]. فقد منع منه النساء لسببين: لضعف عقولهن وعجزهن، ولأن الشرع لم يجعل لهن ولاية على نفوسهن، فضلاً عن أن تكون لهن ولاية على هذه الأمور العظيمة[١٤١]. كذلك منع منه العبيد، لأن أقدارهم نازلة عند الناس ولسبب ثان، لا يوجد في نصنا، وهو في ظننا أن لا ولاية لهم على نفوسهم كالنساء[١٤٢]*.

إذا كان المؤيد قد استمد من الغزالي إطار مناقشته للنهي عن المنكر في مصنف مهم في الأصول، فليس مستبعداً أن يكون قد فعل ذلك في مصنفه

= نفسه، ص ٥٠٦ حيث يضيف فقرة لا توجد في **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣١٤. حول نزعات الغزالي الراديكالية غير المتوقعة في مذهب السنة في أيامه انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهوامش ١٩٩ ـ ٢٢٢.

(١٣٧) ذكر الحبشي رداً ليحيى على رأي الغزالي المتساهل حول السماع. انظر: الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**، ص ٦٢٠، العدد ٣٦.

(١٣٨) حول **الشامل** انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١١٥. يذكر فيه الغزالي، لكن لا في مناقشة الأمر بالمعروف.

(١٣٩) يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة**، ورقة ١٨٥أ ـ ١٨٥ب. قارن الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥ ـ ٣٠٥، انظر بشأنه الفصل السادس عشر وملخص عرضه الذي يليها. لا يتبنى يحيى مصطلح الحسبة المميز لتحليل الغزالي لكن التطابقات واضحة. ومناقشته أقل تشعباً من تحليل الغزالي.

(١٤٠) يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٥أ س٧، حيث اشترط أن يكون الآمر الناهي ذكراً حراً. لاحظ كذلك استبعاد الصبيان بنحو مطلق (ورقة ١٨٥أ، السطر ٩، قابل بموقف الغزالي أدناه الفصل السادس عشر). كذلك لا تمت مناقشة شرط الإسلام لجواز الأمر والنهي (ورقة ١٨٥أ، السطر ١٩) بصلة إلى مناقشة الغزالي للقضية (أدناه الشرط ٢) وتستخدم مادة مصدرها ابن الملاحمي (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٣٩). كذلك منع الصبيان من القبيح من صميم التقليد المعتزلي انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٤ الفقرة التي تلي الإحالة إلى الهامش ١٤٩، وأدناه الفصل السادس عشر المقطع ٢ الركن ٣)

(١٤١) يحيى بن حمزة، المصدر نفسه، ورقة ١٨٥أ، السطر ١٢. يرتبط القول بأن لا ولاية للمرأة على نفسها بلا شك [بالحكم الشرعي] الذي يجعل تزويجها بيد وليها؛ لكن لم أجد عرضاً لرأي يحيى في هذه المسألة.

(١٤٢) المصدر نفسه، ورقة ١٨٥أ، السطر ١٦.

الفقهي الكبير[١٤٣]. لكن لم يُتح لي مع الأسف الاطلاع على جزئه الذي يتصل بموضوع هذا البحث ـ هذا إن كان قد حُفظ كاملاً[١٤٤]. أياً كان الأمر، إن دخول فكر الغزالي في التراث الزيدي حدث ذو معنى، نرى فيه مثالاً مبكراً لتسرب أفكار السنة في أوساط الزيدية، وهي عملية اتسع نطاقها على مر القرون.

خامساً: اكتساح الفكر السني للزيدية

تتفق الأفكار الزيدية التي عرضناها كلها في هذا الفصل إلى هنا، سواء كانت معتزلية أم لا، حول نقطتين، **إحداهما** غياب فكرة الإنكار بالقلب[١٤٥] الثانية إجازة القتال حيثما دعت الضرورة[١٤٦]، وهو أمر يوافق من دون إشكال

---

(١٤٣) حول الانتصار ليحيى بن حمزة، انظر: الحبشي، **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**، ص ٦١٧، الهامش ٨. يوحي العنوان الكامل كما ذكره الحبشي أنه ربما كان أحد المصادر الكبرى لمصنف ابن المرتضى البحر.

(١٤٤) يؤيد تخمينَنا بأنه تناول الأمر بالمعروف استشهادُ كاتب متأخر بفقرة منه (انظر أدناه الهامش ١٤٦). يورد ابن المرتضى رأيين ليحيى لا يمكن أن يكون قد أخذهما من الشامل (انظر أعلاه الهامش ١١٢ت)، ومصدرهما الأرجح الانتصار.

(١٤٥) لم أجد هذه الفكرة في النصوص الزيدية السابقة للتي سنناقشها إلا في حالات قليلة. منها الحديث الوارد في مجموع الفقه (انظر أعلاه الهامش ٨ حول هذا الحديث والحديث الموازي في الجوامع السنية؛ وانظر أعلاه الهامش ١٣ حول ما يبدو حديثاً سنياً في كتاب زيدي). ومنها مقالة تعزى إلى القاسم بن إبراهيم وردت فيها (حول صحة نسبتها إليه انظر أعلاه الهامش ١٥). هنا تتفق مناقشة الأمر بالمعروف من بعض الوجوه مع التقليد الزيدي المعتزلي: يتحدث الكاتب بلهجة المؤيد عن استعمال السيف، ويذكر الإنكار باللسان كأدنى شكل للنهي عن المنكر. انظر: **رسائل العدل والتوحيد**، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١. يبدو كأن شيئاً أُغفل قبل كلمة «بكل»). تلي إشارة إلى الإنكار (...) بالقلب، مقروناً بالعزم على الفعل لما يصير ذلك ممكناً. والسمة الوحيدة غير المألوفة في هذه المناقشة هي الحديث عن وجوب هجر أصحاب المعاصي؛ (ولم يقدم ذلك على أنه من أشكال الإنكار بالقلب). أياً كان السبب لا تُدرج هذه الفكرة عادة في التحاليل الزيدية والمعتزلية للأمر بالمعروف (حول ما يمكن أن نعده حالة استثنائية بين المعتزلة، انظر الفصل الثاني عشر، الهامش ٢٠٦). بشأن حالة ثالثة انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٧٦. مع ذلك لاحظ أن عبد الله ابن الحسين (أخ الهادي) يتحدث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفرض يقوم به المسلم بيده ولسانه بحسب قدرته (الناسخ والمنسوخ، ورقة ٤٥ب س١) ـ من دون أن يذكر القلب. الفكرة غائبة كذلك من حواشي المنتزع لابن مفتاح.

(١٤٦) الآراء المتضادة نادرة. يورد الصعيتري من الانتصار (ليحيى بن حمزة) الرأي أنه إذا اقتضى النهي عن المنكر القتال والقتل فذلك للإمام لا للآحاد (**تعليق**، ورقة ٣٩٠ب، السطر٣١؛ انظر أعلاه الهامش ١٣٥، وكذلك أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٢٣). نجد كذلك تقييدات أقل شأناً. هناك أيضاً الرأي أنه في ما يدخل تحت الشرع كالصلاة (خلافاً لما يتصل بالعقل كقضاء الديْن) في الأمر بالمعروف (بالمقابلة مع النهي عن المنكر) يُترك استخدام السيف للإمام وحده. انظر: عبد الله =

تقليد الزيدية الطويل في الخروج على سلاطين الجوَر. يتفق الفكر الزيدي والفكر المعتزلي في كلتا النقطتين[147]. لكن تاريخ زيدية اليمن وُسم بظاهرتين مترافقتين: تراجع التقليد المعتزلي[148]، ونفوذ تقليد أهل الحديث السنة إلى الفرقة[149]. نتج من ذلك اقتراب مذهب الزيدية باطراد من مذاهب أهل السنة. إن أوضح مظهر لذلك، هو أن فكرة الإنكار بالقلب صارت شائعة، وتبعه في النهاية التخلي عن مبدأ الخروج على سلاطين الجورة.

ألّف بهران الصعدي (ت ٩٥٧/ ١٥٥٠) في القرن ١٠/ ١٦ كتاباً، أرجع فيه الأحاديث التي استشهد بها ابن المرتضى إلى الجوامع السنّية الكبرى[150]. وقد أورد فيه حديث المنازل الثلاث في صيغته الأكثر تداولاً، مع الإنكار

= عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة: «دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين»** (بيروت: دار آزال، ١٩٨٧)، ص ٣٤٩ت، وبالأخص الاستشهاد بـ: النجري، **شافي العليل شرح الخمسمائة آية من التنزيل**، ص ٣٥٠، السطر ٨. يرى عارف أن ذلك موقف يخالف فيه الزيدية رأي المعتزلة. انظر كذلك أعلاه الهامش ١١٥.

(١٤٧) في ما يخص استعمال الأسلحة أبرز النجري هذا الاتفاق. انظر المقطع الذي استشهد به: Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, p. 92, note 5.

(١٤٨) يناقش الإمام المنصور القاسم بن محمد، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ص ١٧٦ ـ ١٧٨. ويذهب إلى الرأي غير المتداول أنه يجب أمر العارف بالمعروف ونهي الناهي عن المنكر وإن لم يحصل الظن بالتأثير؛ هذا رأي تميز به النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) ويمكن أن يعكس تأثيراً شافعياً (انظر أدناه الفصل الثالث عشر، الهوامش ٩٩ ـ ١١١). ينقل كذلك فكرة دقيقة لم ألقها في موضع آخر: إن كان التفكر في القدر الكافي مخلاً بالمدافعة بحيث يُفعل المحظور في مدة التفكر وجب دفعه بغير روية ولو بالأضر. حول اتجاه القاسم المعتزلي (ومناهضة الاعتزال الرسمية) انظر: Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, p. 220.

(١٤٩) ابن الوزير معاصر ابن المرتضى ممثل مبكر لهذا الاتجاه. مثلاً يهاجم جوامع الحديث الزيدية باعتبارها لا قيمة لها. انظر: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوزير، **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، ٢ ج في ١ (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [١٩٠٠م؟])، ج ١، ص ٨٩ ـ ٩١، ويسأل بأسلوب خطابي كيف يُعتمد على مثلها بالتفضيل على كتب المحدثين (السنة). يلاحظ الشوكاني بلهجة المؤيد أن كلامه لا يشبه كلام أهل عصره ولا كلام من بعده (من الزيدية) بل هو نمط من كلام ابن حزم وابن تيمية. انظر: الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج ٢، ص٩١، السطر ١٦؛ يختتم الفصل الذي كتبه عن سيرة ابن الوزير لتقديم عرض طويل لآرائه المؤيدة لأهل الحديث السنة. قابل موقف المهدي الحسين بن القاسم (ت ٤٠٤/ ١٠١٣ت) الرافض لأحاديث السنة: «أكثر حديث هذه الأمة ضار ربائي سخيف». أورد حكمه هذا: Strothmann. «Die Literatur der Zaiditen,» p. 73.

(١٥٠) محمد بن يحيى بن بهران الصعدي، **جواهر الأخبار والآثار**، مطبوع مع البحر الزخار (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٨٥م).

بالقلب كأضعف الإيمان[151]، من دون حاجة في الواقع لأن ابن المرتضى ـ وفق تقليد مميز ـ لم يستشهد به أصلاً. لاحظ المقبلي (ت ١١٠٨/١٦٩٦ت) القريب من فكر السنّة، في القرن ١١/١٧[152]، أنه وشى تحليله للنهي عن المنكر بقرابة ٧٠ حديثاً يوجد معظمها في الجوامع السنية[153]. وفي القرن ١٢/١٨ أخذ ابن الأمير الصنعاني (ت ١١٨٢/١٧٦٨)، وهو محدث تعاطف حيناً مع الوهابيين[154]، بفكرة الإنكار بالقلب. واستخدمها في مقالةٍ مؤيدةٍ للوهابية ضد القول إن إجماعاً ضمنياً يستفاد من سكوت علماء السلف على ممارسات بين المسلمين (أو من يُعدون كذلك) أصلها الشرك، يبرر التسامح معها: فقد يكون الإنكار بالقلب، لذلك لا يُعَد السكوت علامة الرضا[155]. وطبق المبدأ نفسه لنقض القول إن إجماعاً مماثلاً يشرّع تهاون المسلمين عن طرد اليهود من جزيرة العرب كما أمر النبي[156]ﷺ.

إن الشخصية الأبرز في تحويل الزيدية إلى مذهب السنة هو الشوكاني (ت ١١٥٠/ ١٨٣٤)[157]. وأحد مؤلفاته **شرح لمختصر ابن المرتضى في**

---

(١٥١) بهران الصعدي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٦٤، السطر ١٩، مع ذكر وجوده في صحيح مسلم وغيره. حول هذا الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث المقطع ١.

(١٥٢) يعتبر الشوكاني المقبلي عالماً كأحسن ما يكون العالم: من جهة مصمماً على ما تقتضيه الأدلة غير ملتفت إلى التقليد، ومن أخرى عدواً لغلاة الشيعة من جارودية اليمن [ومنكراً على الصوفية ما يدعون من الكشف]. انظر: الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج ١، ص ٢٨٨ ـ ٢٩١.

(١٥٣) صالح بن مهدي المقبلي، **المنار في المختار من جواهر البحر الزخار: حاشية صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخار**، ٢ ج (بيروت؛ صنعاء: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٥٠٥، السطر ٧. حول استخدامه لمواد سنية، قارن مناقشته المشيرة للخلاف لإلحاق العبارة الشيعية «حي على خير العمل» بالآذان الزيدي التقليدي في ج ١، ص ١٤٥ ـ ١٤٧. بينما لم يزل المنصور القاسم يتحدث بغبطة عن إجماع العترة.

(١٥٤) انظر: M. Cook, «On the Origins of Wahhabism,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 3, no. 2 (1992), p. 200 f.

(١٥٥) أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل الصنعاني، **تطهير الاعتقاد عن ادران الالحاد**، بتعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤)، ص ٤٦ ـ ٤٨ خاصة ٤٦ ـ ٤٧. (فيه صدى من حديث المنازل الثلاث). حول المواقف السلبية من فكرة الإجماع السكوتي في أصول الفقه، انظر: Hossein Modaressi, *Kharaj in Islamic Law* (London: Anchor, 1983), p. 86.

(١٥٦) أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل الصنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٠ ـ ١٩٧١)، ج ٤، ص ٦٢، السطر ٢٠ (مع الإشارة إلى المنازل الثلاث). يلاحظ أن دليله مبتكر.

(١٥٧) حول مناقشة حديثة لهذه الشخصية البارزة، انظر: Bernard Haykel, «Al-Shawkani and =

الفقه(١٥٨): لما وصل إلى فصل النهي عن المنكر أورد فكرة منازل الإنكار الثلاث، وأكد أنها تستند إلى حديث صحيح(١٥٩). ولاحظ أن الإنكار بالقلب أمر كائن في القلب لا يظهر في الخارج(١٦٠). كذلك احتُج بها في حياته في مناسبة من نوع آخر، في أثناء زيارة وفد من الدولة السعودية إلى صنعاء في عامي ١٢٢٢ ـ ١٢٢٣/ ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨. اتهم المبعوث السعودي اليمنيين بالكفر لأنهم لم ينكروا على الإمام وأتباعه فعالهم، فرد المؤرخ اليمني الجحاف (ت ١٢٤٣/ ١٨٢٧ت) تلميذ الشوكاني(١٦١) أن تغيير المنكر ينقسم إلى ثلاثة، وما دام اليمنيون لا يستطيعون التغيير باليد ولا باللسان، بقي لهم الوجه الثالث ـ يعني الإنكار بالقلب(١٦٢). يرافق قبول الشوكاني لهذه الفكرة تبني الموقف السلفي السني عن الأئمة: (أن طاعتهم واجبة إلا في معصية الله، ولا يجوز الخروج عليهم ما أقاموا الصلاة ولم يظهروا كفراً بواحاً، ويجب الصبر على جورهم وبذل النصيحة لهم)(١٦٣).

= the Jurisprudential Unity of Yemen,» *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, vol. 67 (1994).
سيسمح نشر عمل الكاتب بتحقيق تقدم في فهمنا للشوكاني وبوجه أعم النزعة التي يمثلها في تاريخ الزيدية اليمنية، انظر: Bernard Haykel, «Order and Righteousness: Muhammad Ali al-Shawkani and the Nature of the Islamic State in Yemen,» (Ph.D. Oxford University 1997).

(١٥٨) حول هذا الكتاب انظر: Husayn bin Abdullah al-Amri, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*, Durham Middle East Monographs; no. 1 (London: University of Durham by Ithaca Press, 1985), pp. 152-164.

(نبهني إلى هذه الدراسة فرنك ستيورت).

(١٥٩) الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧. أيضاً قارن موقفه السلبي من إدراج «حي على خير العمل» في الآذان.

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٨. السمة الأخرى اللافتة لشرح الشوكاني هي نقده للمذاهب الفقهية الذي أثاره حتما تعرض ابن المرتضى للخلافات بينها.

(١٦١) حول الجحاف، انظر: أيمن فؤاد سيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي**، مطبوعات المعهد العلمي للآثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات؛ مج ٧ (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٧٤)، ص ٢٨٩ ـ ٢٩١، العدد ١٥. يذكر الشوكاني أن الجحاف تلميذه. انظر: الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج ٢، ص ٦٠.

(١٦٢) ح. الجاسر، «الصلات بين صنعاء والدرعية،» **مجلة العرب**، السنة ٢٢ (١٩٨٧)، ص ٤٤٧.

(١٦٣) انظر: «الدرر البهية،» في: محمد بن علي الشوكاني، **الدراري المضيئة شرح الدرر البهية في المسائل الفقهية**، تحقيق وتخريج وتعليق محمد صبحي حسن حلاق، ٢ ج (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٣)، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦. مع سيل الأحاديث ذات النزعة الموادعة في شرحه له؛ هناك مواجهة عجلة مع النزعة الحركية القديمة في المذهب الزيدي. يظهر الاتجاه نفسه في شرح ابنه للدرر. انظر: أحمد محمد الشوكاني، **السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية**، حققه وخرج نصوصه =

لم يعْن هذا التطور أن الشوكاني، والذين يحملون أفكاراً شبيهة، لم يعطوا الفريضة أهمية كالتي أعطاها لها أسلافهم. فقد اعتبرها الشوكاني بالغة الأهمية للأمة الإسلامية عامة ولشعب اليمن بخاصة(١٦٤). وليس قوله مجرد عموميات، إذ يصف بلهجة المؤيد العالم عبد الله بن لطف الباري الكبسي (ت ١١٧٣/١٧٥٩ت) بأنه كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وله في النهي عن المنكر عناية عظيمة(١٦٥)، ويروي عنه بحماسة خبراً وقع في بعض شوارع صنعاء، حيث رأى جندياً وقد أراد الفاحشة بامرأة أو صار يفعل الفاحشة بها ففرّق بينهما، فسبّه ذلك الجندي سبّاً فظيعاً، فمرّ ولم يلتفت إلى ذلك (فقال الذي معه: لو تدعني أعرف هذا الجندي حتى ترفع أمره إلى الدولة ليعاقبوه، فقال: الذي وجب علينا من إنكار المنكر فعلناه لله؛ دعه يسبّني كيف شاء. وكان لا يسمع بمنكر، إلا أتعب نفسه في القيام على صاحبه حتى يزيله، وإذا أصيب رجل بمظلمة فرّ إليه، فيقوم معه قومة صادقة حتى ينصف له)(١٦٦). باختصار: لم ينضم الشوكاني إلى الحشوية. ففكرة الإنكار بالقلب، وإن أمكن اتخاذها ذريعة للمداهنة، لا تمنع دوراً نشطاً في النهي عن المنكر(١٦٧). يوجب الشوكاني، أكثر من ذلك، على

= إبراهيم باحس عبد المجيد؛ قدم له وترجم لمؤلفه إسماعيل بن علي الأكوع (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠)، ص ٣٢٦، السطر ١٧.

(١٦٤) للاطلاع على حكم عام على أهميتها، انظر: محمد بن علي الشوكاني، **رفع الريبة عن ما يجوز وما لايجوز من الغيبة**، مطبوع مع كتابه: **شرح الصدور بتحريم رفع القبور**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ص ٣٢ ـ ٣٧. يجد إنشاء خطابياً شبيهاً في مقالة عن مشاكل اليمن كتبها الشوكاني، «الدواء العاجل،» طُبعت في المجلد نفسه، ص ٥١ ـ ٥٦. حول هذه المقالة، انظر: Al-Amri, *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*, pp. 121-123.

(١٦٥) الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج ١، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٦. كان الكبسي يشارك الشوكاني عداءه للتقليد.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٣، السطر ٨. قارن الحادثة المذكورة أعلاه الفصل الرابع، الهامش ١٧٦.

(١٦٧) في ثلاثة أمثلة رأينا ذكر الإنكار في القلب (أو بالقلب) عند كتاب معتزلة أو زيدية يتحدثون كذلك عن استعمال السلاح: في كتاب منسوب إلى القاسم بن إبراهيم (انظر أعلاه الهامش ١٤٥)، وآخر كتبه على الأرجح أبو طالب الناطق (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامشان ٧٦ و٧٨)، وفي التفسير الذي كتبه الحاكم الجشمي (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامشان ١٥٩ و١٦٥). يتحدث مؤلف الكتاب المنسوب إلى القاسم كالشوكاني عن إنكار كائن في القلب؛ أما عند الناطق فالمقصود إنكار بالقلب يظهر بعلامات خارجية، بينما قصد الجشمي غير واضح.

المسلم القادر التغيير باليد ولو بالمقاتلة وهو إن قُتل شهيد (وإن قَتل قتل بالحق)[١٦٨]. لكن هذا الموقف الحازم في النهي عن المنكر، لم يعد يحمل طابعاً زيدياً مميزاً[١٦٩].

(١٦٨) الشوكاني، **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ج ٤، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧. لكني لم أر الشوكاني يذكر السيف في معرض الحديث عن الأمر بالمعروف، إلا في سياق خطابي واحد. انظر: الشوكاني، **رفع الريبة عن ما يجوز وما لايجوز من الغيبة**، ص ٣٦. يختلف هذا بوضوح مع الصياغات الزيدية التقليدية (انظر أعلاه الهوامش ١٥، ٢٥، ١١٥، ١٤٥ و١٤٧، لكن انظر الآراء الأكثر تحفظاً أعلاه الهامش ١٤٦).

(١٦٩) من المؤسف أن خصم الشوكاني التقليدي ابن حريوة (ت ١٢٤١/ ١٨٢٥) قُتل قبل أن يصل رده القوي على السيل باب النهي عن المنكر (أدين بهذه المعلومة لبرنارد هيكل؛ انظر: Haykel. «Order and Righteousness: Muhammad Ali al-Shawkani and the Nature of the Islamic State in Yemen,» pp. 231-234.

يحتفظ شارح للأزهار حديث نسبياً هو: أحمد بن قاسم الصنعاني العنسي، **التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار** (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى١٣٦٦، هـ/ ١٩٤٧م)، ج ٤، ص ٤٦٨ ـ ٤٧٩ المقطعان ٤٧٣ت. بكثير من تفاصيل التقليد الزيدي القديم في شرح النصوص المرجعية، ويستمر في ذكر الجبر والتشبيه كبدعتين كبريين؛ لكنه يستشهد بالحديث السني كمصدر تشريعي معتمد للأحكام الشرعية، ولا يجيز سوى القراءات السبع، ويذكر الإنكار القلبي الخفي؛ ويضع على شرحه في الوقت نفسه لمسة من الحداثة بإلحاحه على أن الصور المطبوعة التي نراها في أيامنا لا تُعد صوراً بالمعنى الديني الأصلي. أدين لبرنارد هيكل بلفتي إلى هذا الكتاب ومدي بنسخة من الصفحات ذات الصلة بموضوعنا. انظر أيضاً: Haykel, Ibid., p. 276 f.

الفصل الحادي عشر

الإماميـــة

تقدم الإمامية توثيقاً لنظرية النهي عن المنكر، يفوق في ثرائه واتصاله ما عند أي فرقة أو مدرسة أخرى. ولئن كانت كتابات الإمامية، في طورها المبكر، أقل غزارة مما خلّف أهل الحديث من السنّة أو الفقهاء الحنابلة في الفترة نفسها، فإنها أوفر من الشذرات التي بلغتنا عن المعتزلة والزيدية؛ ومن بعد، نجد عندهم مناقشات متتالية ومتصلة من دون انقطاع تقريباً منذ القرن ٥هـ/ ١١م إلى يومنا هذا. يعود الفضل في هذه الوفرة إلى ثلاثة ظروف. **أولاً**، دأب الإمامية كالزيدية[1] على إفراد باب في كتب الفقه للنهي عن المنكر[2].

(١) انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ٧٢.

(٢) جرت العادة عندهم بوضعه في آخر كتاب الجهاد. أول من نجد لديه هذا الترتيب الطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧) في **النهاية**، وصار بعده متداولاً (إلا أن ابن البراج (ت ٤٨١/ ١٠٨٨) في مهذبه والمحقق (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) في شرائعه يفردان للأمر بالمعروف كتاباً يلي فوراً كتاب الجهاد). لا تتبع كتب الفقه السابقة هذا النسق. واضح أن ابن بابويه (ت ٣٨١/ ٩٩١ت) لا يعتبر الأمر بالمعروف مسألة فقهية، إذ يتناوله في القسم الخاص بالعقيدة من الهداية ويغفله كلياً في المقنع وكذلك في [كتاب من لا يحضره] الفقيه. يتناوله المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢) في المقنعة وسلار (ت ٤٤٨/ ١٠٥٦) في المراسم لكن في آخر ـ أو أواخر ـ مصنفيهما في الفقه مقترنا بكتاب الحدود والآداب. أما في جامعي الحديث اللذين كتبهما الطوسي فقد تبنى النسق الكلاسيكي في التهذيب (محوراً ترتيب المقنعة الذي هو شرح له)، ولم يعالج الموضوع في الاستبصار. والأمر المحير هو أن كافي الكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤١) يتبنى النسق الكلاسيكي ـ وهذا يوحي، في هذا الفصل على الأقل، أن ترتيب الكافي كما وصل إلينا قد يكون عملاً محرراً لاحقاً. انظر: Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to* = *Imamite Shiite Thought* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1993), p. 102, note 259.

ثانياً، وبخلاف الزيدية ازداد الإمامية عدداً على مرّ القرون، وأنتجوا تراثاً أدبياً أضخم*. **ثالثاً**، ساعدت التطورات الحديثة في إيران على نشر عدد وافر ومتزايد من تلك الكتابات. لذلك، نستطيع سرد تاريخ النظرية في المذهب الإمامي بشكل متماسكٍ ومتصل أكثر مما هو ممكن لدى أي فرقة أو مدرسة أخرى. لكن في مقابل اتصال المادة المدونة هناك قِصَرَ باعها، وضيق دائرة اهتمامها. إذ يتمثل ما يقدم إلينا علماء الإمامية في تكرار أفكار وقضايا من نوع مألوف من التقليد المعتزلي. وتتصف هذه المادة بقلة نقاط الاتصال بالعالم الخارجي. لا يبدو أن للإمامية كتابات تطبيقية في هذا المجال، تضاهي حجماً ما نجدُ في التراث الفقهي الزيدي، ناهيك بمسائل ابن حنبل، ومن هذه الزاوية يبدو مجال الحديث في هذا الباب محدوداً نسبياً.

إنه من المناسب لغرض هذه الدراسة، تقسيم تاريخ الفكر الإمامي إلى ثلاث فترات. أدعو **الأولى** الفترة المبكرة: لم يزل الأئمة فيها حاضرين بين أتباعهم، ولم تتغلغل بعد أفكار المعتزلة في المذهب الإمامي. في هذا الظرف تَشكل الحديث والتفسير المبكر الإماميان. **الثانية**، هي الفترة الكلاسيكية التي تبدأ في القرن ٤هـ/ ١٠م، وتنتهي في القرن ٨هـ/ ١٤م (وإن لم يخلُ تحديد نهايتها من اعتباط). و**الثالثة**، فترة العلماء المتأخرين التي تمتد على القرون ٨ ـ ١٤هـ/ ١٤ ـ ٢٠م، وتنتهي بإقامة دولة إمامية في إيران، لكننا لم ندرج في (دراستنا لها) جذور الثورة الإيرانية وامتداداتها. سنبدأ إذاً بالفترة المبكرة من تاريخ الإمامية كما تعكسها الجوامع الحديثية التي أنتجتها.

أولاً: مجموعات الأحاديث الإمامية

توجد الأحاديث الإمامية المتعلقة بالنهي عن المنكر في اثنين من «الكتب الأربعة» المتداولة عندهم: كتابي الكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤١)[٣] وأبي جعفر

= سنقدم عرضاً كاملاً للكتب الفقهية المذكورة في هذه الملاحظة أدناه الهوامش ٥ و٦٥ ـ ٧٤. يعلن أبو الفتوح الرازي (النصف الأول من القرن ٦/ ١٣) أن مسألة الأمر بالمعروف من فروع وأبواب الإمامة [بالفارسية]، التي هي من أصول الدين، انظر: حسين بن علي بن محمد الخزاعي المعروف بأبي الفتوح الرازي، **روض الجنان** (بالفارسية)، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: [د. ن.]، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧هـ. ش.)، ج ٣، ص ١٤١، السطر ١٧ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤))، من المحتمل أن هذا الحكم مستمد من المصدر السني نفسه الذي أخذت منه الأحاديث التي تليه.

(٣) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح: قوبل بعدة نسخ خطية عتيقة ثمينة، نشر ع. أ. غفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، =

الطوسي (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧م)[٤]. وتَعد مجتمعة حوالى ٢٠حديثاً[٥]. أما الكتابان الآخران فلم يتناولا ذلك الموضوع[٦].

لا نحتاج إلى التوقف طويلاً عند معظم هذه المواد لسببين. **أولاً**، يتمثل حوالى نصف هذه الأحاديث في الحض على الفريضة لكن من دون مضمون يوضح فحواها. فهي تؤكد أهميتها[٧]، وتنبئ بتركها في زمان آت[٨]، وتعلن العواقب التي ستحل بالأمة من جراء تركها[٩]، وأموراً شبيهة[١٠].

= ١٣٧٥هـ/ [١٩٥٤م؟])، ج ٥، ص ٥٥ ـ ٦٤، في آخر كتاب الجهاد. يقسم الكليني كتابه إلى خمسة أبواب يتضمن أولاها الأحاديث الأهم.

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان، ١٠ ج (النجف: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٢)، ج ٦، ص ١٧٦ ـ ١٨٢. تؤلف هذه الأحاديث باباً واحداً يرد كذلك في آخر كتاب الجهاد.

(٥) يورد الكليني ٣٣ حديثاً منها ٢١ في الفصلين الأولين. ويورد الطوسي ٢٤، توجد كلها إلا الثلاثة الأخيرة بين أحاديث الكليني، وتحوي النواة المشتركة المؤلفة من ٢١ حديثاً كل الأحاديث ذات الأهمية، سنورد منها في ما يلي ١٧. من هذه السبعة عشر، ٤ تقريباً [؟] مروية عن النبي، و٣ عن محمد الباقر (ت ١١٨/ ٧٣٦)، و٩ عن جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)، وواحداً عن علي الرضا (ت ٢٠٣/ ٨١٨). استئثار أحاديث جعفر الصادق بالنصيب الأوفر سمة للحديث الإمامي بوجه عام. الأحاديث الثلاثة الأخيرة عند الطوسي مأخوذة من: الشيخ المفيد، **المقنعة** (قم: [د. ن.]، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٨٠٨، السطر ١٠؛ ذلك واضح من ترتيبها ومن طريقة اختصار الثاني.

(٦) الفقيه لابن بابويه والاستبصار للطوسي.

(٧) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٨، العدد ٩= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ٤؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١١= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٧، العدد ٦؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٥؛ انظر أيضاً: الكليني، **الكافي**، ٥: ٥٥ت عدد ١= الطوسي، **التهذيب**، ٦: ١٨٠ت، العدد ٢١ و١٨١، العدد ٢٣.

(٨) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٤= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٧، العدد ٨؛ وانظر أيضاً: الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٥ت، العدد ١= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٨٠ت، العدد ٢١.

(٩) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٣= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ١؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٦ت، العدد ٤= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ٢؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٧، العدد ٥= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ٣؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٣= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٧، العدد ٧؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٢= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ٢٠، و١٨١، العدد ٢٢؛ الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٧ت، العدد ٦. حول الأخير انظر: Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Die Bibliothek des Morgenlandes, 2 vols. (Zurich: Artemis, 1981), vol. 1, p. 221. مستشهداً بمصادر أخرى.

(١٠) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٨، العدد ٧، والطوسي، **تهذيب الأحكام في** =

ثانياً، زهاء نصف تلك الأحاديث مألوف من كتب الحديث السنية[11]، لكن ورد معظمه مسنداً إلى (الإمام) جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥) وآخرين

= **شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨١ت، العدد ٢٤. جُمع كل هذا ومواد إضافية تحضيضية في باب حول الموضوع (الحث على الأمر بالمعروف) في: الهامش محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، **الوافي** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ج ٩، ص ٢٨ ـ ٣٠؛ في المقابل لا يزيد الفصلان اللذان هما من تأليفه عن صفحة واحدة.

(١١) لاحظت وجود أحاديث موازية سنية في الحالات التالية: (١) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٣= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ١: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامشان ١٩ و٢٣. (٢) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٧، العدد ٥= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ٣: انظر أيضاً: ابن وضاح، **البدع**، ص ٢٣٤= ٣٦٥، العدد ٨٢، وعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، ١٨ ج (حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤)، ج ٣، ص ٨١، العدد ٥٥٨٣ت. (٣) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٨، العدد ٩= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٦، العدد ٤. انظر: أبو يعلى أحمد بن علي المثنى الموصلي، **مسند أبي يعلى الموصلي**، حققه وخرج أحاديثه حسين سليم أسد، ١٤ ج (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠)، ج ١٢، ص ٢٢٩ت، العدد = ٦٨٣٩، ونصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٢ ج (جدة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٩٧، السطر ١٢. (٤) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٨ت، العدد ١٠= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٦ت، العدد ٥: انظر: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي (المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ١٣٨، العدد ١٠٩؛ نور الدين علي الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٢ ـ ١٣٥٤هـ/[١٩٣٣ ـ ١٩٣٥م؟])، ج ٧، ص ٢٧٦، السطر ٢؛ المتقي الهندي، **الكنز**، ج ٣، ص ٦٧، العدد ٥٥١٨ و٨١، العدد ٥٥٨٥. (٥) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٤= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٧، العدد ٨= عبد الله بن جعفر الحميري، **قرب الإسناد** (النجف: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٧، السطر ١٢: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٣٨. (٦) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٦٠، العدد ١= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٨، العدد ١٠: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦٢. (٧) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٦٠، العدد ٢= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٧٨، العدد ١١؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٤٨، السطر ٨. (٨) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٦٣ت، العدد ٤ت= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ١٧ت: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٣. (٩) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٦، العدد ٢= الطوسي، **التهذيب**، ج ٦، ص ١٨٠ عدد ٢٠: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٣٦. (١٠) الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٥٧ت، العدد ٦؛ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق س. أ. الزهيري (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٤٢ت، العدد ٥٤ و٥٠، العدد ٦٦؛ (١١) الطوسي، **التهذيب**، ص ١٨١، العدد ٢٣: انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٢٨. كما هو متوقع لكثير من الأحاديث السنية الموازية أسانيد كوفية.

من الأئمة الإثني عشر[١٢]، ونُقل بسلاسل الإسناد الإمامية[١٣].

إن ركزنا على الأحاديث ذات المحتوى الحقيقي، لاحظنا فيها نزعة إلى الاستكانة توافق السمة العامة للإمامية في ذلك الطور المبكر. مع ذلك أغلبية الأفكار الموظفة هنا مألوفة من أحاديث السنة. نقصد الأحاديث التالية المنقولة كلها عن جعفر الصادق. يقول في أحدها: إنما يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم، فأما صاحب سوط أو سيف فلا[١٤]. ويجيب إذ سئل عن الحديث (السني) عن التكلم عند سلطان جائر[١٥] أن ذلك يجب فقط إذا كان يقبل الوعظ[١٦]. ويؤكد في حديث آخر أنه ينبغي ألا يُذل المؤمن نفسه بتعريضها إلى ما لا تطيق[١٧]. نجد كذلك إشارات إلى الإنكار بالقلب في أحاديث شبيهة بالمتداولة عند أهل السنة. يقول مثلاً: حسب المؤمن عزاً إذا رأى منكراً أن يعلم الله عزّ وجل من قلبه إنكاره[١٨].

---

(١٢) إذا أخذنا الأمثلة الإحدى عشر التي قدمناها في الملاحظة السابقة، الحديث مروي في ٣ منها عن النبي (في كل منها عن طريق جعفر الصادق)، في ٢ عن علي، في ١ عن محمد الباقر، في ٤ عن جعفر الصادق، وفي ١ عن علي الرضا.

(١٣) لكن انظر أدناه الهامش ٢١.

(١٤) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٦٠، العدد ٢= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٨، العدد ١١؛ انظر أعلاه الهامش ١١ المثال (٧). يعرف اليعقوبي (ت ٢٨٤/ ٨٩٧ت) أن هذا القول لعلي الرضا. انظر: Ahmad bin Abi Yaqub Al-Yaqubi, *Tarikh*, edited by M. T. Houtsma (Leiden: Brill, 1883), vol. 2, p. 551.

أدين بهذه الإحالة لمايكل كوبرسن.

(١٥) انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨.

(١٦) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٦٠، السطر ٧، العدد ١٦= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٨، السطر ٦، العدد ٩؛ انظر: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **الخصال** (النجف: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ٦، العدد ١٦؛ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ١٠٠، العدد ١٩؛ وانظر أدناه الهامش ٣٦. (يمكن إعطاء مصادر إضافية على نفس المنوال لكل الأحاديث التي نتناولها في هذا المقطع تقريباً، لكن سنكتفي بتقديمها للأهم بينها). انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٥.

(١٧) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٦٣ت، العدد ٤ت= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ١٧ت؛ انظر أعلاه الهامش ١١ المثال (٧).

(١٨) الكليني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٠، العدد ١ (في الرواية التي قدمها الطوسي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧٨، العدد ١٠ وردت «نيته» بدلاً من «قلبه»)؛ انظر أعلاه الهامش ١١ المثال (٦).

كذلك يحض (الإمام) محمد الباقر (ت ١١٨هـ/ ٧٣٦م) المؤمنين على الإنكار بقلوبهم كما بالقول والفعل[19]. ورد الحديث الذي يحدد الأساليب الثلاثة (هنا القلب واليد واللسان) مرفوعاً إلى (الإمام) علي[20]. وفي حديث مسند إليه على جانب من الأهمية المذهبية أن أدنى الإنكار أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة[21]. يبدو كأن هذه الصياغة تبطل مجرد الإنكار القلبي، لكن حتى «الوجوه المكفهرة» مقولة مألوفة في التقليد السني[22].

عموماً لا توجد نزعة حركية قوية في هذه المواد باستثناء أقوال لمحمد

---

(١٩) الكليني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٦، السطر ٤، العدد ١ = الطوسي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨١، السطر ٥، العدد ٢١. سنتناول اللهجة الحركية لهذا الحديث ونظيره السني أدناه الهوامش ٢٣ ـ ٢٩.

(٢٠) الطوسي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٨١، العدد ٢٣؛ انظر أعلاه الهامش ١١ المثال (١١). راجع كذلك [الشريف] الرضي، **نهج البلاغة**، كما نقله: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣٠٦، السطر ٦. لعدد من أحاديث تحضيضية وردت في هذا المقطع ما يوازيها في نهج البلاغة ولم أذكر ذلك.

(٢١) الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٦ت، العدد ٥ (في رواية الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٨ت، العدد ١٠، نُسب إلى النبي ولم ترد عبارة أدنى الإنكار). يبدو أن الإسناد يتضمن ناقلاً سنياً عن جعفر الصادق هو إسماعيل بن أبي زياد السكوني. انظر: تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلي، **كتاب الرجال**، تحقيق محمد صادق بحر العلوم (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦١)، ص ١٩٩، العدد ٣، حيث نعته بالعامي (: السني)، والبرقي (منسوب إليه)، **الرجال** (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٢ هـ. ش.)، ص ٢٨، السطر ٧، حيث أخبر أنه ينقل عن العوام (: السنة). انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م؟])، ج ١، ص ٣٠٠، السطر ٩، ورقة ٣٣٣ ب، العدد ٦٠١). رواه مصدر زيدي بإسناد حسني. انظر: يحيى بن الحسين، **الأمالي**، القاهرة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م)، ج ٢، ص ٢٣٠، السطر ٢٩.

(٢٢) انظر أعلاه الهامش ١١ المثال (٤) (وردت رواية في مصدر زيدي، انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، **الدرر**، ورقة ٢٤٦أ، السطر ٥). يوجد موضوع هجر صاحب المعاصي كذلك في أقوال منقولة عن جعفر الصادق. في واحد منها يلوم أصحابه: لا تهجرونه (الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨١ت، العدد ٢٤). في آخر يجيب من سأله ما العمل إن لم يقبل فاعلو المنكر الإنكار: «اهجروهم واجتنبوا مجالسهم» (الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٨، ص ١٦٢، العدد ١٦٩ (في الروضة)؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٢٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ٦، ص ٤١٥، العدد ٣؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٨٥ت، العدد ٥٨؛ ترجمة: Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 1, p. 222.

الباقر[٢٣]. بلهجة خطابية شديدة ينبئ أنه يكون في آخر الزمان[٢٤] قوم يفرون وينسكون لا يحبون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا إذا أمنوا الضرر، (يطلبون لأنفسهم الرخص والمعاذير يتبعون زلات العلماء، وما لا يضرهم في نفس ولا مال، فلو أخرت الصلاة والصوم وسائر ما يعملون بأموالهم وأبدانهم لرفضوها) وقد رفضوا أسمى الفرائض وأشرفها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فريضة عظيمة تقام بها الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الأرض وتنتصف، هي سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحين. فأنكروا المنكر بألسنتكم وصكوا بها جباههم، فإن استجابوا وإلا فجاهدوهم بأبدانكم وقلوبكم لهم مبغضة[٢٥]*. بغض النظر عن نشاز النزعة الحركية في هذا الحديث إذا اعتبرنا النبرة العامة للأحاديث الإمامية، هناك أمران يثيران الشك في صحة إسناده. **أولاً** هو معروف أيضاً للزيدية[٢٦] **ثانياً** سلسلة إسناده غير عادية: فالناقل المحوري فيه أبو عصمة قاضي مرو[٢٧] غير إمامي، ونكاد نجزم بأنه الحنفي المرجئ نوح بن أبي مريم المروزي (ت ١٧٣/ ٧٨٩ت)[٢٨]. والمعلومات عن بقية شخصيات السلسلة في كلتا الروايتين ضحلة[٢٩]. يوحي كل ذلك بأن هذا

---

(٢٣) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٥ت، العدد ١= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠ت، العدد ٢١؛ انظر كذلك الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٢٨، السطر ١٢، والحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٣٩٤ت، العدد ٦، و٤٠٣، العدد ١.

(٢٤) تلك النبوءات موضوع مألوف، انظر أعلاه الفصل الثالث بداية المقطع الثالث، الهوامش ٣٧ ـ ٣٩.

(٢٥) أسقطت في ملخصي كثيراً من التفاصيل منها قصة أخيرة عن النبي شعيب لها ما يوازيها في المصادر السنية انظر مثلاً: السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ٩٦، السطر ٨، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٠، في كليهما النبي هو يشوع). لاحظ عدم ذكر الإمام في الحديث عن العنف ضد أصحاب المعاصي.

(٢٦) انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ١١. نص الرواية أقصر وواضح أن به تلفاً وهو لا يتضمن أي إشارة إلى القلب كما في الرواية الإمامية.

(٢٧) مثلاً عند الكليني والطوسي. في الرواية الزيدية ورد فقط «أبو عصمة».

(٢٨) انـــظـــر: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, pp.549-551.

من أصحاب أبي حنيفة، يضعف علماء الحديث السنة حديثه. تبينُ من هو حاشيةٌ على الحديث في كتاب: الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٢٨، على يمين الصفحة؛ يقول كاتبها إنه يمكن الوثوق بذلك الحديث على أساس متنه لا إسناده.

(٢٩) أما الجزء الأول من الإسناد، ففي كلتا الروايتين ينقل أبو عصمة عن جابر (الكوفي جابر =

الحديث القوي اللهجة في الحث على النهي بصورة فعلية غير إمامي المصدر.

بقيت ثلاثة آثار من النواة التي ذكرنا يجب أن نناقشها الآن. **للأول** أهمية خاصة[٣٠]: هنا يُطرح على جعفر الصادق سؤال واضح الدلالة النظرية والعملية، عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أهو واجب على الأمة جميعاً، فيجيب: لا، إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أي أمرٍ هل هو من الحق أو الباطل؛ ويستشهد بالقرآن تأييداً لقوله[٣١]؛ ويستخلص النتيجة العملية: من علم ذلك فليس عليه (ضير إن لم ينه عن المنكر) في هذه الهدنة إذا كان لا قوة له ولا عدد[٣٢] ولا طاعة[٣٣]. هنا في هذا التطبيق لفكرة الهدنة بين الإمامية وأعدائهم (من أهل السنة) نجد مفهوماً إمامياً أصيلاً[٣٤]. مع ذلك ليس ناقل قول جعفر الصادق المذكور إمامياً[٣٥].

= ابن يزيد الجعفي (ت ١٢٨/ ٧٤٥ت)) عن محمد الباقر؛ ثم تتواصل السلسلة في الرواية الزيدية من الباقر عبر أبيه وجده إلى علي. أما في الجزء المتأخر فللإمامية والزيدية ناقلان مختلفان عن أبي عصمة، ولا يبدو ممكناً تحديد هوية أي منهما.

(٣٠) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٩ت، العدد ١٦= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٧ت، العدد ٩؛ انظر أيضاً: الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٣٠، السطر ٢٧؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠، العدد ١؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩٣، العدد ٩٢ت؛ حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٧ ـ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧)، ج ١٢، ص ١٨٧ت، العدد ٦. اختار بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٠/ ١٦٢١) هذا الحديث كالثاني عشر من مجموعة الأحاديث الأربعين التي انتقاها: **كتاب الأربعين**، ص ١٠٣، السطر ٨.

(٣١) يستشهد بالآية ٣: ١٠٤ مؤولاً مدلولها على أنه خاص لا عام (انظر أعلاه الفصل ٢ بداية المقطع ٢ الهوامش ١٤ ـ ٢٣؛ لاحظ أن الطوسي نفسه يرى خلاف ذلك (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٧). يعتمد تأويل هذه الآية كذلك على الآية ٧: ١٥٩ التي عُرفت بناء عليها كلمة أمة. هكذا نرى أن لهجة المناقشة من النوع المدرسي على الرغم من غياب مصطلح فرض على الكفاية.

(٣٢) في نص الكليني نُسخ خطأً «عذر» بدلاً من «عدد».

(٣٣) يضيف الناقل تأويل الصادق الموادع للحديث (السني) عن قول كلمة حق عند سلطان جائر (انظر أعلاه الهامش ١٦).

(٣٤) انظر: E. Kohlberg, «The Development of the Imami Shi`i Doctrine of Jihad,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no. 126 (1976), p. 78.
حيث استشهد بشرح المجلسي لحديث في التقية يعلن فيه جعفر الصادق أن «الناس في هدنة». انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٤٢٦، العدد ٨٤؛ الحديث موجود في مجموعة الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٢، ص ٢١٧، العدد ٤. لاحظ غياب حجة التقية كمبدأ ملطف للأمر بالمعروف في هذا الحديث وأحاديث أخرى ذات روح موادعة.

(٣٥) وُصف مسعدة بن صدقة بأنه زيدي بتري في أحد المصادر، انظر: أبو عمرو محمد بن =

يتعلق الأثر **الثاني** بمواجهة الظلمة. هنا يؤكد جعفر الصادق في الاتجاه نفسه أن من تعرض لسلطان جائر فأصابته بليةٌ لم يؤجر عليها ولم يُرزق الصبر عليها[٣٦].

المأثور **الثالث** خبر عنه: كان إذا مر بجماعة يختصمون لا يجوزهم حتى يقول ثلاثاً: اتقوا الله، يرفع بها صوته[٣٧]. وهو في الواقع جواب عن مسألة كم يجب تكرار نهي من لا يستجيب[٣٨]. هنا أيضاً يبدو أن الناقل عنه غير إمامي[٣٩].

إن وسعنا تغطيتنا للتراث الإمامي إلى مصادر مبكرة أخرى، بل حتى إلى ما

= عمر بن عبد العزيز الكشي، **الرجال**، تحقيق ح. المصطفاوي، (مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٨ هـ. ش.)، ص ٣٩٠، السطر ٥، وسني (عامي) في آخر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **رجال الطوسي**، حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦١)، ص ١٣٧، العدد ٤٠. وهو معروف في أدب الرجال السني. انظر أيضاً: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ٦ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٩ ـ ١٣٣١هـ/ [١٩١١ ـ ١٩١٢م؟])، ج ٦، ص ٢٢ت، العدد ٨٣؛ قدم ابن حجر مثالاً روى فيه حديثاً موضوعاً عن الصادق في «الكنجروديات»، وهي مصدر سني لا غبار عليه، انظر بشأنه: محمد بن جعفر الكتاني، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**، كتب مقدمتها ووضع فهارسها محمد المنتصر، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، [١٩٦٤])، ص ٩٣، السطر ٩.

(٣٦) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٦٠ت، العدد ٣= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٧٨ت، العدد ١٢؛ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ص ٢٩٦، السطر ١٣، الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٣١، السطر ٣؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠١، العدد ٣؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩٢، العدد ٨٨؛ النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨٧، العدد ٥. يعرفه اليعقوبي كقول للرضا، انظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص٥٥١، السطر ١٤؛ أدين بهذه الإحالة لمايكل كوبرسن). لم أعثر على ما يوازي هذه الصياغات في الأحاديث السنية.

(٣٧) الكليني، **الأصول من الكافي**، ج ٥، ص ٥٩، العدد ١٢= و٦١، العدد ٤= الطوسي، **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، ج ٦، ص ١٨٠، العدد ١٩؛ انظر كذلك: الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٣١، السطر ١٠؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٣٩٤، العدد ٣؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩٢، العدد ٨٦؛ النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨١، العدد ١٦. في مصادر أخرى قال الصادق ذلك لما وجد رجلا سد الطريق [بدابته] فأمره: يا هذا اتق الله! فرد: أما تستطيع أن تذهب إلى عملك؟. انظر: الكليني، **الكافي**، ج ٥، ص ٦١، العدد ٥؛ الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٣١، السطر١٢؛ حول ظرف الحديث انظر آخر الحاشية بيسار الصفحة، والملخص الذي قدمه الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠١، العدد ٤.

(٣٨) انظر أعلاه الفصل الخامس، الهوامش ١٢٨ ـ ١٣٤.

(٣٩) غياث بن إبراهيم زيدي بتري بحسب الطوسي، **رجال الطوسي**، ص ١٣٢، السطر ٦.

دُون في العهد الصفوي، نجد مواد إضافية وافرة، لكنها لا تؤثر في الصورة العامة التي قدمنا. لهذه المادة ميزة تستحق التنويه، هي أنها تقدم شهادة إضافية على دخول مواد سنية إلى الحديث الإمامي. إذ يظهر فيه حتى حديثا المنازل الثلاث(٤٠) والخصال الثلاث السنيان(٤١). وورد لفظ «غير» المتداول في حديث السنة والغائب من الأحاديث السابقة(٤٢) في هذه المادة الإضافية ومنذ تاريخ

---

(٤٠) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٧، السطر ٤، العدد ١٢؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٨٥، السطر ١٦، العدد ٥٧، والنوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٩٢، العدد ٧. رُوي في كل هذه المصادر عن النبي؛ والأخير هو الأقرب إلى لفظ نظيره السني، ونُقل عن ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، تحقيق م. العراقي (قم: [د. ن.]، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٥)، ج ١، ص ٤٣١، العدد ١٢٨ت. يوجد الحديث في مصدر أقدم، انظر: أبو الحسين اسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: مطبعة العاني، [١٩٦٧])، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧. لكن على الرغم من أن انتماءه إلى الإمامية فوق الشك، يورد حديثين سنيين معروفين غيره. لفت انتباهي إلى هذا الكتاب إيتان كولبرغ. حول الحديث السني انظر أعلاه الفصل الثالث. نجد كذلك لقول علي عن انقراض الأمر بالمعروف (انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ٨) ما يوازيه (الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٦، العدد ١٠؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٨٩، العدد ٧١؛ والنوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٩٤، العدد ٤؛ وانظر كذلك الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، كما نقله: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١٢، السطر ٣). تظهر فكرة الإنكار في القلب كذلك في حديث سني ذُكر بإسناد سني، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **آمالي الشيخ الطوسي**، قدم له محمد صادق بحر العلوم، ٢ ج (بغداد: المكتبة الاهلية، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٨، السطر ٩؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ١٠٠، العدد ٢٩، والنوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨٩، العدد ١. حول المصادر السنية انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٤٧.

(٤١) انظر: ابن بابويه القمي، **الخصال**، ص ١٠٥، العدد ٧٩؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٣، العدد ١٠، و٤١٩، العدد ٣؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩١، العدد ٧٩؛ النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨٧، العدد ٤ (رووه جميعاً عن جعفر الصادق)؛ (عن علي)؛ ضياء الدين أبو الرضا فضا الله الحسيني الراوندي، **ترتيب نوادر الراوندي** (بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٨)، ص ٩٧ س١٦؛ أبو علي محمد بن محمد الأشعث الكوفي، **الجعفريات أو الأشعثيات** (طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.])، ص ٨٨، السطر ١١، وعنه: النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨٦، العدد ١؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٨٧، العدد ٦٤ (جميعاً عن النبي). حول رواته من السنة انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٥٩. حول خصال أخرى مستحبة في من يأمر بالمعروف، انظر: جعفر الصادق (منسوب إليه)، **مصباح الشريعة** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦١)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤٢) هناك استثناء ممكن. في رواية لقول جعفر الصادق «بحسب المؤمن عزاً إذا رأى منكراً أن يعلم الله عز وجل من قلبه إنكاره» (انظر أعلاه الهامش ١٨)، نجد «غياراً» مكان «عزاً». ورد =

مبكر مرات عدة[٤٣]، جلها في أحاديث للرسول (ﷺ)[٤٤]، لكن كذلك في قول للإمام علي[٤٥] وآخر لجعفر الصادق[٤٦].

= الحديث بهذا اللفظ في شرح المجلسي الكافي للكليني، انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول** (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ/[١٩٨٣م])، ج ١٨، ص ٤٠٧ت، العدد ١. يمكن أن تؤخذ كلمة «غيار» هنا بمعنى «تغيير المنكر» (انظر كذلك: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، تحقيق السيد مهدي الرجائي (قم: [د. ن.]، ١٤٠٦ ـ ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦م)، ج ٩، ص ٤٧٢، السطر ٨. حول هذه الصيغة البديلة، انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ص ٤٠٨ت، العدد ١ (عن الكليني)؛ أبو الفضل علي بن الحسن الطبرسي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، قدم له صالح الجعفري (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٥)، ص ٤٩، السطر ٢٠، وعنه المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩٢، العدد ٨٥. لا تقدم الروايات السنية أي صيغة موازيه في هذا الموضع من الحديث.

(٤٣) يظهر في صيغتين من حديث يوجد في جامع الحميري: (١) **قرب الإسناد**، ص ٣٧، السطر ١٧، عن النبي مع إسناد إمامي من خلال مسعدة بن صدقة (بدلاً من «يتغير» إقرأ «يغير»؛ انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٧، العدد ١ (القسم الثاني)؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٧٤، العدد ١٥ (عن الحميري)؛ (٢) الحميري، **قرب الإسناد**، ص ٣٨، السطر ١ (صيغة أخرى بالإسناد، لكن عن علي)؛ انظر كذلك الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ١، ص ٤٠٧، العدد ١ (القسم الأول)؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٧٥، العدد ١٦. يوجد هذا الحديث في المصادر السنية (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٦٤). في الوقت نفسه وردت الكلمة بالمعنى المذكور في أقدم التفاسير الإمامية في حديث استشهد به محمد الباقر من كتاب علي يروي قصة الآيات (ق ٧: ١٦٣ ـ ١٦٦). أبو العباس عبد الله بن جعفر القمي، **تفسير القمي**، ج ١، ص ٢٤٥، السطر ١٤؛ أبو النصر محمد بن مسعود العياشي، **كتاب التفسير**، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه هاشم الرسولي المحلاتي، ٢ ج (قم: جابخانه دانشكاه، ١٣٨٠هـ/[١٩٦٠م؟])، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٩؛ انظر كذلك الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٢، ص ٢٤٨ السطر ١٢؛ هاشم بن سليمان البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، وقف على تصحيحه محمود بن جعفر الموسوي الزرندي؛ بمعاونة نجي الله بن كريم الله التفرشي البازرجاني، ٤ ج (طهران: أبو القاسم بن محمد تقي، ١٣٣٤هـ/[١٩٥٥م؟])، ج ٢، ص ٤٢ ـ ٤٣. حول عبارة «كتاب علي» انظر: E. Kohlberg, «Authoritative Scriptures in Early Imami Sh'ism,» dans: Evelyne Patlagean et Alain Le Boulluec, eds., *Les Retours aux Ecritures: Fondamentalismes présents et pässés*, bibliothéque de l'Ecole des hautes études, section des sciences religieuses (Louvain: Peeters, [1993]).

(٤٤) انظر الصيغة الأولى الموردة في الملاحظة السابقة؛ حديث «المنازل الثلاث» والحديث السني الإسناد المذكور أعلاه الهامش ٤٠؛ حديثاً فيه لفظة «غيار». انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤١٠ت، العدد ٨؛ وحديثاً غير متداول عن طائر أبيض يصيح بالمؤمنين المتهاونين في النهي عن المنكر في منازلهم: «غيرْ! غيرْ!». انظر: الأشعث الكوفي، **الجعفريات أو الأشعثيات**، ص ٨٩، السطر ٥، وعنه نقل: النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ٢٠٠ت، العدد ٣.

(٤٥) انظر أعلاه الهامش ٤٣.

(٤٦) انظر أعلاه الهامش ٤٤؛ ابن بابويه القمي، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ص ٣١٠، =

تعدل بقية المادة الصورة التي قدمنا في بعض الجوانب لكن من دون إدخال تغيير جذري عليها. يظهر شيء من لغة الفقه في رسالة من علي الرضى (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) إلى المأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م) يؤكد فيها أن النهي عن المنكر واجب إذا أمكن وإذا لم يخف المؤمن على نفسه[٤٧]. مع ذلك نجده في موقع آخر يمتنع عن نهي بعض أهل بيته، مستشهداً بقول أبيه: «النصيحة خشنة»[٤٨]. توحي آثار أخرى بتأييد مواجهة الأمراء الجورة، بخلاف النظرة السلبية التي تبرز في الأحاديث السابقة[٤٩]. وكما يمكن أن نتوقع، يقترن في شخصية (الإمام) الحسين بن علي (ت ٦١/ ٦٨٠) كما يظهر في تلك

= السطر ١٨، وعنه: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٨، العدد ٣، والمجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٧٨، العدد ٣٤.

(٤٧) انظر: الحر العاملي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٢، العدد ٨، والمجلسي، المصدر نفسه، ص ٧٧، العدد ٢٧، نقل كلاهما عن: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **عيون أخبار الرضا** (النجف: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٢٤، السطر ٦ (يبين النص الكامل أن الرسالة كما نُقلت لا يمكن أن تكون قبل ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م). يُنسب القول أيضاً إلى جعفر الصادق.

(٤٨) انظر: الحر العاملي، المصدر نفسه، ص ٤٠٢، العدد ٧، والمجلسي، المصدر نفسه، ص ٧٦، العدد ٢٥، نقل كلاهما عن ابن بابويه القمي، **عيون أخبار الرضا**، ج ١، ص ٢٢٦، العدد ٣٨.

(٤٩) مثلاً من جملة ما يصف به الحسين بن علي (ت ٦١/ ٦٨٠) ـ أو علي نفسه ـ الأمر بالمعروف أنه مخالفة الظالم. انظر: الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٩، ص ٣٠، السطر ٦، والحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٣، السطر ٦، العدد ٩، والمجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٧٩، السطر ١٥، العدد ٣٧، نقلوا جميعاً عن: أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، **تحف العقول**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م)، ص ٢٣٧، السطر ١٢، ترجمه: Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 2, p. 271.

أورد هذه الخطبة قبل ذلك: أبو القاسم جعفر بن محمد الإسكافي، **المعيار والموازنة في الإمامة**، تحقيق محمد باقر المحمودي؛ نشر م. ب. المحمودي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٢٧٥، السطر ٦؛ حول مؤلف ـ هذا الكتاب ـ على افتراض صحة نسبته إليه ـ انظر ملاحظة الناشر إثر صفحة الغلاف). يعتبر علي في إحدى خطبه كلمة عدل عند إمام جائر أفضل النهي عن المنكر (الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، كما نقله: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٦، السطر ١٠)، وعنه نقل: المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٨٩، العدد ٧٠، ترجمه: Nagel, Ibid., vol. 1, p. 221.

يتحدث محمد الباقر عن الثواب الذي أعده الله لمن يدخل على الإمام الجائر ويأمره بتقوى الله (الشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢) (منسوب إليه)، **الاختصاص**، ج ١٢، ص ١٧٨، العدد ٥؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٦، العدد ١١). يرى ناغل أن هذه النصوص أقدم من المواد ذات النزعة الموادعة التي في المصادر الإمامية، انظر: Nagel, Ibid., vol. 1, p. 222.

المادة النهي عن المنكر بالخروج على الجورة، ويشهد زوار قبر الشهيد أنه كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[٥٠].

أخيراً هناك أثران يربطان النهي عن المنكر والإمامة. في أحدهما ينبئ الباقر بأن الله سيبعث قبل قيام الساعة رجلاً من آل البيت لا يرى منكراً إلا أنكره[٥١]؛ وهو يوحي بأن المنكرات لن تزول تماماً قبل مجيئه. والآخر منسوب للرسول (ﷺ) يوم غدير خم، يحض فيه المؤمنين على القيام بتلك الفريضة، ويختم بقول يستوقفنا: هو أن لا أمر بمعروف ولا نهي عن منكر إلا مع إمام معصوم[٥٢].

لكن عموماً قلما تربط الأحاديث الإمامية النهي عن المنكر بالإمامة.

تختلف كتب التفسير الإمامية الأولى عن هذا الأدب. هنا كما عند الزيدية[٥٣]، توجد نزعة إلى تفسير بعض الآيات على أنها تشير إلى الأئمة[٥٤]؛

---

(٥٠) المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ١٠١، ١٦٣، ١٧١ ـ ١٧٢، ٢٠٩، ٢٣٠ ـ ٢٣١، ٢٦٧، ٣٤٥ و٣٦٠؛ أبو القاسم جعفر بن قولوئية، **كامل الزيارات**، صححه وعلق عليه اميرزا عبد الحسين الايني التبريزي (النجف: المطبعة المباركة المرتضوية، ١٣٥٦هـ/[١٩٣٧م؟])، ص ٢٠٣، ٢٠٧ ـ ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٣، ٢٢٠ و٢٢٩. (يوصى بصيغ شبيهة زوار قبري علي (وعلي الرضا)؛ في صيغ عدة ذكر الجهاد. مدني إيتان كولبرغ بإحدى هذه الإحالات ما جعلني أبحث عن البقية.

(٥١) يظهر هذا الحديث في اثنين من أقدم المصادر التي راجعناها: الحميري، قرب الإسناد (حيث يستشهد به علي الرضا في رسالة إلى أحد الأتباع، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ السطر ١٦)؛ جعفر ابن محمد بن شريح الحضرمي، **الأصل**، كما نقله ح المصطفوي، **الأصول الستة عشر** (قم: دار الشبستري، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، ص٦٣ السطر ٤؛ حول كتاب الأصل هذا انظر: E. Kohlberg, «Al-Usul al-Arba'umi'a,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 10 (1987), p. 145, no. 68 and p. 154, no. 5.

لم أر هذا الحديث في الكتب الإمامية عن الغيْبة. انظر كذلك أدناه الهامش ٦٣.

(٥٢) أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، تعليقات وملاحظات محمد باقر الخرسان، ٢ ج (النجف: دار النعمان، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٨٢، السطر ١، وعنه نقل: النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ج ١٢، ص ١٨٢، السطر ١٦، العدد ٢٠. روى الحديث محمد الباقر بإسناد إمامي على ما يبدو.

(٥٣) بعض المادة الإمامية التي نناقشها أدناه ذات مصدر زيدي في الواقع (انظر أدناه الهامشان ٦٠ و٦٣).

(٥٤) أدع جانباً القصة التي تذكر أن جعفراً الصادق في نقاش مع أبي حنيفة جعل المعروف كما ورد في القرآن إشارة إلى علي والمنكر إشارة إلى أعدائه، فمع أنها شيعية بوضوح لم ترد في المصادر الإمامية الأقدم، انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 389.

مستشهداً بـ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج ٨، ص ١٦٢، العدد ٥٦١ (مع رواية حنفية موازية)، والمجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١٠، ص ٢٠٨ت، العدد ١٠ =

وهي نزعة توجد في أقدم التفاسير الإمامية، التي تعتمد هي ذاتها على تقاليد سابقة. مثلاً يؤول علي بن إبراهيم القمي (بقيد الحياة في ٣٠٧/ ٩١٩) الآيتين ٩: ١١١ ـ ١١٢ على أنهما تشيران إلى الأئمة، مستدلاً بأن الآمرين بالمعروف هم من يعرفونه والحال أن الأئمة وحدهم يعرفونه[٥٥]. وردت هذه المطابقة أيضاً عند معاصره العياشي[٥٦]. في الآية ٣: ١١٠ يتجاوزان ـ هما أو مصدراهما ـ التأول إلى تغيير كلمة من نص الآية، فهي لم تنزل بحسب قولهما بلفظ «خير أمة» بل كانت تُقرأ في الأصل «خير أئمة»، والدليل عند القمي مرتبط هنا أيضاً بطبيعة النهي عن المنكر[٥٧]. لكن سبق أن أورد العياشي في تفسيره رأياً آخر[٥٨]*. وقد لازمت هذه النزعة إلى التأول المذهبي التفسير الإمامي عبر القرون إلى جانب نهج أقرب إلى ما اتفق عليه جمهور المفسرين السنة[٥٩]. ويمكن أن نجدها في تفاسير للآيات ٣: ١٠٤[٦٠]

= (مستمدة في المقام الأخير من الكلبي (ت ١٤٦/ ٧٦٣ت)؛ لفتت انتباهي إلى هذه القصة نوريت تسفرير). لكن حول مرادفة المنكر بأعداء الأئمة انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤، ص ٣٠٣، السطر ٨، المنقول أيضاً عن جعفر الصادق.

(٥٥) القمي، **تفسير القمي**، ج ١، ص ٣٠٦، السطر ١. يضيف القمي قصة يربط فيها علي زين العابدين الآيات بالأئمة.

(٥٦) العياشي، **كتاب التفسير**، ج ٢، ص ١١٣، العدد ١٤٢.

(٥٧) القمي، **تفسير القمي**، ج ١، ص ١١٠، السطر ١، روى كليهما عن جعفر الصادق؛ العياشي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٥، العدد ١٢٨ت، كذلك عن الصادق الذي ينقل في الأول قراءة علي. تظهر رواية قريبة من التي قدمها القمي في كتيب لسعد بن عبد الله القمي (ت ٣٠١/ ٩١٣ت). انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ص ٩٢، السطر ١٢. حول هذه المسائل، انظر: E. Kohlberg, «Some Notes on the Imamite Attitude to the Quran,» in: S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Oriental Studies; 5 (Columbia: University of South Carolina Press, [1972]), and Meir M. Bar-Asher, «Variant Readings and Additions of the Imami Shi'a to the Quran,» *Israel Oriental Studies*, vol. 35 (1993), pp. 42 and 53 item (9).

(٥٨) ينقل العياشي حديثاً آخر عن الآية ٣: ١١٠ (كذلك عن الصادق) يوافق فيه على النص المعتمد، في: العياشي، **تفسير العياشي**، ج ١، ص ١٩٥، العدد ١٣٠، أشار إليه: Bar-Asher, Ibid., p. 53, note 51.

(٥٩) انظر المواد التي أوردناها في الفصل الثاني من تفاسير إمامية.

(٦٠) القمي، **تفسير القمي**، ج ١، ص ١٠٨، السطر ٢١ (مع تأويل لمحمد الباقر يرى في الآية إشارة إلى أهل البيت ومن اتبعهم)؛ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٤٨٤ (حيث يورد قراءة الصادق «أئمة» بدلاً من «أمة» هنا وفي الآية ٣: ١١٠)؛ الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ١، ص ٣٣٩، السطر ١١ (مستشهداً بالقمي). يظهر كلا القولين مجدداً في شرح البحراني، انظر: البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨ على التوالي، وانظر كذلك شرف الدين علي الحسيني =

و٣: ١١٠[٦١] و٩: ١١٢[٦٢] و٢٢: ٤١[٦٣]. لكنها تبدو هامشية، ولعل غيابها

= الأسترابادي، **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ج ١، ص ١١٨ت، العدد ٣٣ (مع مصادقته)، المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٢٤، ص ١٥٣ت، عدد ٤ ت. استمد القمي ما أورده من شرح أبي الجارود (النصف الثاني من القرن ٢/ ٨) الذي تحمل اسمه فرقة الجارودية (انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ١٥٢) ـ أي من مصدر زيدي. حول هذا الكتاب انظر: W. Madelung, «The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-ash'arite Kalam,» in: Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), p. 136, note 51.

(٦١) أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤٨، السطر ١٩ (ذكر أن أهل البيت في تأويلاتهم يقولون إن هذه الآية تشير إليهم وإلى الأئمة المعصومين)؛ (يؤكد كذلك أن الآية تشير إلى الأئمة)؛ المقداد، **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٦، السطر ١٤ (حول رد الآية إلى الأئمة المعصومين)؛ أبو المحاسن الحسين بن الحسن الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن** (بالفارسية) (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٨ هـ. ش.)، ج ٢، ص ١٠٢، السطر ١٣ (مستمد من مقطع الرازي الأول)؛ الأسترابادي، **تأويل الايات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، ج ١، ص ١٢١، السطر ٩ (يرد الآية إلى الأئمة ويستشهد بالقمي)؛ الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٣٠٠، السطر ١٣ (ينعكس فيه مقطعا الرازي كلاهما)؛ الفيض، **الصافي**، ج ١، ٣٤٢ س١٧ (يستشهد بالقمي والعياشي)؛ البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٠٨، السطر ٣٠ (يستشهد بالقمي)؛ البحراني، **البرهان**، طهران ١٢٩٥ ـ ١٣٠٢، ج ١، ص ١٩٠، السطر ٢٦ (يستشهد بالعياشي؛ الطبعة الحديثة التي بين يدي فيها تلف في هذا الموضع)؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٢٤، ص ١٥٣ ـ ١٥٥، العدد ١ت، ٥ت، ١٢ (مع القراءة «أئمة»)؛ المصدر نفسه، العدد ١ت، ٨، ١٠ ـ ١٢ (يرد الآية إلى أهل البيت وأمثالهم)؛ أحمد الجزائري، **قلائد الدرر** (النجف: [د. ن.]، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣م)، ج ٢، ص ٢٠٥ ـ ٢٠. (يرد الآية إلى محمد [ص] وعلي والأئمة، ويستشهد بالقمي وآخرين). انظر كذلك أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٢٥.

(٦٢) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٧٦، السطر ٨٧ (على الأرجح من القمي)؛ الأسترابادي، **تأويل الايات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، ج ١، ص ٢١١، السطر ٦ (مستشهداً بالطبرسي)؛ الفيض الكاشاني، **الوافي**، ج ٢، ص ٣٨١، السطر ٢٣ (مستشهداً بالقمي)، والبحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ١٦٧، السطر ٣ (مستشهداً بالعياشي).

(٦٣) القمي، **تفسير القمي**، ج ٢، ص ٨٥، السطر ٢ (يرد الآية ببساطة إلى الأئمة)؛ الطبرسي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٨، السطر ١٩ (يستشهد بقول الباقر: نحن هم والله)؛ الفيض، **الصافي**، ج ٣، ص ٣٨٢، السطر ٢ (يستشهد بفقرة للقمي (لا توجد في كتابه بصورته الحالية) تقدم تأويلاً لمحمد الباقر يرد الآية إلى آل محمد والمهدي وأصحابه [صلى الله عليه وعلى آله]؛ يذكر البحراني أن التأويل الثاني مستمد من تفسير أبي الجارود (البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص ٩٥ ـ ٩٦، السطر ١٦). أثر الأسترابادي يقدم كذلك ٤ أقوال منقولة عن الأئمة تعطي التأويل نفسه من كتاب لمحمد بن العباس، انظر: الأسترابادي، **تأويل الايات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤، العدد ٢٢ ـ ٢٥؛ هنا الحديث الرابع صيغة من القول نفسه = الذي نقله أبو الجارود). المصدر هو تأويل ما نزل... في النبي وآله لمحمد بن العباس المعروف بابن الجحام (كان حياً في ٣٢٨/ ٩٣٩ت). انظر: Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, Islamic = Philosophy, Theology, and Science; v. 12 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), pp. 369-371, no. 623.

تقريباً من تفسير أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧) شهادة على أنها لا تحظى (أو لم تعد تحظى) باعتبار جمهور المفسرين الإمامية[٦٤].

إجمالاً، هناك مادة وفيرة في أدب الإمامية في الفترة المبكرة حول النهي عن المنكر. ومحتواها يختلف عما نجد في المصادر السنية للفترة نفسها. مع ذلك سرعان ما يتبين (لنا) أنه لم يحظ بتركيز قوي ومميز في الفكر الإمامي، بخلاف التقية مثلاً. جزء كبير من المواد هو من قبيل الحض عليه، وقسم مهم منه يناظر ما في التراث السني، وهو على الأرجح مستمد منه. صحيح أن التفسير الإمامي في الفترة المبكرة يربط النهي عن المنكر بالإمامة بطريقة لا نظير لها في التفسير السني، لكن له ما يماثله في التفسير الزيدي كما مر. في مواضع متفرقة تنعكس نزعة الموادعة الإمامية في الأحاديث، لكن مضمونها غير متماسك.

ثانياً: علماء الإمامية الكلاسيكيون

في هذه الفقرة سأنظر إلى أفكار علماء الإمامية في الفترة الممتدة طيلة القرون ٤ ـ ٨/ ١٠ ـ ١٤، من ابن بابويه (ت ٣٨١/ ٩٩١ت) (الصدوق) إلى العلامة الحلي (ت ٧٢٦/ ١٣٢٥). سأجمع كتب الفقه والكلام والتفسير، وسأتوخى في تحليل تلك المادة أسهل طريقة: تناول عدد صغير من المواضيع المتكررة فيها. من بين الستة التي سأناقشها بشيء من التفصيل، يُظهر الأولان مباينة الإمامية لأفكار معتزلة البصرة التي عرفناها في الفصلين السابقين. تلي ذلك ثلاث مسائل تبنوا فيها تلك الأفكار مثل الزيدية. أما في الموضوع الأخير المتمثل في شروط الوجوب، فإن التقليد الإمامي يوافق أفكار المعتزلة إجمالاً، لكن مع اختلاف حول نقطة خاصة.

= انظر أيضاً: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٢٤، ص ١٦٤ ـ ١٦٧، العددان ٦ ـ ٨. (منها ٣ من أحاديث ابن الجُحام)، وأبوالقاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، **تفسير فرات الكوفي** (النجف: [د. ن، د. ت.])، ص ٩٨ ـ ٩٩. (كلاهما عن الباقر، وفي الثاني إنباء بالآتي)، ص ١٠٠، السطر ١٠ (عن زيد بن علي (ت ١٢٢/ ٧٤٠) عن القائم من آل محمد).

(٦٤) يشدد الطوسي على أن الآية (٣: ١١٠) تشير إلى الأئمة، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، صححه ورتبه وعلق حواشيه أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير، ١٠ ج (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٥٥٨، السطر ١٤، تبعه: أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن القطب الراوندي، **فقه القرآن**، تحقيق أحمد الحسيني؛ باهتمام محمود المرعشي، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة؛ ٢، ٢ ج (قم: مكتبة المرعشي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٣٦٠، السطر ١٩)، لكنه لا يورد أياً من الأحاديث التي توجد في شروح أخرى.

١ ـ الأساليب الثلاثة

أول ما يسترعي انتباهنا في تحاليل العلماء الإمامية خلال هذه الفترة لمسألة النهي عن المنكر هو المكانة البارزة فيها لمقولة «المنازل الثلاث» التي كانت معروفة في المنقول الإمامي في الفترة الأولى كما رأينا، لكن من دون أن يكون لها دور بارز.

في أقدم عرض للمسألة بين أيدينا، يؤكد ابن بابويه (ت ٣٨١/ ٩٩١ت)[٦٥] أن على العبد أن ينكر المنكر بقلبه ولسانه ويده، فإن لم يقدر عليه فبقلبه ولسانه[٦٦]، فإن لم يقدر فبقلبه. نجد عروضاً شبيهة تقدم أساليب النهي بالترتيب التنازلي نفسه في مؤلفات للشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢)[٦٧] وسلار (ت ٤٤٨/ ١٠٥٦)[٦٨] والطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧)[٦٩] وابن البراج

---

(٦٥) أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **المقنع والهداية**، سلسلة المتون الفقهية؛ ١ (طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٧٧هـ/[١٩٥٨])، ج ١١، السطر ٧؛ ترجم المقطعَ (مع إسقاط جزء منه). انظر: Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, recherches, nouvelle série. A, langue arabe et pensée islamique (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1978), p. 316, note 4.

لسوء الحظ يبدو هذا العرض التحليل الوحيد للفريضة المتبقي من كتاباته. في عرض وجيز لعقيدة الإمامية يدرج الأمر بالمعروف لكن من دون توسع في مضمونه. انظر: يحيى بن الحسين، **الأمالي**، ص ٦٥٢.

(٦٦) هذا المقطع ليس نصاً من كتاب الهداية كما وصل إلينا بل يظهر في استشهاد منه للمجلسي في: **بحار الأنوار**، ص ٧١، العدد ٢، حيث نجد أيضاً «يغير» مكان «ينكر».

(٦٧) الشيخ المفيد، **المقنعة**، ص ٨٠٩، السطر ٨. في كتاب آخر يذكر المفيد الإنكار باللسان واليد لكن من دون ذكر القلب، انظر: الشيخ مفيد، **أوائل المقالات**، ص ٩٨، السطر ٤، وقد ترجم الفقرة: McDermott, Ibid., p. 279.

(٦٨) سلار الديلمي، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، تحقيق م. البستاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ص ٢٦٠، السطر ٧، حيث يذكر ثلاثة أضرب. يضيف تأكيداً بشأن التدرج فيه شيء من الغموض. كان سلار تلميذ المفيد وابن المرتضى. انظر: عبد الله بن عيسى الأفندي الأصبهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني، ٢ ج (قم: مطبعة الخيام، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٤٣٨، السطر ٢.

(٦٩) تطغى مقولة الأساليب الثلاثة على تحليل الطوسي في النهاية، حيث يدعوها الأنواع الثلاثة. انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ٢٩٩، السطر ١٠. يُعقد عرضَ النسق التنازلي اختيارُه الفصل بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يشير كذلك إليها في **الجُمل**، حيث يدعوها ثلاثة أقسام، انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **الجمل والعقود في العبادات**، تحقيق م. و. الخراساني (مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش.) لا يتناول الأمر بالمعروف في المبسوط. تعطي انطباعاً عن تحليله في النهاية ترجمة: Ann K. S. =

(ت ٤٨١/ ١٠٨٦)[٧٠] وابن أبي المجد (القرن ٦/ ١٢)[٧١]. يقدم ابن حمزة (كان حياً في ٥٦٦/ ١١٧١)، ومن بعده يحيى بن سعيد (ت ٦٨٩/ ١٢٩٠)، ذلك التدرج بترتيب مختلف: يبدأ العبد باللسان، فإن لم يُجْد ارتقى إلى العنف، فإن لم يقدر على أي منهما اكتفى بالإنكار بقلبه[٧٢]. يقلب المحقق (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) الترتيب الأصلي: يبدأ المؤمن بالإنكار بقلبه[٧٣]، فإن علم أنه لا يجدي انتقل إلى اللسان، فإن لم يجد استخدم يده[٧٤]. ويتبعه العلامة في التدرج بين هذه المراتب[٧٥].

تناول العلامة في أحد مؤلفاته[٧٦] هذا الاختلاف في عرض مراتب

Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 243f. =

(٧٠) عبد العزيز بن البراج، **المهذب** (قم: [د. ن.] ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٣ (في تحليل يتبع بوضوح عرض الطوسي في النهاية). الترتيب تنازلي لكن من دون عرضه بتمامه. كان ابن البراج تلميذ الطوسي وخليفته في الشام. انظر: الأفندي الأصبهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج ٣، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٧١) أبو الحسن علي بن الحسن بن أبي المجد، **إشارة السبق**، تحقيق إبراهيم بهادري (قم: [د. ن.]، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٤٦، السطر ٩. بدلاً من «باللسان» في ص ١٤٦، السطر ١٢ يجب أن نقرأ بالتحقيق «بالقلب»: يجعل النص في صورته الحالية الإنكار باللسان أدنى الإنكار.

(٧٢) عماد الدين محمد بن علي بن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، تحقيق محمد الحسون (قم: مؤسسة قائم آل محمد، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٠٧، السطر ٩؛ يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٩، ص ٢٣٩، السطر ١٥.

(٧٣) حول معنى ذلك انظر أدناه الهامش ٨١.

(٧٤) انظر: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي: **شرائع الإسلام**، تحقيق وإخراج عبد الحسين محمد علي، ٤ ج (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٣٤٣، السطر ٢، و**المختصر النافع في فقه الإمامية** (طهران: [د. ن.]، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ١٣٩، السطر ٩. يتحدث عن ثلاث مراتب.

(٧٥) انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي: **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، نقله صادق الشيرازي (قم: [د. ن.]، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ٢٩٩، السطر ٣؛ **تحرير الأحكام** (قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م)، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٣١؛ **إرشاد الاذهان** إلى **أحكام الايمان**، تحقيق فارس الحسون (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٣٥٢، السطر ١٥؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٥٢٥؛ **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، و**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٩٩٣، السطر ٢٤. يستعمل كلمة مراتب في تحاليل التحرير والتذكرة والمنتهى.

(٧٦) انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، **مختلف الشيعة**، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، ٦ ج (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢)، ج ٤، ص ٤٧٤، =

الإنكار، فلاحظ أنه لا يرى في ذلك ما يستحق الجدل وأن النزاع لفظي على التحقيق لا يمس الأفكار(٧٧). الترتيب التنازلي صواب من حيث التأكيد على واجب المؤمن عمل ما يستطيع، والتصاعدي بالمقابل صواب من حيث التأكيد على ألا يتجاوز الحد اللازم(٧٨). وكل رأي مقبول للعقل يزاوج بنحو ضمني أو صريح هذين الاعتبارين: أن يعمل المرء قدر ما يلزم وقدر ما يستطيع*.

في هذا الإطار هناك تنويعان كلاهما مسألة تصنيف في حقيقة الأمر. **أولاً** ليس بيناً إلى أي من الأساليب الثلاثة تنتمي بعض الردود على المنكر، كالإعراض عن فاعله أو هجره. فقد اعتبره الطوسي ـ الذي هو أقدم من أثار المشكلة ـ ضرباً من الفعل، وتبعه في هذا الرأي ابن البراج(٧٩). وقال ابن حمزة ـ ومعه يحيى بن سعيد في هذا الباب أيضاً ـ إنه ربما يقوم الفعل في ذلك مقام اللسان(٨٠). أما المحقق فعده إنكاراً بالقلب(٨١)، وتبع رأيَه

= السطر ١٠ (حيث يستخدم كلمة مرتبة لأسلوب الإنكار). يورد رأي ابن حمزة وسلار بصواب ثم ينسب ـ بنحو غريب ـ موقف سلار إلى الطوسي أيضاً؛ ويسوق رأي المحقق (ورأيه في كتب أخرى) من دون إسنادها.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٤، السطر ١٦. لكن التحليل الذي يلي عنده غير مقنع تماماً، إذ يؤول رأي سلار بمعنى أن الأمر بالمعروف باليد هو فعل المعروف على وجع يتأسى به الناس؛ هذا كما سنرى رأي قدمه الطوسي وتلميذه ابن البراج (انظر أدناه الهامش ٨٣) لا سلار.

(٧٨) كان التدرج مفهوماً مألوفاً بطبيعة الحال ولا يُحتاج للتعبير عنه إلى فكرة المنازل الثلاث، انظر: أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق أحمد الحسيني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٥٩، السطر ١٨؛ تقي بن نجم الدين أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، تحقيق رضا استادي (إصفهان: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ص ٢٦٧، السطر ٧؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ١٥٠، السطر ٣؛ **تمهيد الأصول**، تحقيق أ. مشكاة الدين (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.)، ص ٣٠٥، السطر ١٥، و**التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١٧ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ ص ٥٦٦، السطر ٢ (في ق ٣: ١١٠)، نقلاً عن: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ١ (في ق ٣: ١٠٤)).

(٧٩) الطوسي، **النهاية**، ص ٣٠٠، السطر ١٤، وابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٢٠.

(٨٠) ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص ٢٠٧، السطر ١٠؛ يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٧.

(٨١) المحقق الحلي: **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤٣، السطر ٥، وانظر له **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ص ١٣٩. يشير إلى أن ذلك يتضمن درجات: إظهار الكراهة، الإعراض، الهجر. أما عند المفيد والطوسي فواضح أن الإنكار بالقلب فعل باطني لا يظهر بعلامات خارجية. انظر: الشيخ =

العلامة[٨٢]. أما التنويع **الثاني**، فيتمثل في رأي الطوسي (الذي تبعه فيه تلميذه ابن البراج) أن فعل اليد في شأن الأمر بالمعروف (بالمقابلة مع النهي عن المنكر) يعني تقديم مثال يقتدي به الآخرون[٨٣].

لكن عروضاً أخرى تجهل كلياً نسق المنازل الثلاث. ذاك هو شأن المرتضى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)[٨٤] وأبي الصلاح (ت ٤٤٧/ ١٠٥٥ت)[٨٥] وكذلك الطوسي في بعض كتبه[٨٦]، ولا يستخدمه ابن إدريس (ت ٥٩٨/

= المفيد، **المقنعة**، ص ٨٠٩ ـ ٨١٠، حيث يستفاد أن الإنكار بالقلب لا يتأثر بالقيود الخارجية؛ انظر: الطوسي، **النهاية**، ص ٣٠٠، حيث يتحدث عن «الاعتقاد في وجوب الأمر بالمعروف في القلب؛ وانظر أيضاً: أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٥، السطر ٣، وابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٦.

(٨٢) ابن المطهر الحلي: **تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٣١؛ **إرشاد الاذهان إلى أحكام الايمان**، ج ١، ص ٣٥٢، السطر ١٥؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٥، السطر ٢؛ **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٣٩؛ **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ٢٤ (حيث كُتب خطأ «حجر» مكان «هجر»)؛ **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٥، السطر ٥. يقر العلامة بأنه يجوز أن يكون الإنكار بالقلب فعلاً باطناً لا يقترن بعلامة ظاهرة.

(٨٣) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٩٩، السطر ١٦ (يظهر الرأي المتداول أيضاً المصدر نفسه، ص ٣٠٠، السطر ٤)؛ ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٩. تجد الفكرة صدى لدى يحيى بن سعيد في **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٨ ويستخدمها العلامة بنحو ذكي لكن غير موافق للمقام في **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٥، السطر ٧؛ لكنها بالأساس ماتت مع الطوسي وتلاميذه المباشرين.

(٨٤) يصح هذا لا على التحاليل الوجيزة التي نجدها في جمله ومقدمته، لكن كذلك على المناقشة المفصلة في: ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٣ ـ ٥٦٠، وأبو القاسم علي ابن الحسين الشريف المرتضى، **جمل العلم والعمل**، تحقيق علي بن الحسن الحسيني (النجف: مطبعة النعمان، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ٣٩، السطر ١٢. انظر أيضاً: «مقدمة في الأصول الاعتقادية،» في: محمد حسين آل ياسين، **نفائس المخطوطات**، ٥ ج في ١ (الكاظمية: دار المعارف، ١٩٥٣ ـ ١٩٥٥)، ج ٢، ص ٨٢، السطر ٥.

(٨٥) هذا رغم أن الكافي يقدم تحليلاً على قدر من التفصيل. كان تلميذ المرتضى والطوسي. انظر: الأفندي الأصبهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج ٥، ص ٤٦٤، السطر ١٧.

(٨٦) لا أثر للمنازل الثلاث في **الاقتصاد** و**التمهيد** (يبدو أنه في كليهما يتبع عرض المرتضى في الذخيرة)؛ ولا يظهر النسق كذلك في تقديمه للمذهب في تبيانه. لكن استشهاده بما كتب في شرح جمل العلم (أي التمهيد) في: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ٥ (في تفسير ق ٣: ١٠٤) استُبدل في شرح أبي الفتوح الرازي بعرض للمنازل الثلاث (سه مرتبه، مع النسق التنازلي المتداول) في: أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ١٢. لاحظ كذلك تأكيد الطوسي وجوب الإنكار «باليد» على من يفعل معصية من معاصي الجوارح أو يخرج على الإمام العدل فقط (الطوسي، **التبيان**، ج ٢، ص ٥٦٦، السطر ٧ (في ق ٣: ١٠٤)، وعنه الراوندي، **فقه** =

١٢٠٢) بنحو منهجي(٨٧)، وحتى المفيد لا يذكر الإنكار بالقلب في أحد مؤلفاته(٨٨).

ما هو أصل مقولة الأساليب الثلاثة كما أوردها العلماء الإمامية؟ يمكن ابتداءً أن نستبعد افتراض أصل معتزلي: فهي غريبة عن كتاباتهم؛ ثم إنها وردت عند ابن بابويه ذي النزعة الأخبارية*. يساعد هذا على فهم غياب هذا النسق من تحليل الشريف المرتضى والمصادر المشتقة. لكن في الوقت نفسه من الصعب اعتبار تلك المقولة مستمدة من تراث الحديث الإمامي مباشرة، فهي كما رأينا لم ترد فيه إلا بنحو ضعيف(٨٩). من المحتمل إذاً أن تكون قد أتت من النقل السني حيث تحتل مكانة بارزة لورودها في أحاديث النهي عن المنكر المتداولة عند أهل السنة(٩٠). الظاهر أن تبني الإمامية لتلك الفكرة تم خلال الفترة الممتدة بين تكون تقليد الحديث الإمامي وحياة ابن بابويه، وتم ذلك بلا شك لأناقة صيغتها وبساطتها ولانعدام مبدأ في الحديث الإمامي بدرجة مماثلة من العموم. لكنه يبين كذلك أن تبني الإمامية لأفكار المعتزلة لم يتم دون تردد، كما هو الشأن في الزيدية.

= **القرآن**، ج ١، ص ٣٦٣، السطر ٢). كذلك لا يذكر الحمصي المنازل الثلاث. انظر: محمود بن الحسن الحمصي، **المنقذ من التقليد** (قم: [د. ن.]، ١٤١٢ ـ ١٤١٤)، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢٢١.

(٨٧) لكنه يضيف إشارات إلى الإنكار «باليد» في المقطع الذي يورده من اقتصاد الطوسي. انظر: أحمد بن إدريس، **السرائر** (قم: مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤١٠ ـ ١٤١١هـ/ ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م)، ج ٢، ص ٢٣، السطر ٨. انظر أيضاً: الطوسي، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٥٠، السطر ٣؛ ونجد إشارات إلى الإنكار باللسان والقلب في مقطع استشهد به في السرائر من النهاية للطوسي، ص ٣٠٠، السطر ١٤.

(٨٨) انظر أعلاه الهامش ٦٧.

(٨٩) انظر أعلاه الهامشين ٢٠ و٤٠. لا يشير الحديث الذي يورده ابن بابويه في الهداية إلى الأساليب الثلاثة. انظر: ابن بابويه القمي، **المقنع والهداية**، ج ١١، السطر ١٠؛ حول هذا الحديث انظر أعلاه الهامش ١٤. يبين أحد الحديثين اللذين أوردهما الشيخ المفيد تلك الأساليب (**المقنعة**، ص ٨٠٨، السطر ١٤)، هو قول علي الذي ذكرناه آنفاً الهامش ٢٠. وقد أورده كذلك: ابن بابويه القمي، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ٣٢، وهو مولع بالاستشهاد بالأحاديث أكثر من أي فقيه منذ المفيد.

(٩٠) في جانب السنة أيضاً لم يلبث ترتيب الأساليب الزماني في الظاهر (اليد فاللسان فالقلب) أن بدا مشكلاً. انظر: علي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ١٩١، السطر ٣، وإسماعيل حقي بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م)، ص ٣٣٨، السطر ١؛ يذكر علي القاري أنه في ما يعلم أول من عالج تلك المشكلة.

٢ ـ إذن الإمام

هناك عنصر ثانٍ لافت في تحاليل العلماء الإمامية، هو إيجاب الحصول على إذن الإمام أو من عينه لينوب عنه حيثما يقتضي النهي عن المنكر استخدام العنف أو قدر معين منه[٩١]. كثيراً ما تقدم هذه النقطة في إطار مقولة المنازل الثلاث، ويمكننا إذاً أن نعتبرها هنا.

يتبنى جل العلماء هذه الفكرة في صيغة أو أخرى، حتى مع الإقرار بوجود رأي مخالف. قد تأخذ شكل الحاجة إلى الإذن حيثما يتضمن النهي القتل أو الجرح كما ذكر الشيخ المفيد في أحد كتبه[٩٢] وسلار[٩٣] والمحقق[٩٤] والعلامة في أحد مؤلفاته[٩٥].

لكن نجد في نصوص أخرى ما يوحي بمستويات دنيا أعلى أو أدنى لإيجاب الإذن، إذ يبدو أن المفيد في كتاب آخر له[٩٦] والطوسي في أحد مؤلفاته[٩٧] وابن

---

(٩١) انظر: حسين مدرسي طباطبائي، **زمين فقه إسلامي** (بالفارسية) (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.)، ج ١، ص ١١٢، مع إشارات إلى مصادر عدة.

(٩٢) الشيخ المفيد، **المقنعة**، ص ٨٠٩ ـ ٨١٠، السطر ١٥ (وليس له القتل والجراح إلا بإذن سلطان الزمان المنصوب لتدبير الأنام)؛ بعد بضعة أسطر يذكر سفح الدماء.

(٩٣) سلار الديلمي، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، ص ٢٦٠، السطر ١٦ (يحصر ذلك في السلطان أو من يأمره السلطان). يتبع هنا المفيد أكثر مما يتبع أستاذه الآخر المرتضى.

(٩٤) المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤٣، السطر ١١ (يؤكد أن الرأي الذي يوجب لذلك إذن الإمام هو الأظهر، المحقق الحلي، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ص ١٣٩، السطر ١٤ (يوجب إذن الإمام أو من نصبه).

(٩٥) ابن المطهر الحلي: **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ج ١، ص ٣٠٠، السطر ١ (يوجب إذن الإمام للجرح)، و**إرشاد الاذهان إلى أحكام الايمان**، ج ١، ص ٣٥٣، السطر ١ (حيث يقدمه كرأي لكن دون ذكر غيره).

(٩٦) الشيخ مفيد، **أوائل المقالات**، ص ٩٨، السطر ٦ (حيث اشترط في بسط اليد نصب السلطان أو إذنه، بدلاً من «ولا يجوز تغير هذا الشرط المذكور» إقرأ «ولا يجوز بغير هذا الشرط المذكور»). ترجم هذا المقطع: McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, p. 279.

يفهم «السلطان» بمعنى من يمارس السلطة في الواقع (de facto) [: عن حق أو عن غير حق]، لكن انظر أدناه الهامش ١٠٨.

(٩٧) في **النهاية**، يوضح الطوسي أنه، على الأقل في إنكار المنكر، حتى الضرب يقتضي الإذن، انظر: الطوسي، **النهاية**، ص ٣٠٠. يدعو الإمام سلطانَ الوقت المنصوبَ للرياسة أو السلطان ببساطة (انظر أدناه الهامش ١٠٨). مع ذلك لا يحصر الطوسي الإنكار في غياب إذن الإمام في القلب كما يذكر: Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University = Press, 1988), p. 145.

البراج[٩٨] يعممون ضرورته على كل أشكال العنف بينما يقصرها ابن حمزة على القتل[٩٩]. ويستخدم هؤلاء الكتاب ألفاظاً متنوعة للإشارة إلى الإمام[١٠٠]، ويجيز بعضهم أن يعطي الإذن من عينه، بينما لا يذكر آخرون ذلك، لكن على الرغم من التنوع في الصياغات ليس هناك ما يشير إلى وجود اختلاف صريح بين علماء هذا الفريق[١٠١].

لكن علماء آخرين أقل عدداً يرفضون كلياً شرط إذن الإمام[١٠٢]. يذهب إلى

= في مقطعين موازيين من **الاقتصاد** (ص ١٥٠، السطر ٩) و**التمهيد** (ص ٣٠٥، السطر ٢٠) يعلن الطوسي: «الظاهر من مذهب/ مذاهب شيوخنا الإمامية» هو أن هذا النوع من الإنكار (والسياق يترك المقصود بذلك مبهماً) إلى الأئمة أو من أذنوا له (أُضيف في التمهيد الدعاء «عليهم السلام» الذي قد يكون من الطوسي نفسه أو لا). في تبيانه يخبرنا أن «أكثر أصحابنا» يرون أن هذا النوع من الإنكار (والمقصود في السياق القتال) يحتاج إلى إذن سلطان الوقت بينما يرى «مخالفونا» خلاف ذلك (**التبيان**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ٢٠ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)، وانظر ص ٥٦٦، السطر ٤ (في ق ٣: ١١٤)). يقول ابن إدريس ـ وقوله غريب ـ إن الطوسي في تبيانه (لكن لا في الاقتصاد ولا النهاية) أخذ بقوة برأي المرتضى، انظر: ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٣، السطر ١٨، وعنه نقل: ابن المطهر الحلي: **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٥، السطر ١٧، و**تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٨، السطر ١، و Sachedina, Ibid., p. 145, and *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993f.

مع ذلك من الواضح أن نص التبيان كما هو بأيدينا قديم: إذ نجد مقاطع شبيهة بالتي فيه وبنفس اللفظ في كتاب من القرن ٦/ ١٢ (الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٨ و٣٦٢)، ونقل معناها بالفارسية أبو الفتوح الرازي في: **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ١٤ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)، حيث يذكر الحاجة إلى دستور ـ ي إمام). لتأكيد الحاجة إلى إذن الإمام مظهر مقحم مميز في كلا مقطعي التبيان حيث نجده؛ لكن من السهل فهم ذلك كنتيجة لإقحامه من الطوسي نفسه ضمن مادة مأخوذة من مصادر معتزلية لم تذكره. مثلاً تبع حكم الطوسي **الأول** تأكيداً لجواز استخدام السلاح حيثما دعت الضرورة؛ و**الثاني** مستمد من الرماني (ت ٣٨٤/ ٩٩٤) الذي لا يذكر إذن الإمام. انظر: الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١٦، والرماني، **تفسير القرآن** (مخطوط باريس، المكتبة الوطنية، قسم العربية، ورقة ٦٢أ، السطر ٩، كلاهما في تفسير ق ٣: ١٠٤).

(٩٨) ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ١٢ (ذكر الإمام العادل أو من نصبه). يتبع كذلك النهاية للطوسي.

(٩٩) ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص ٢٠٧، السطر ١٢. يوجب إذن من له ذلك لأي عمل ينجر عنه تلف (أو فيه أي نوع من التأديب؟).

(١٠٠) ذكرناها في الملاحظات السابقة (الهوامش ٩٢ ـ ٩٩).

(١٠١) مثلاً ليس واضحاً لدي إلى أي حد مادلنغ على حق في انتقاء بعض العلماء (يذكر اسمي المحقق والعلامة) باعتبارهم يأخذون «موقفاً وسطاً». انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995b.

(١٠٢) يرى ساتشدينا أن هناك إجماعاً بين العلماء الإمامية حول القضية. انظر: Sachedina, *The* =

هذا الرأي الشريف المرتضى بنحو صريح[١٠٣]، ويتبعه ابن إدريس[١٠٤]، والعلامة في معظم مؤلفاته[١٠٥]، وينتمي إلى هذا الفريق أيضاً يحيى بن سعيد[١٠٦].

أخيراً هناك كتّاب لا يذكرون القضية أصلاً، شأن ابن بابويه وأبي الصلاح وابن أبي المجد. وليست لهذا دلالة بالضرورة، فهناك من يذكرها في كتاب ويغفلها في آخر[١٠٧].

Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence, pp. 142-144ff.

مع ذلك لو كان الأمر كما ذكر لما احتاج العلامة إلى مناقشتها في المختلف (انظر أدناه الهامش ١٠٥). ربما اعتمد رأيه على التآويل المذكورة أدناه الهامشين ١٠٣ و١٠٥.

(١٠٣) ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٦٠، السطر ٤. يقول إن البعض ذهبوا إلى أن الإنكار الذي فيه الإضرار والإيلام لا ينفذ إلا عقوبةً وذلك إلى الأئمة أو بأمرهم. ثم يقرر خطأ ذلك الرأي لأن تلك العقوبة إرادية ـ بخلاف الجرح الذي يحدث خلال الأمر بالمعروف والذي هو نتيجة غير مقصودة. يورد الطوسي هذا الاستدلال. انظر: الطوسي، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٥٠، السطر ١١، وعنه نقلته مصادر لاحقة)؛ ثم يفنده. الظاهر أن فهما مختلفاً للاستدلال كما أورده الطوسي يفسر رأي ساتشدينا أن المرتضى يوجب إذن الإمام. انظر: Sachedina, Ibid., p. 145.

(١٠٤) ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٣، السطر ١٨ (هو الأقوى وبه أفتي). قبل ذلك مباشرة أورد ابن إدريس رأيي الطوسي والمرتضى. أما الحمصي، الذي يمزج تحليله مواد من التمهيد للطوسي وأخرى من مدرسة أبي الحسين (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامشان ١٣٠ و١٣٤)، فإنه يرفض وجوب الإذن تماشياً مع رأي المرتضى ومدرسة أبي الحسين. انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص٢١٠ ـ ٢١١.

(١٠٥) ابن المطهر الحلي، **تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٣٤ (يعرض الرأيين)، ص ١٥٨، السطر ١ (يختار القول بأنه لا يُحتاج إلى الإذن باعتباره الأقوى)؛ كذلك في منتهى المطلب، ص ٩٩٣ ـ ٩٩٤. في المختلف يعرض الخلاف بين علماء الإمامية حول المسألة معتمداً على تحليل ابن إدريس، مضيفاً إليه رأيي سلار وابن البراج وسكوت أبي الصلاح. يختار هنا أيضاً رأي المرتضى. يقدم تأييداً لهذا الرأي الحجج التالية: عموم الفريضة؛ حديثين إماميين (أحدهما الحديث التحريضي الطويل) لا يذكران إذن الإمام، ويفهم منهما على الأرجح أنهما لا يوجبانه؛ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لازمان لمصلحة العالَم فلا يقفان على شرط كغيرهما من المصالح؛ وأخيراً أنهما يجبان على الإمام والرسول ومن ثمة يجبان علينا لوجوب التأسي. يضيف أن القائلين بخلاف ذلك يحتجون بوجوب عصمة النفوس وتحريم الإقدام على إراقة الدماء. ربما كان ورود كلمة «عصمة» في هذا المقطع وراء قول ساتشدينا أن بعض العلماء الإمامية يوجبون العصمة لاستخدام العنف في الأمر بالمعروف. انظر: Sachedina, Ibid., pp. 101 and 104 f.

في كتابين آخرين، يكتفي العلامة بملاحظة وجود رأيين مختلفين حول المسألة، انظر: ابن المطهر الحلي: **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٥٣، و**قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٥، السطر ٦.

(١٠٦) يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٦، حيث يعلن أن الرأي الذي لا يوجب الإذن هو الأصح.

(١٠٧) مثلاً لا يذكرها المرتضى في جُمله ولا في مقدمته، ويغفلها الطوسي في جُمله.

ليس صعباً أن نرى أن تلك الفكرة ستحظى بقبول العلماء الإمامية. بما أن الإمام المعصوم في عصرهم كان في غيبة ولم يكن هناك من يمثله في الملة، تعني ضرورة الإذن أنه لا يجوز استخدام العنف (أو المستوى المحدد منه) في النهي عن المنكر قبل رجعته(١٠٨). هكذا يمكن أن نرى أن الفكرة تتماشى مع روح الموادعة التي ميزت إمامية تلك الفترة(١٠٩).

بقيت مسألة مصدر تلك الفكرة. ليس لها أساس ثابت في التراث الإمامي(١١٠)، وما يؤيد ذلك أنها لا تظهر في ما كتب ابن بابويه عن الفريضة. وإنما تظهر لأول مرة في كتاب للشيخ المفيد، وسرعان ما تقابَل بالرفض من الشريف المرتضى. كان المفيد على مذهب معتزلة بغداد بينما كان المرتضى على مذهب البصريين الذي لاقى في النهاية نجاحاً أكبر(١١١) *. فهل يمكن أن تكون من أطروحات البغداديين؟ يستشهد الطوسي في تفسيره بهذا القول للبغدادي أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩/ ٩٣١): «لغيره (الإمام) أن يفعل ذلك (يستعمل السلاح في النهي عن المنكر) إذا لم يوجد إمام ولا من عينه ليقوم مقامه. فإن وُجد فليس لأحد أن يفعل إلا عند الضرورة»(١١٢). الجزء

---

(١٠٨) يبدو واضحاً أن الألفاظ المتنوعة التي يستخدمها العلماء (انظر أعلاه الهوامش ٩٢ ـ ٩٩) تعني الإمام مثلاً من ترادف عبارتي سلطان الزمان المنصوب من قِبل الله والإمام في مناقشة الطوسي لمسألة إقامة الحد. انظر: الطوسي، **النهاية**، ص ٣٠٠، السطر ١٩. وقع جدال حول ما إذا كان العلماء الإمامية قد استخدموا بعض هذه الألفاظ للإشارة إلى سلطان عادل غير إمام. انظر: N. Calder, «Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavari (d. 1090/1679),» *Iran*, vol. 25 (1987), p. 91f., 104, nn. 21f.

مع مناقشة آراء أخرى منها رأي: «Amr bil Mu'ruf.» by W. Madelung; McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, and Sachedina, Ibid., p. 104.

وفي سياق الأمر بالمعروف، انظر: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), p. 62.

يذهب كلدر إلى رأي لم يشاركه فيه أحد هو أن هذه الكلمات في كتابات الفقهاء تعني الإمام؛ على أساس العدد المحدود من النصوص التي استعرضتها هنا أميل إلى موافقته.

(١٠٩) ينعت مكدرمُت بصواب مذهب [الشيخ] المفيد في الأمر بالمعروف كما عرضه في أوائل المقالات باللين (mild). انظر: McDermott, Ibid., p. 279.

(١١٠) انظر أعلاه الهامش ٥٢ حول الحديث ـ ذي الأهمية المحدودة ـ الذي هو الاستثناء الوحيد على حد علمي.

(١١١) McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, pp. 4f. and 396.

(١١٢) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ٢٢ (في تفسير ق ٣: =

الأول من قوله لا ينطبق على وضع الإمامية: إذ كان من بنود عقيدتهم أنه لا يخلو زمان من إمام سواء كان حاضراً أم في الغيبة. لكن قد يكون الشطر الثاني مصدر المقولة الإمامية(١١٣). أما معتزلة البصرة فلا يزيدون عن القول بأن الأفضل في مثل تلك الحال رفع الأمر إلى الإمام إن وُجد(١١٤). إن افترضنا أن الفكرة مستمدة من معتزلة بغداد، فالسؤال الذي يتلو هو: هل استوردها إلى المذهب الإمامي الشيخ المفيد نفسه أم دخلت قبله(١١٥)؟ كثيراً ما تقول المصادر المناهضة إن الإمامية (أو الرافضة) لا يجيزون النهي عن المنكر في غياب إمامهم(١١٦). يمكن اعتبار تلك المزاعم تحريفات بغرض

= ١٠٤) (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٢٣)، وعنه نقل: أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ١٦. تتضمن صياغة الرازي عبارة به دستور ـ ي إمام؛ قد تكون إضافة منه أو قد تمثل إشارة إلى إذن الإمام أُسقطت من نص التبيان الذي بأيدينا. لاحظ أن البلخي لا يبدو الوحيد على ذلك الرأي بين المعتزلة البغداديين (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٣٩ عن الرماني).

(١١٣) قد يساعد هذا على تفسير الصعوبة التي نلاقيها لما نتساءل هل كان العلماء يشيرون إلى إمام غائب أو إلى سلطان غالب حاضر. قد يكون مصدر اللغة التي يستخدمونها حديثاً كان يعني إماماً حاضراً إن وُجد طبعاً.

(١١٤) انظر الفصل التاسع، الهامشان ٩٩ و١٤٨. استمد الراوندي المقطع في تفسير الزمخشري. انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٥، الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٩، السطر ٧.

(١١٥) من المؤسف أنا لا نملك معلومات عن آراء فقيهي (ومتكلمي) القرن ٤/ ١٠ ان أبي عقيل وابن الجنيد عن الأمر بالمعروف. حول هذين العالمين، انظر: Hossein Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), pp. 35-39.

يناقش معاصرهما إسحاق بن وهب في فقرة القيام بالأمر بالمعروف باللسان والسوط والسيف ـ مع جعل السيف لمن لا يقنع في تأديبه بالسوط من المقاتلين والبغاة والمارقين، من دون ذكر إذن الإمام. انظر: بن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص ٢٧٦، السطر ٢. لكن لهذا الكاتب اهتمامات أدبية ولا يرى حرجاً من استخدام مصادر سنية (انظر أعلاه الهامش ٤٠)، ما يثير الشك في دلالة سكوته. في مقطع آخر يعرض كيف يتجاوز الرعية دورهم ما يدعو السلطان ووزيره إلى كبحهم في بعض الحالات؛ مثلاً إذا نصبوا أنفسهم للأمر بالمعروف من غير أن يأذن لهم في ذلك سلطانهم. لكن المناقشة في كامل ذلك المقطع سياسية أكثر منها فقهية.

(١١٦) لاحظ مادلنغ ذلك في: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

لمراجعة أقوال من هذا النوع لكتاب قدماء نسبياً، انظر: مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٨، السطر ١ و٧٤١، السطر ٦؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٣)، ص ١٠٢، السطر ٢١ (في الحديث عن المنكر الذي هو فعل جماعة تحزبت له من دون تسمية الفرقة)؛ موفق الشجري، **الإحاطة** (مخطوط ليدن، الشرق ٨٤٠٩، ورقة ١٣٧أ، السطر ١٧). في الحديث عن الأمر بالمعروف بالفعل مع ذكر شرط الإمام؛ انظر: أبو محمد علي بن محمد بن حزم **كتاب الفصل في الملل** =

جدلي لفكرة إذن الإمام. لكن ليست تلك الشهادات من القدم بحيث تبين أن الفكرة سابقة للشيخ المفيد.

٣ ـ العقل والسمع

هناك عنصر ثالث يبدو مستمداً من تراث معتزلة البصرة، هو مناقشة أصل الوجوب: هل يُعلم عقلاً وسمعاً أم بالسمع وحده[١١٧]. بالنسبة إلى رأي البغداديين لا نعرف غير موقف الرماني (ت ٣٨٤/ ٩٩٤) الذي كان يميل إلى القول بالوجوب العقلي[١١٨]. ويبدو موقف أغلبية البصريين القول بأن الوجوب يُعلم بالسمع وحده إلا في حالات يمكن ردها إلى المصلحة الشخصية[١١٩]. لكن هناك مثالاً ـ ومثالاً له شأن ـ للقول بأن الوجوب يُعلم بالعقل كما بالسمع: هو رأي أبي علي (ت ٣٠٣/ ٩١٦) الذي خالفه ابنه أبو هاشم (ت ٣٢١/ ٩٣٣)، وفي عصر لاحق مال إليه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) بحسب المصادر[١٢٠]. أمام هذا الخلاف كان العلماء الإمامية أميل إلى رأي جمهور المعتزلة[١٢١]. ويظهر في مؤلفات المرتضى

= **والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/ [١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١، السطر ١٢؛ محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، حققه وقدم له وديع زيدان حداد، بحوث ودراسات؛ ٨ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ١٩٤، الفقرة ٣٥٠؛ أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٦٨، السطر ٥؛ الفرزاذي (ازدهر أواخر القرن ٥/ ١١)، **تعليق شرح الأصول الخمسة** (مخطوط بصنعاء، الجامع الكبير، ورقة ١٥٤ب، السطر ١٤، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٨، السطر ٢٧. يقدم الجشمي كذلك صيغة مصورة: «قال الرافضة لا يجب حتى يقوم القائم». انظر: الجشمي، **شرح عيون المسائل**، ورقة ٢٦٤ب، السطر ٧). انظر الفصل التاسع، الهوامش ٦٣ و٩٦ ـ ٩٨.

(١١٧) انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a, and Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, p. 143 f.

لا أحد طبعاً يقول بأن الوجوب يُعلم بالعقل وحده.

(١١٨) انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٣٧.

(١١٩) انظر أعلاه الفصل التاسع من عرض مذهب مانكديم.

(١٢٠) انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٢٥ بشأن أبي علي والهامش ٦٥ بشأن أبي الحسين.

(١٢١) إلا أن علماء عدة لا يثيرون المسألة بنحو صريح: كالمفيد وسلار وابن البراج وابن حمزة والمحقق. لا أعلم يقيناً على أي أساس يؤكد مادلنغ أن المحقق من القائلين بالشرع وحده أصلاً للوجوب، في: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

يكتفي الزهدازي/ الزهداري (أوائل القرن ٨/ ١٤) في شرحه للشرائع بملاحظة الخلاف وإحالة القارئ إلى علم الكلام. انظر: نجم الدين جعفر بن الزهدري الحلي، **إيضاح ترددات الشرائع**، تحقيق =

أولاً[١٢٢]، ثم عند أبي الصلاح[١٢٣] والطوسي في كتاباته الكلامية والفقهية[١٢٤] كما في تفسيره[١٢٥]، وابن أبي المجد[١٢٦] وابن إدريس[١٢٧] ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٤)[١٢٨] والعلامة في بعض مؤلفاته[١٢٩]. لكن اثنين

= مهدي الرجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشي العامة، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٦٣، السطر ٦؛ حول هذا الكتاب، انظر: Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, p. 67.

(١٢٢) ابن المرتضى: **جمل العلم والعمل**، ص ٣٩، السطر ١٥، و**الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٣، السطر ٨. في الأخير يخصص المرتضى صفحتين للمسألة يقدم فيهما ثم يفند الأدلة على وجود أصل عقلي للنهي عن المنكر. كالعادة لا أحاول تحليل تلك الأدلة، لكن يجب أن نذكر اثنين منهما سنحيل إليهما في ما يلي: الدليل (على الأصل العقلي) الذي يعتبره نوعاً من اللطف؛ والدليل (ضد الأصل العقلي) أنه لو كان وجوب يُعلم بالعقل لوجب على الله وذلك يؤدي إلى نتائج لا يمكن قبولها [مثلاً لماذا لا يزيل الله الشر من العالم]. بالنسبة إلى الأول انظر: مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ٧٤٢، السطر ١٦.

(١٢٣) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٤، السطر ٩. يقدم في تحليله الدليلين اللذين ذكرناهما عند المرتضى في الملاحظة السابقة.

(١٢٤) الطوسي، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٦، السطر ١٥ (حيث يؤكد أن ذلك قول جمهور المتكلمين والفقهاء، ويأخذ به لأنه الصحيح)؛ الطوسي، **تمهيد الأصول**، ص ٣٠١، السطر ٥. (هنا أيضاً يؤكد تفضيله لذلك الرأي). لذا يجب تعديل عرض مادلنغ لموقف الطوسي، انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

في التمهيد يواصل فينقل عرض المرتضى للأدلة على القول بالأصل العقلي وضده، وإن لم يقبل كل ما فيها (المصدر نفسه، ص ٣٠١، السطر ١١؛ يذكر كمصدر له **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٣٠٢، السطر ١٣). في الاقتصاد يعلن أنه لم يجد دليلاً مقنعاً على القول بأن الوجوب يُعلم بالعقل، ويحيل إلى كتابه شرح الجمل (أي التمهيد) لمزيد من التفاصيل على حكمه.

(١٢٥) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١١ (في ق ٣: ١٠٤)، ص ٥٦٥، السطر ١٦ (في ق ٣: ١١٤)، ج ٥، ص ٢٩٩، السطر ١٩ (في ق ٩: ٧١). يعيد أقواله أبو الفتوح الرازي **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر٩ (في ق ٣: ١٠٤) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٤، السطر ٤ (في ق ٣: ١٠٤) والراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ١٤ (في ق ٢٢: ٤١، لكن تفسيره مأخوذ من تفسير الطوسي للآية ٣: ١٠٤)، ص ٣٦٢، السطر ١٠ (في ق ٣: ١١٤). تختلف الصياغات التي نجدها هنا عن التي توجد في كتب الطوسي وغيره الكلامية، وربما تمثل تقليداً مختلفاً.

(١٢٦) ابن أبي المجد، **إشارة السبق**، ص ١٤٦، السطر ٣.

(١٢٧) ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢١، السطر ١٥. هنا أيضاً يأخذ ابن إدريس تحليل الطوسي في الاقتصاد، ويعيد ترتيبه شيئاً ما، ويقحم فيه رأيه ورأي المرتضى، ويلفت إلى أن الطوسي رجع عن رأيه إلى قول المرتضى [في التبيان].

(١٢٨) نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، مطبوع ضمن كشف المراد (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ٤٥٥، السطر٢.

(١٢٩) في اثنين منهما يعلن بوضوح أن القول بالشرح كأصل الوجوب الوحيد هو الأقوى. انظر: ابن المطهر الحلي: **تحرير الأحكام**، ج ١، ص ٥٢٧، السطر ٢٤، و**منتهى المطلب في** =

منهم يقولان أيضاً بالأصل العقلي، هما الطوسي(١٣٠) والعلامة(١٣١). اختلاف المواقف هنا استمرار إذاً للذي ساد بين معتزلة البصرة.

٤ ـ فكرة التقسيم

هناك عنصر رابع على جانب من الأهمية عند فحص مذهب الإمامية يمكن أن نسميه فكرة التقسيم. بحسب هذه الفكرة في صيغتها الأكثر تداولاً، يمكن تقسيم المعروف إلى واجب ومندوب ومن ثمة القول إن الأمر بالواجب واجب وبالمندوب مندوب، أما المنكر فكله من باب واحد، ويجب بالتالي النهي عن المناكير كلها من دون تمييز. ظهرت هذه الفكرة في المصادر الإمامية لأول مرة عند المرتضى الذي ذكرها في ثلاثة من كتبه(١٣٢)، ثم عند

= **تحقيق المذهب**، ص ٩٩٢، السطر ٣٧، ويبدي تمسكاً أقوى به في نهج المسترشدين، كما نقل قوله: المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق مهدي الرجائي (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٣٨٠، السطر ١٣. في مؤلف آخر الأيسر قراءة النص بنحو يبرز منه الرأي نفسه. انظر: ابن المطهر الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٢٥. لذا يجب تعديل عرض مادلنغ لموقف العلامة، انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

(١٣٠) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٧، السطر ٩، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٢، السطر١٤. يورد الطوسي هنا دليل اللطف، مستخرجاً من الرأي المخالف نتيجة غير مقبولة؛ يقول: ذلك «ويقوى في نفسي [أنه يجب عقلاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لما فيه من اللطف]». لم يقدم الحمصي رأيه بوضوح لكن يبدو أنه يقف في صف الطوسي، انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٣، السطر ١٧.

(١٣١) ابن المطهر الحلي: **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٤، السطر ٣ (يعلن أن القول بوجوبه عقلاً هو الأقوى)؛ **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ج ١، ص ٢٩٨، السطر ٢ (يعرض فقط القول بأصل عقلي)، و**مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧١، السطر ٣ (يعلن أن القول الذي تحول إليه الطوسي هو الأقرب). في المختلف ومؤلفات أخرى كالتذكرة والمنتهى، يعرض دليل المرتضى (في صيغة تختلف عن التي قدمه بها في التذكرة) أنه لو وجب النهي عن المنكر عقلاً لوجب على الله [إزالة القبيح]؛ ثم يعلق في المختلف: فيه نظر، ويورد دليل اللطف تأييداً لـ «قولنا». انظر: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، **أجوبة المسائل المهنائية** (قم: [د. ن.]، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص ١٦٦، السطر ٧. نجد صياغة أخرى لاستدلاله في شرح القواعد الذي كتبه ابنه، انظر: فخر الدين محمد بن حسن بن يوسف المعروف فخر المحققين، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد** (قم: [د. ن.]، ١٣٨٧ ـ ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩م)، ج ١، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨. يؤكد أيضاً أن أباه كان يقول بالوجوب العقلي الذي لا يوافقه عليه هو نفسه.

(١٣٢) ابن المرتضى: **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٣، السطر ٤، و**جمل العلم والعمل**، ص ٣٩، السطر ١٢.

الطوسي[١٣٣] وابن البراج[١٣٤] وابن أبي المجد[١٣٥] وأبي الفتوح الرازي (النصف الأول من القرن ٦/ ١٢)[١٣٦] والراوندي (ت ٥٧٣/ ١١٧٧ت)[١٣٧] وابن إدريس[١٣٨] ونصير الدين الطوسي[١٣٩] والمحقق[١٤٠] والعلامة[١٤١]. يوافق بضعة علماء على تقسيم المعروف، لكن يرون أن المنكر غير قابل لتقسيم مواز. مثلاً يقسم ابن حمزة المنكر على منوال المعروف[١٤٢]، بينما يعرض أبو الصلاح تقسيماً شبيهاً من دون استعمال كلمة «منكر»[١٤٣]. يقسم

---

(١٣٣) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٨، السطر ٤؛ **الجمل والعقود في العبادات**، ص ١٦٠، السطر ٨؛ **تمهيد الأصول**، ص ٣٠١، السطر ٧، و**التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ٣. انظر أيضاً: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ٩.

(١٣٤) ابن البراج، **المهذب**، ١: ٣٤٠ س١٢.

(١٣٥) ابن أبي المجد ، **إشارة السبق**، ص ١٤٦، السطر ١٣.

(١٣٦) أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤١، السطر ٣.

(١٣٧) الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٦، السطر ١٦.

(١٣٨) ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٢، السطر ١٩. هذا المقطع، كمعظم تحليله، مستمد من اقتصاد الطوسي.

(١٣٩) نصير الدين محمد الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، كما نقله العلامة، **كشف المراد**، ص ٤٥٥، السطر ٢.

(١٤٠) المحقق الحلي: **شرائع الإسلام**، ١، ص ٣٤١، السطر ١٢، و**المختصر النافع في فقه الإمامية**، ج ١، ١٣٩، السطر ٣.

(١٤١) السيوري الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٠، السطر ١٢؛ ابن المطهر الحلي: **إرشاد الاذهان إلى أحكام الايمان**، ج ١، ص ٣٥٢، السطر ١٢؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٤، السطر ٧؛ **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ج ١، ص ٢٩٩، السطر ١؛ **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ١٥؛ **تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ١٥؛ **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٢، السطر ٢. في **المختلف** يورد رأيي الطوسي (أن المنكر لا ينقسم) وابن حمزة (أنه على ضربين) ويؤيد الطوسي في أن المنكر كله قبيح. واضح أنه يعي رغبة التناظر التي تفسر الرأي المقابل؛ بهذا الصدد يستحسن صياغة أبي الصلاح (انظر أدناه الهامش ١٤٣).

(١٤٢) يقول: النهي عن المنكر في المحظور واجب وفي المكروه مندوب. انظر: ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص ٢٠٧، السطر ٧. حول موقف شبيه لزيدي معاصر، انظر: علي محمد زيد، **تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري** (صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية؛ بيروت: بيسان للنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٩٤، السطر ١٢، حيث يعرض رأي سليمان المحلي من مخطوط (لفت انتباهي إلى هذا الكتاب برنارد هيكل). كان هذا الكاتب مطرفياً، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Mutarrifiyya,» by W. Madelung.

(١٤٣) يقول: النهي عما قبُح واجب وعما كُره مندوب، انظر: أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٤، السطر ٢. كذلك يرى يحيى بن سعيد أن النهي عما الامتناع عنه أولى مندوب. انظر: يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٣. قارن تحليل المسألة الذي قدمه =

سلار المعروف لكنه لا يناقش إمكان تقسيم المنكر بنحو مماثل[١٤٤]. يمكننا التأكيد بكل ثقة أن الفكرة الأكثر شيوعاً مستمدة من مذهب معتزلة البصرة، وأن الرأي الذي أخذ به جمهور العلماء الإمامية لم يظهر قبل المرتضى، وهو مطابق للذي قدمه مانكديم (ت ٤٢٥/ ١٠٣٤) وآخرون[١٤٥]. وقد أخبرنا أن التمييز بين صنفي المعروف يعود إلى شيخ البصريين أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣/ ٩١٦)[١٤٦].

٥ ـ فرض عين أم فرض كفاية؟

هناك عنصر خامس يتمثل في مناقشة طبيعة النهي عن المنكر: هل هو فرض عين أم فرض كفاية[١٤٧]؟ هذا مجال آخر يرجح أن معظم قول الإمامية فيه مستمد من تراث معتزلة البصرة، وإن تعذر إثبات ذلك بالبرهان القاطع. القضية محل نقاش واسع بين شتى الفرق والمذاهب الإسلامية، والنتيجة هي عادة أنه فرض على الكفاية، إذا قام به أحد سقط عن الباقين. وهو كذلك الرأي الغالب عند المعتزلة[١٤٨]؛ لكن عندهم، كما عند غيرهم، وجد القول بالعينية قلة من الأنصار، أحدهم على ما يبدو أبو علي وهو من هو[١٤٩].

كما يُتوقع، يجد رأي الجمهور في الفرق الأخرى القائل بأنه فرض كفاية عدة ممثلين بين علماء الإمامية. فقد تبناه كل من المفيد[١٥٠] ممثل تقليد

= الزيدي المعتزلي المحلي (ت ٦٥٢/ ١٢٥٤ت) حيث لاحظ أن للمرء أن «يمنع» (لكن لا بالمعنى الحرفي) شيئاً ليس منكراً بالمعنى التام كالأكل باليد اليسرى. انظر: المحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين** (مخطوط بيرنستون، عربية، ورقة ٢٩١، السطر ٢٠).

(١٤٤) سلار الديلمي، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، ص ٢٦٠، السطر ٥.

(١٤٥) انظر أعلاه الفصل التاسع من نظرية مانكديم؛ كذلك موفق الشجري، **الإحاطة**، ورقة ١٣٦أ، السطر ٢١، والمحلي، **عمدة المسترشدين في أصول الدين**، ص ٢٩١، السطر ١٧.

(١٤٦) انظر أعلاه الفصل التاسع الهامش ٢٦ت.

(١٤٧) للاطلاع على عرض وجيز للمواقف الإمامية حول المسألة في إطار أوسع انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

(١٤٨) حول مذهب البغداديين انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٣٨ عن الرماني. حول مذهب البصريين انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ١٢، والفصل العاشر، الهامش ١٠٩ (عن العلماء الزيدية اللاحقين). حول علاقة هذه المسألة بتأويل الآية ٣: ١٠٤ انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٩.

(١٤٩) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ١٧ والفصل التاسع، الهامش ٣٣.

(١٥٠) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٩٨، السطر ٤.

المعتزلة البغداديين، والمرتضى[151] ممثل البصريين، وتبعهما في ذلك كثيرون: أبو الصلاح[152]، وابن إدريس[153]، ويحيى بن سعيد[154]، ومع شيء من التميز العلامة[155]. لكن الطوسي خالف الجمهور مؤكداً في كل ما كتب عن الموضوع العينية[156]. وقد ضمن التقدير الذي يحظى به عند الإمامية لرأيه إشعاعاً بين العلماء اللاحقين. فأخذ به ابن أبي المجد[157] وابن حمزة[158] والمحقق[159] والزهدازي[160] ومن تبعوا تفسيره[161]. واتخذ ابن البراج موقفاً وسطاً: فقد اعتبر الفرض كفائياً في حالات وعينياً في أخرى[162]. بينما يبدو ابن

(١٥١) ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٦٠، السطر ١٠.

(١٥٢) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٧، السطر ٣.

(١٥٣) ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٢، السطر ١٧ (حيث يعلن أن القول بأنه فرض على الكفاية هو الأظهر بين «أصحابنا».

(١٥٤) يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٠ (مع ذكر الرأي المعاكس).

(١٥٥) في ٦ من كتبه يعبر الحاجز باتجاه القول بالكفائية، انظر: ابن المطهر الحلي: **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٣، السطر ٩، و**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ١٠؛ السيوري الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨١، السطر ١٠؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٤، السطر ٣؛ **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ج ١، ص ٢٩٨، السطر ٢؛ **تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٢٥. في ٣ لا يبدو رأيه واضحاً تماماً وقطعياً.

(١٥٦) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٧، السطر ١٥؛ **الجمل والعقود في العبادات**، ص ١٦٠، السطر ٧؛ **النهاية**، ص ٢٩٩، السطر ٩؛ **تمهيد الأصول**، ص ٣٠١، السطر ٤، و**التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١٠ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)، ج ٥، ص ٣٠٠، السطر ١ (في ق ٩: ٧١). يصرح الحمصي بأنه على رأي الطوسي في: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ٢، ص ٢٢٠، السطر ١٣.

(١٥٧) ابن أبي المجد ، **إشارة السبق**، ص ١٤٦، السطر ٣.

(١٥٨) ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص ٢٠٧، السطر ٢.

(١٥٩) المحقق الحلي: **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ص ١٣٩، السطر ٢، و**شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٩ (في كليهما يؤيد القول بأنه على الأعيان لأنه الأشبه [أي الأقيس]).

(١٦٠) ابن الزهدري الحلي، **إيضاح ترددات الشرائع**، ج ١، ص ٢٦٣، السطر ٥ (يؤيده باعتباره أقوى).

(١٦١) أبو الفتوح الرازي، **روض الجنان**، ج ٣، ص ١٤٠ ـ ١٤١، (في ق ٣: ١٠٤)؛ الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ٤ (في ق ٣: ١٠٤)، وانظر ٣٥٨ س ١٤ (في تفسير ق ٣: ١١٠). لا يُلزم الطبرسي نفسه برأي الطوسي في تفسير (ق ٣: ١٠٤) في صورته التي وصلت إلينا في: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤، لكنه يتبعه في تفسير ق ٩: ٧١.

(١٦٢) ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤٠، السطر ٣. استشهد برأيه: ابن المطهر الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٣، السطر ١٢، ومن دون تسميته الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ٥). إجمالاً يقول هو فرض كفاية في حالة ما إذا قام به أحد بنجاح فإذاك يسقط عن =

إدريس ـ المخالف للطوسي في مسائل عدة ـ أول من عارض رأيه.

هل هناك قرينة تسمح بربط كلا الموقفين كما نجدهما في المصادر الإمامية بأفكار معتزلة البصرة؟ في حالة القول بأنه من فروض الأعيان، لا توجد أي قرينة: إذ يوجد بين أيدينا استدلال الطوسي على رأيه(١٦٣)، لكن ليس لدينا من آثار المعتزلة ما يمكن أن نقارنه به. لكننا بالنسبة إلى القول بالكفائية أسعد حالاً. هناك دليل نفعي متداول على هذا الرأي يتكرر بصيغ مختلفة. فحواه أن الغرض من الفريضة إيقاع المعروف وإزالة المنكر، فإن أمكن لأحد إنجاز ذلك تحققت الغاية المنشودة، ولا داعي إذاك لاستمرار الوجوب على الآخرين. تقدم بعض المصادر هذا الدليل(١٦٤) وتذكره أخرى(١٦٥). ويستخدمه أيضاً أتباع معتزلة البصرة من غير الإمامية، إذ نجده عند مانكديم وآخرين(١٦٦). من المعقول أن نفترض إذاً، على الرغم من غياب شهادات على موقف البغداديين، أن الإمامية أخذوه عن البصريين(١٦٧).

= غيره؛ لكن إن حاول أحد فأخفق ولم يتقدم أحد للقيام به تعين على كل أحد، حتى يتحقق الغرض. انظر رأي الحنبلي ابن حمدان (ت ٦٩٥/ ١٢٩٥) أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٢٢.

(١٦٣) وهو عموم آي القرآن والأخبار. انظر: الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٧، السطر ١٦، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠١، السطر ٥. في الاقتصاد يواصل الطوسي محتجاً بالآيات (ق ٣: ١٠٤؛ ٣: ١١٠ و٣١: ١٧)، ثم يلاحظ أنه يطول عرض الأحاديث المتصلة لكثرتها. يقدم العلامة في عرضه لاستدلال الطوسي أحاديث عدة تؤيده. انظر: ابن المطهر الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٢، السطر ١٤)؛ لكنه في أغلب الظن اختارها هو.

(١٦٤) ابن المرتضى: **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٦٠، السطر ١٢، و**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ١٠، وأبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٧، السطر ٣؛ انظر كذلك إعادة صياغة الفكرة في: ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤٠، السطر ٣. في الصيغة التي عرضها بها المرتضى والصيغة الشبيهة التي قدمها ابن البراج، يستمر المقطع مع تقييد بخصوص التمكن.

(١٦٥) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٥٠، السطر ١٨، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٥، السطر ٢٤؛ ابن المطهر الحلي: **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٣٧، السطر ٧، و**تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٣٢. يظهر التقييد بشرط التمكن في كلتا صيغتي الطوسي.

(١٦٦) حول مانكديم ومدرسة أبي الحسين انظر: الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ١٢.

(١٦٧) إلى هذا يمكن أن نضيف عارية أخرى أقل أهمية. في تفسير الآية ٣: ١٠٤ يؤيد الزمخشري القول بأن «من» فيها تبعيضية على أساس أن العالم بأركان الفريضة وحده يستطيع القيام بها على الوجه الصحيح، انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ٨. استعار هذا الدليل الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٢٣٠، السطر ٢٠، انظر أعلاه الفصل الثاني، الهامش ٢١)، ثم فنده الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٨، السطر ١٤.

لا تظهر أهمية الخلاف فوراً من هذه النصوص[١٦٨]. فمن جهة يسلم بعض القائلين بالكفائية بأنه يصير في حالات فرض عين[١٦٩]؛ مثلاً يؤكد العلامة أن القول بالكفائية لا يختلف عن الحل الوسط الذي قدمه ابن البراج[١٧٠]. ومن جهة أخرى لا ينكر أنصار العينية أن التكليف ينتهي بقيام أحد به بنجاح. خاصية فرض العين هي أن وجوبه على أحد لا يسقط بقيام غيره به[١٧١]، وهو تعريف يوافق عليه الطوسي صريحاً[١٧٢]. لكن إذا أدى أحد فريضة النهي بنجاح لم يعد هناك منكر يجب تغييره ومن ثمة أي تكليف. ما هي القضية المطروحة إذاً؟ لا نجد جواباً إلا في نصوص متأخرة[١٧٣].

٦ ـ شروط التكليف

بقي عنصر مهم أخير يجب أن نناقشه: هو مجموعة الشروط (أو الشرائط) التي باستكمالها يُعتبر النهي عن المنكر واجباً. يمكن أن نأخذ هنا كمرجع لمقارنة المواقف قائمة المرتضى التالية[١٧٤]، أصل جل التحاليل اللاحقة.

ـ العلم بالشرع: يجب على من اعتزم النهي علم المنكر بكونه منكراً.

ـ العلم بالاستمرار: يجب أن يحصل هناك أمارات الاستمرار على المنكر.

---

(١٦٨) يصف مادلنغ القول بالعينية بأنه «يعلي مسؤولية كل مسلم» في الأمر بالمعروف في: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

(١٦٩) انظر: ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٦٠، السطر ١٠؛ أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٧، السطر ٣؛ الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٥٠، السطر ١٨، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٥، السطر ٢٤.

(١٧٠) ابن المطهر الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ٤، ص ٤٧٣، السطر ١٦.

(١٧١) لاحظ الجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١): لو لم يكن فرضاً على الكفاية لما سقط على الباقين إذا قام به أحد، انظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٢٩، السطر ٢٥.

(١٧٢) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٨، السطر ١٣ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ كذلك الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٦، السطر ١٤ (كذلك في ق ٣: ١٠٤).

(١٧٣) انظر أدناه المقطع ٣ القسم ٥. رد الزهدري الذي يؤيد رأي الطوسي على القول بأنه لو كان فرض عين لما سقط عن الباقين إذا قام به أحد: «ونمنع خلو تكليف الباقين عن الفائدة»، لكنه لم يتوسع في مناقشة المسألة. انظر: ابن الزهدري الحلي، **إيضاح ترددات الشرائع**، ج ١، ص ٢٦٣، السطر ٥.

(١٧٤) ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٥، السطر ١٥. يلي ذلك عرض مفصل للشروط.

ـ جواز التأثير: يجب تجويز المنكِر تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر[175].

ـ لا ضرر على النفس: يجب أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر المنكر.

ـ لا ضرر على المال: يجب أيضاً ألا يخاف على ماله متى أنكر المنكر.

ـ لا مفسدة: ينبغي ألا يكون في إنكاره المنكر مفسدة.

يمكن اعتبار قوائم العلماء اللاحقين تنويعات على هذا النمط الأصلي. يعيده بعضهم من دون تغيير مهم: نجد الشروط الستة عينها وبالترتيب عينه عند الطوسي في كتابيه الموسعين في الأصول[176]، وابن إدريس[177]. غالباً يقلص عدد الشروط بدمج اثنين من الشروط الرابع والخامس والسادس أو ثلاثتها[178]. مثلاً يدمج ابن أبي المجد الشرطين الرابع والخامس[179]، وكذلك ابن حمزة[180]، ويدمج المحقق ثلاثتها[181]، ويتبعه العلامة إجمالاً[182]. وقد تُدفع عملية

---

(١٧٥) يلاحظ المرتضى أن البعض يقولون بدلاً من هذه الصيغة: إن «ظن المنكِر أن إنكاره يؤثر».

(١٧٦) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٨، السطر ٧، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٢، السطر ١٨. في الأول قدم الشرط (٣) مع «يظن» و«يجوز» كبديلين. في الثاني يتبع الطوسي المرتضى. في كلا الكتابين ينقل العرض المفصل الذي قدمه المرتضى بصيغة مماثلة.

(١٧٧) ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٣، السطر ٢، وهو مستمد كبقية التحليل من اقتصاد الطوسي.

(١٧٨) يؤكد الطوسي أن المرتضى كثيراً ما قال هذا في تدريسه، ويؤيده هو نفسه بوصفه الأقوى، انظر: الطوسي، **تمهيد الأصول**، ص ٣٠٢، السطر ٢٢، و**الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٨، السطر ١٠، يذهب إلى الرأي نفسه لكن من دون الإشارة إلى المرتضى؛ وقد نقل ذلك ابن إدريس، **السرائر**، ج ٢، ص ٢٣، السطر ٥.

(١٧٩) ابن أبي المجد، **إشارة السبق**، ص ١٤٦، السطر ٨.

(١٨٠) ابن حمزة الطوسي، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، ص ٢٠٧، السطر ٢. في ما يتعلق بالشرط (٦) للنهي عن المنكر يقول: ينبغي ألا يؤدي إلى أكثر منه؛ قارن قول مانكديم، **تعليق شرح الأصول الخمسة**، ص ١٤٣، السطر ٣ (مضرة أعظم منه)، وأدناه الفصل الرابع عشر، الهامشان ٣٣ و٣٧.

(١٨١) المحقق الحلي: **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤٢، السطر ٢ (حيث يدرج الضرر على النفس والضرر على المال في النتائج السلبية للإنكار بوجه عام)، و**المختصر النافع في فقه الإمامية**، ص ١٣٩، السطر ٥ (حيث يفترض ذلك). كذلك يقلب ترتيب الشرطين (٢) و(٣). في عرض شرط احتمال التأثير في الشرائع يقول إن المرء لو غلب على ظنه أو علم أن إنكاره لا يؤثر لسقط عنه وجوب الإنكار: يوحي هذا بأن «جوز» تعني أكثر من إمكانية تأثير بعيدة.

(١٨٢) ابن المطهر الحلي: **إرشاد الاذهان إلى أحكام الايمان**، ج ١، ص ٣٥٢، السطر ١٣؛ **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ١٢؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، ج ١، ص ٥٢٤، السطر ١٠؛ **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**، ج ١، ص ٢٩٨، السطر ٢؛ تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٣٣، و**تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٢٧. لم يتناول القضية في المختلف، ما يوحي بأنه لم يجد فروقاً بين الآراء تستحق المناقشة. =

الاختزال خطوةً إضافية، فيتم إسقاط الشرط الثاني، فضلاً عن الدمج بين الشروط المذكورة: ذاك ما نرى في كتاب آخر للمرتضى[(١٨٣)]، وكتاب للطوسي[(١٨٤)]، وعند غيرهما[(١٨٥)]. يؤيد تماثل الألفاظ بين المصادر فكرة أن لها أصلاً مشتركاً[(١٨٦)]. وليس علينا أن نفتش بعيداً لنعثر عليه: فقد كان المرتضى معتزلياً بصرياً، وفي كل هذه العروض شبه عام بقائمة الشروط التي قدمها مانكديم من جهة[(١٨٧)]، ومدرسة أبي الحسين من جهة أخرى (والشبه هنا أبعد)[(١٨٨)].

= يتبنى العلامة عادة قلب المحقق لترتيب الشرطين (٢) و(٣)، وفي ٣ من كتبه (منتهى، تذكرة، تحرير) يتوسع في شرط إمكان التأثير على غرار المحقق (انظر الملاحظة السابقة). ذكر مادلنغ في عرضه لآراء الإمامية من الشروط الثاني والرابع من هذا النسق الرباعي: انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995b.

لكن العلامة في الفصل الحادي عشر يقدم نسقاً من أربعة شروط من دون قلب الشرطين (٢) و(٣) ويصوغ الشرط (٢) بنحو مختلف عن الصيغة المتداولة: يجب أن يكون المعروف أو المنكر مما سيقع كما نقل: أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٢٧، السطر ٢١؛ انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٧١)؛ بينما يتبنى في كتابين نسقاً ثلاثياً (انظر أدناه الهامش ١٨٥).

(١٨٣) ابن المرتضى، **جمل العلم والعمل**، ص ٣٩، السطر ١٨ (مع دمج الشرطين (٤) و(٥) ضمنا. لا يعطي أقصر عرض للنهي عن المنكر عند المرتضى قائمة شروط، لكن ينص على ألا يؤدي إلى مفسدة.

(١٨٤) الجمل والعقود في العبادات، ص ١٦٠، السطر ١١ (مع دمج الثلاثة كلهم)، وعنه بلا شك نقل الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٨، السطر ١٩.

(١٨٥) تبع هذا النسق نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ص ٤٥٥، السطر ١٨، وعنه العلامة في شرحه له ص ٤٥٥، السطر ١٩. الأغرب أن العلامة يتبع النسق نفسه في نهج المسترشدين، نقله: المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨١، السطر ٦. يظهر كذلك في كتاب يرجح أنه لعماد الدين الطبري (ازدهر في النصف الثاني من القرن ٧/ ١٣). انظر: عماد الدين حسن بن علي بن محمد الطبري، **معتقد الإمامية** (بالفارسية)، تحقيق م. ت. دانشجو (طهران: [د. ن.]، ١٩٦١)، ص ٣٤٠، السطر ١٢. من الوارد أن تأثيراً أشعرياً يؤدي دوراً في ظهور النسق الثلاثي (انظر أدناه الفصل الثالث عشر المقطع ٣، الهوامش ٩٢ ـ ٩٤).

(١٨٦) لاحظ بخاصة استعمال كلمة استمرار في معظم صياغات الشرط (٢)؛ ليس ذلك متداولاً في المصادر غير الإمامية، فهي تستخدم صيغاً لفظية مختلفة للتعبير عن هذا الشرط أو ما يشبهه بشأن الاستثناءات انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٣٢ت، وموفق الشجري، **الإحاطة**، ورقة ١٣٧ب، السطر ٨ و١٣٨أ، السطر ١٩ (يستمر). في الأنساق التي ليس فيها الشرط (٢) يشكل استعمال «جوز» في الشرط (٣) رابطة شبيهة.

(١٨٧) انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ٣. على أساس نسق المرتضى تطابق شروط مانكديم بالترتيب (١)، (٢)، (٦)، (٣)، (٤+٥). في صياغته الشرط (٢) هو أن يكون المنكر حاضراً؛ و(٦) ألا يؤدي النهي إلى مفسدة أعظم؛ و(٣) العلم أو غلبة الظن؛ ويقيد (٤+٥) (فهو يتوقف على الشخص).

(١٨٨) انظر أعلاه الفصل التاسع، الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥. ينفرد الحمصي بين الإمامية بنقل =

مع ذلك هناك عروض إمامية لا تنتمي إلى هذا التقليد. وهي تشترك في اشتراط القدرة على الإنكار. فمع أنا لا نجد ذلك في المصادر التي استعرضناها إلى هذا الحد(١٨٩)، هذه السمة منتشرة إلى درجة تفقد معها أي دلالة على الأصل(١٩٠). وجل التحاليل التي تبسطها لا تقدم قائمة شروط قط(١٩١). والاستثناءان البارزان هما أبو الصلاح ويحيى بن سعيد. يقدم **الأول** قائمة بخمسة شروط تنتمي، من بعض الجوانب، إلى أسرة شروط المرتضى

= هذا النسق وإن أجرى عليه شيئاً من التحوير. انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٦ ـ ٢٢٠؛ انظر التفاصيل أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٥٣. في عروض إمامية أخرى تختلف بنية التحليل كثيراً عن التي تميز مدرسة أبي الحسين، وهناك اختلافات في الشروط تتجاوز الصياغة اللفظية. مع ذلك يوجد عنصر مشترك بين التحاليل المنحدرة من أبي الحسين وتحليلي المرتضى والطوسي: تشبيه قبح إنكار الإنسان ما لا يعلمه منكراً بقبح إخباره على القطع بما لا يعلمه ثابتاً. انظر: ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ١؛ ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٥، السطر ٢١ (بدلاً من «يعمله» إقرأ «يعلمه» مرتين)؛ الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٨، السطر ١٣، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٢، السطر ٢٥.

(١٨٩) باستثناء ابن أبي المجد: فبعدما قدم قائمة شروطه أكد أنه باستيفائها مع الاستطاعة والمُكنة، يجب الإنكار باليد واللسان والقلب. انظر: ابن أبي المجد، **إشارة السبق**، ص ١٤٦، السطر ٩. تقدم التحاليل الأخرى المتفرعة عن المرتضى القائمة على أنها تامة.

(١٩٠) حول ظهوره في مصادر معتزلية غير إمامية، انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٤٢. حول ظهوره في مصادر سنية، انظر مثلاً: أبو يعلى الفراء، **كتاب المعتمد في أصول الدين**، ص ١٩٤، الفقرة ٣٥٠، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٠، السطر ١٠.

(١٩١) ذلك ما نرى عند ابن بابويه القمي، **المقنع والهداية**، ج ١١، السطر ٨؛ الشيخ المفيد، **المقنعة**، ورقة ٨٠٩، السطر ٦؛ سلار الديلمي، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، ص ٢٦٠، السطر ٤؛ الطوسي، **النهاية**، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠، والطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٥٤٩، السطر ١٦ (في تفسير ق ٣: ١٠٤) (وعنه نقل: الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٧، السطر ٢٠)؛ ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٤. انظر كذلك أعلاه الهامش ٤٧ صياغة منسوبة إلى الرضا. يشدد كذلك ابن قبا (ت على أقصى حد ٣١٩/ ٩٣١) على أن الفريضة مشروطة بالطاقة/ الإمكان، نقض كتاب الإشهاد، نقله: Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to Imamite Shiite Thought*, pp. 194.1 and 200.18.

يستعير الراوندي، **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٩، السطر ٥ (في تفسير ق ٣: ١١٠) تلك الصياغة من الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٤ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)). يقول ابن طاووس (ت ٦٦٤/ ١٢٦٦) لابنه إن الشيطان قد يحاول أن يقذف في روعك أنك ما تقدر على الإنكار. انظر: أبو القاسم علي بن موسى الطاووسي، **كشف المحجة لثمرة المهجة** (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠)، ص ١٠٢، السطر ٧؛ المغزى من الفقرة هو أن على المرء أن يجتنب الأوضاع التي توجب عليه الإنكار، فهي تقود ضرورة إلى سخط الناس أو الله. انظر: Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, p. 18 f.

نفسها، لكن أخرى تختلف عنها اختلافاً ملحوظاً[١٩٢]: **فثانيها** هو التمكن من الأمر والنهي؛ إن اعتبرنا ـ على سبيل الافتراض والمناقشة ـ أن مجموعتي شروط أبي الصلاح والمرتضى متناظرتان، فهذا يعني أن شرط أبي الصلاح الثاني يطابق شرطي المرتضى الرابع والخامس، أي أن القدرة على النهي هي غياب الخوف من الضرر[١٩٣]*. لكن يمكن أن يكون افتراضنا خاطئاً، ففي قائمة يحيى بن سعيد، التي لا تثير اهتماماً كبيراً في ما عدا هذه النقطة، يعوض «تمكنه من ذلك» شرط جواز التأثير في قائمة المرتضى[١٩٤].

هناك أيضاً عروض في هذه المجموعة لا تقدم قائمة شروط، لكنها تتضمن تحاليل تتعلق بالمسائل ذات الصلة، ثلاثة منها على وجه الخصوص تشترك في سمات تميزها عن بقية المجموعة، وكذلك عن قوائم أبي الصلاح

---

(١٩٢) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٥، السطر ٣. إن تركنا جانباً شرطه الثاني (الذي سنناقشه بعد قليل) الترتيب مماثل في الشروط الأربعة المشتركة. في اثنين منهما ((٣) و(٦) في قائمة المرتضى) استخدم الألفاظ نفسها (لاحظ بالأخص استخدام «تجويز» في الشرط (٣)). لكن الصياغة اللفظية في الآخرَيْن تختلف عن صياغة المرتضى. ففي (١) يستعمل كلمتي الحسن والقبح مكان المعروف والمنكر (لاحظ الاستخدام نفسه في تحاليل ابن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، مخطوط بصنعاء، الجامع الكبير، ورقة ٢٥٦ب، السطر ٢٣؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٨، السطر ٢٠؛ الزمخشري: **منهاج**، ص ٧٨، السطر ١، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٣ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)). في (٢) يتحدث عن غلبة الظن بوقوع المعصية في المستقبل (لاحظ استخدام اللفظة نفسها في الشرط المطابق في تحاليل ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣٠٩، السطر ١٦، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٦ (في ق ٣: ١٠٤)، و**المنهاج في أصول الدين**، ص ٧٧، السطر١٢، وابن الملاحمي، **الفائق**، ورقة ٢٥٧أ، السطر ١٥). مثل المرتضى يُتبع أبو الصلاح قائمته بمناقشة مفصلة للشروط؛ لكن المادة في معظمها مختلفة. في موضع (الكافي، ٢٦٦ س١) يورد دليلاً أورده كذلك الزمخشري (**الكشاف**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ١٢ (في ق ٣: ١٠٤))، ج ٢، ص ١٧١، السطر ٢٥ (في ق ٧: ١٦٤)؛ وراجع الزمخشري، **المنهاج**، ص ٧٨، السطر ٣) أنه يقبح الإنكار على أصحاب المآصر [الجباة] لأنه عبث (ثم يفند أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٦، السطر ١٢). يوحي كل هذا بتأثره بمدرسة أبي الحسين.

(١٩٣) لسوء الحظ لا تساعد معالجة أبي الصلاح لهذا الشرط في مناقشته اللاحقة بإيضاح هذا القسم. انظر: أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٠، السطر ١٦.

(١٩٤) يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٠. كذلك يميز الشيخ المفيد في **المقنعة** بين التمكن وانتفاء الضرر ص ٨٠٩، السطر ٨. في **النهاية** يفرق الطوسي بينهما في موضع، ص ٢٩٩، السطر ١١ لكنه يساوي بينهما في آخر ص ٣٠٠، السطر ١. على سبيل المقارنة يعتبر الغزالي قادراً على النهي عن المنكر من لا يتوقع الضرر ويتوقع التأثير. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٢، السطر ١٣.

والمرتضى وآخرين. توجد ثلاثتها في كتب فقه: للمفيد[١٩٥]، والطوسي[١٩٦]، وابن البراج[١٩٧]. في كل منها، بعد ما ينص الكاتب على شرط التمكن[١٩٨]، يحلل الضرر فيؤكد أنه يمكن أن يكون في الحال أو المستقبل[١٩٩]. ومع أنه لا شيء في مفهوم هذا الشرط يلفت الاهتمام، فإنه غير معتاد، ووروده في كتاب للمفيد يعني أنه لم يُستمد من تقليد معتزلة البصرة. وبما أنه في كل حالة يظهر في عروض تتضمن مقولة المنازل الثلاث، يمكن ابتداءً أن يأتي من مصدر نقلي، لكن حقل المفردات الذي اقترن به يرجح أصلاً معتزلياً بغدادياً[٢٠٠]. نكاد لا نجد العبارة بعد ابن البراج[٢٠١]، بحيث يمكن أن يشكل اختفاؤها حالة من إزاحة التراث البغدادي من قِبل التراث البصري*.

هناك نقطة أخيرة وأهم من السابقة تثيرها حالة فقد شروط التكليف: هل يحسن النهي إذاك وإن لم يجب؟ نظرياً يُطرح السؤال في حالة كل شرط[٢٠٢]، لكن عملياً يُطرح بصفة أوكد في حالة فقد شرط الضرر. الظاهر أن الرأي الأغلب عند معتزلة البصرة هو أنه يحسن النهي مع خوف الضرر إن كان في ذلك الإقدام

---

(١٩٥) الشيخ المفيد، **المقنعة**، ص ٨٠٩، السطر ٦.

(١٩٦) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٩٩، السطر ١٠.

(١٩٧) ابن البراج، **المهذب**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٤.

(١٩٨) يستعمل الكلمات إمكان (أو تمكن)، تمكن ومتمكن بالتوالي.

(١٩٩) لفظ **الأول**: في الحال ومستقبلها، لا في الحال ولا في مستقبل الأوقات، ولفظ **الثاني**: في حال الأمر والنهي ولا فيما بعد هذه الحال من مستقبل الأوقات.

(٢٠٠) في تحليل المفيد في **المقنعة** عنصر غير معهود آخر: هو نصه على شرط الصلاح، ص ٨٠٩، السطر ٧. في أوائل المقالات يؤكد وجوب الأمر بالمعروف باللسان (أ) بشرط الحاجة إليه لتعليم المأمور و(اقرأ وبدلاً من أو) (ب) حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظن بذلك ص ٩٨، السطر ٤. تشير كلمتا الصلاح والمصلحة في هذين الكتابين على الأرجح إلى الشرط نفسه؛ ونحدس أنه يطابق الشرطين (٣) و(٦) من قائمة المرتضى. في أوائل المقالات يذكر كذلك شرط إذن الإمام، وهو أمر لا نجده في غيره من المصادر الإمامية. هنا أيضاً قد نكون بإزاء رواسب مميزة لمذهب بغدادي.

(٢٠١) يستعمل يحيى بن سعيد عبارة في الحال أو المآل في: **الجامع للشرائع**، ص ٢٣٩، السطر ١٢، وتظهر بعده بزمن طويل عند: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام** (النجف؛ طهران: [د. ن.]، ١٩٨١)، ج ٢١، ص ٣٧١، السطر ١٣، ومن ثمة عند الخوانساري. انظر: أحمد الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، علق عليه علي أكبر الغفاري، ٥ ج (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٢هـ/[١٩٦٢م])، ج ٥، ص ٤٠٤، السطر ١٧.

(٢٠٢) انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ٧ والهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥. لم أر في المصادر الإمامية معالجة منهجية شبيهة للمسألة.

إعزاز للدين. ذلك هو رأي عبد الجبار[٢٠٣] ومانكديم[٢٠٤] وأبي الحسين[٢٠٥]. يمكن أن نجد هذا الرأي أيضاً عند أهل السنة[٢٠٦]. أما الإمامية فلا يقبل مذهبهم ذلك أو لا يقبل منه إلا شيئاً يسيراً[٢٠٧]. وسلار، الأقرب إلى روح المخاطرة في هذا الباب، لا يتجاوز القول بأن هناك حالات تخلو من خطر القتل يؤجر فيها العبد على تحمل الضرر كالسب أو ذهاب ماله[٢٠٨]. يرفض المرتضى كلياً إجازة التعرض في النهي عن المنكر لضرر في المال بالقول إنه يحسن في بعض الحالات[٢٠٩]، وينفي وجود أي مبرر للتعرض للقتل حتى لإعزاز الدين[٢١٠]. وتبعه الطوسي في كتابيه المطولين في الأصول[٢١١]. بعده نادراً ما نوقشت

---

(٢٠٣) انظر أعلاه، الفصل التاسع المقطع ٢ (عبد الجبار) والهامشان ٤٢ و٧٤. حول رأي المعتزلي البغدادي الرماني انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٣٦.

(٢٠٤) انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ٣ الشرط ٥. كذلك ابن المرتضى ويحيى ابن حمزة (انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ١١٢).

(٢٠٥) انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامشان ٧٤ و١٥٥.

(٢٠٦) كأبي يعلى (ت ٤٥٨/١٠٦٦) (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ١٤٢)؛ والغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) (انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهامش ٤٢)؛ وابن العربي (ت ٥٤٣/ ١١٤٨) (انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الهوامش ٥٨ ـ ٦٠).

(٢٠٧) يشجب إسحاق بن وهب بذل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن تُخاف سطوته فيه، فهو جهل من فاعله ونظيره التعرض للسبع بما يغضبه. انظر: ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص ٢٧٧، السطر ٣. إن اعتبرنا قوله يمثل موقفاً إمامياً (انظر أعلاه الهامشان ٤٠ و١١٥)، فهو شهادة مبكرة [القرن ٤/ ١٠].

(٢٠٨) سلار الديلمي، **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**، ص ٢٦٠، السطر ١١. يأخذ معاصره موقفاً مضاداً ضمنياً للبطولة وإن لم يثر القضية. انظر: أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٦، السطر ١٧.

(٢٠٩) ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨. يرى أنه لا فرق بين أن يكون الضرر في كثير المال أو قليله.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨، السطر ٩؛ في المقابل يؤيد تعريض النفس للضرر لإعزاز الدين في حالة من يُكره على قول كلمة الكفر (المصدر نفسه، ص ٥٦٢، السطر ٩)؛ ويبين أنه إن قُتل الإنسان عليها فليس ذلك مفسدة.

(٢١١) الطوسي: **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص ١٤٩، السطر ٩، و**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٤، السطر ١. انظر كذلك رأيه في الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٤٢٢، السطر ١٩، الذي تبعه الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٢٣، السطر ٣٢ (في الحالتين في تفسير ق ٣: ٢١). كذلك يرفض الطوسي بشدة فكرة حسن قول الإنسان كلمة حق عند سلطان جائر فيُقتل عليها (**تمهيد الأصول**، ص ٣٠٧، السطر ٢، مستدلاً بوجوب التقية؛ انظر: ابن المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، ص ٥٦٢، السطر ١٣). من جهة أخرى يقبل الطوسي بعض المشقة في الأمر بالمعروف (**التبيان في تفسير القرآن**، ج ٨، ص ٢٧٩، السطر ١٩ (في تفسير =

المسألة. يمكن اعتبار مخالفته لتلك الفكرة التي أجمع عليها معتزلة البصرة تقيداً بالحديث المأثور عن جعفر الصادق أن من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلية لم يؤجر عليها[٢١٢]، لكنه لم يستشهد به[٢١٣]. لذلك يبدو أرجح أن تلك إحدى الحالات القليلة التي أتى فيها تطور المذهب الإمامي استجابة لاعتبارات عملية.

في ما عدا هذه النقاط الست، ليس في كتابات الإمامية في العصر الكلاسيكي ما يسترعي الانتباه. يبدأ بعض الكتاب بتعريف المصطلحات الرئيسة[٢١٤]، مواصلين هنا أيضاً تقليد معتزلة البصرة[٢١٥]، وقلما يناقش الإمامية مسألة وجوب الأمر والنهي على صاحب المعصية[٢١٦]، وليس

= ق ٣١: ١٧)؛ يذكر الراوندي الأذى والضرب الذي لا يؤدي إلى القتل (**فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٦١، السطر ٧ كذلك في تفسير ق ٣١: ١٧)). حول احتجاج الطوسي بالتقية في هذا السياق قارن ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص ٢٧٧، السطر ٨، وانظر أعلاه الهامش ٣٤. لا يتبنى الحمصي موقف المرتضى والطوسي القطعي؛ لكنه لا يقبل كلياً تحليل مدرسة أبي الحسين الذي يورده ويتخذ موقفاً وسطاً، انظر: الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢١٢) حول هذا الحديث انظر أعلاه الهامش ٣٦.

(٢١٣) يورد العلامة الحديث، لكن ليبين أن الفرض يسقط في تلك الحالات. انظر: ابن المطهر الحلي، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩٣، السطر ٢٣.

(٢١٤) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٢٦٤، السطر ٦ (تعريف الأمر والنهي)؛ الحمصي، **المنقذ من التقليد**، ج ٢، ص ٢٠٩، السطر ٦ (تعريف المعروف والمنكر)؛ المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٣ (تعريف المعروف والمنكر)؛ ابن المطهر الحلي: **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ص ٩٩١، السطر ٣٥؛ **تذكرة الفقهاء**، ج ١، ص ٤٥٨، السطر ٣، و**تحرير الأحكام**، ج ١، ص ١٥٧، السطر ١٢ (يعرف فيها كلها ـ مع إغفالٍ واحد ـ الأمر والنهي، المعروف والمنكر، الحسن والقبيح). يلاحظ العلامة في هذه المؤلفات أن الحسن والقبيح غير متناظرين: اصطلاحاً يشمل **الأول** المباح والمندوب والواجب والمكروه، بينما لا يدخل في **الثاني** إلا المحظور. انظر كذلك رأيه في: المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٠، السطر ٢.

(٢١٥) قارن تعريف الأمر والنهي، والمعروف والمنكر الذي يفتتح به مانكديم عرضه (انظر أعلاه الفصل التاسع المقطع ٣ القسم ١).

(٢١٦) طرح القضية إسحاق بن وهب في مناقشة استشهد فيها بقول المسيح [ع] عن القذاة والسارية وأسنده إليه. انظر: ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص ٢٧٦، السطر ٩، وI. Goldziher, «Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 31 (1877), pp. 765-767.

يظهر هذا القول منذ فترة مبكرة عند: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأمثال**، حققه وعلق عليه وقدم له عبد المجيد قطامش، من التراث الإسلامي؛ الكتاب ٧ (بيروت؛ دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٠)، ص ٧٤، العدد ١٥٢ (مع مراجع إضافية)، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Mathal,» by R. Sellheim, p. 819b.

انظر أيضاً: «رسالة كتمان السر وحفظ اللسان،» في: أبو **عثمان** عمرو بن بحر الجاحظ، =

لهم في مسألة الإنكار في المختلف فيه بين المذاهب مقال.

إجمالاً يعكس مذهب الإمامية الكلاسيكي في النهي عن المنكر قراءاتهم أكثر من واقع حياة الناس. هناك استثناءان جليان عن هذا الحكم: **أحدهما** الاحتفاظ بمقولة إذن الإمام ـ على الرغم من أنه لا يُستبعد أن تكون استُمدت من معتزلة بغداد الذين أزاحت آراءهم لاحقاً أفكارُ البصريين في ما يبدو لي، وأن المرتضى رفضها؛ **والثاني** شجب كل عمل يعرض النفس والمال للضرر في مباينة لافتة للرأي السائد بين البصريين. تعكس كلتا النقطتين نزعة موادعة تخالف بشدة نضالية الزيدية. إن اتجهنا ناحية القراءات لاحظنا أن نظرية الكتاب الكلاسيكيين لا تدين في ما يتعلق بالنهي عن المنكر إلا بالقليل للتقليد الموروث من الفترة السابقة على الرغم من ثرائه في هذا الباب. بدلاً من ذلك تمزج عناصر بوسعنا ردها بقدر متفاوت من الرجحان إلى أحاديث أهل السنة ومذاهب معتزلة البصرة وبغداد. وبينما استمر العنصر السني، يبدو أن الأفكار المستمدة من معتزلة بغداد فقدت مواقعها وحلت محلها أفكار البصريين، إلى حد أن فكرة إذن الإمام تبدو كل ما تبقى ربما من مذهب البغداديين. أياً كان الأمر، أحدث دمج فكر المعتزلة والسلفية السنة هوةً بين الإمامية والزيدية.

ثالثاً: علماء الإمامية المتأخرون

يمتاز الفكر الإمامي خلال الحقبة الممتدة طوال القرون ٨ ـ ١٤/ ١٤ ـ ٢٠ بنزعة محافظة لافتة في بعض المجالات، لكنه يبدي في أخرى روح إبداع لا مثيل لها عند الفرق والمدارس الأخرى في ذلك العصر. هذه المفارقة واضحة في حالة النهي عن المنكر. من جهة استمرت عبر القرون الإشكالية التي طرحها فقهاء الفترة الكلاسيكية: فكثير من تحاليل اللاحقين للموضوع هي شروح لنصوص تلك الفترة[٢١٧]. لكن من جهة أخرى، لم يكن موقف أولئك

= **رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية**، قدم لها وبوبها علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٤)، ص ١٦٢، السطر ١٣. معالجة الراوندي للمسألة في: **فقه القرآن**، ج ١، ص ٣٥٩، السطر ١٣ (في تفسير الآية ٣: ١١٠) مأخوذة من الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٨ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤).

(٢١٧) زيادة على الكتب المذكورة أدناه هناك بعض الكتب المخصصة لموضوع الأمر بالمعروف من هذه الحقبة لم أطلع عليها. انظر: س. الطعمة، «المخطوطات العربية في خزانة آل مرعشي في كربلاء،» **المورد**، السنة ٣، العدد ٤ (١٩٧٤)، ص ٢٨٥ العدد ٣ (أدين بهذه الإحالة لماريل فييرو)، و Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, p. 170.

الفقهاء من النصوص التي شرحوها التقديس الأعمى؛ فضلاً عن ذلك كان تفكيرهم غالباً أكثر مرونةً وتعمقاً من أسلافهم، ولم يكونوا يتحرجون في إظهار ذلك. والنتيجة نزعة منتشرة في هذه المؤلفات المتأخرة إلى نقد مذهب علماء الفترة الكلاسيكية حول النهي عن المنكر من دون استبداله بنظرية أفضل. وهي نزعة تظهر فور استعراض المواضيع التي تناولناها في الفصل السابق.

١ ـ المراتب الثلاث

في ما يتعلق بأساليب النهي عن المنكر، من الواضح أن إطار النقاش لدى العلماء المتأخرين هو عين الإطار الكلاسيكي، ويتكلمون جميعهم لغة الأساليب الثلاثة (القلب واللسان واليد)[٢١٨]، حتى عندما يعيدون النظر في قسم من التراث الكلاسيكي. كالسابقين، ركزوا على مبدأ التدرج[٢١٩]،

(٢١٨) يلاحظ النجفي أنه لم يجد خلافاً بين الأصحاب في عدد مراتب الإنكار. انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص٣٧٤، السطر ١٥.

(٢١٩) انظر: شمس الدين محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول): **الدروس الشرعية في فقه الإمامية** (قم: مؤسسة آل البيت، ١٤١٢ ـ ١٤١٤هـ/ ١٩٩١ ـ ١٩٩٣م)، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٩، و**اللمع الدمشقية** (طهران: [د. ن.]، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٤٦، السطر ٨؛ أبو عبد الله المقداد ابن عبد الله السيوري الحلي: **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري (قم: مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ١، ص ٥٩٤، السطر٢٠؛ **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ص ١٢٩، السطر ١٢، و**الكنز**، ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٧، عنه: الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٥، السطر ٤ (في تفسير ق ٣: ١٠٤))؛ ابن طي، **الدر المنضود**، تحقيق م. بركة (شيراز: [د. ن.]، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٠٣، السطر ٩؛ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني): **مسالك الأفهام** (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ٣، ص ١٠٤، السطر ٢١؛ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تحقيق محمد كلانتر (النجف: [د. ن.]، ١٣٨٦ ـ ١٣٩٠هـ/ ١٩٦٦ ـ ١٩٧٠م)، ج ٢، ص ٤١٦، السطر ٥؛ الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ١٠١، السطر ٣؛ (تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ أحمد المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، تحقيق م. العراقي [وآخرون] (قم: [د. ن.]، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٧، ص ٥٤١، السطر ١١؛ بهاء الدين العاملي، **الجامع العباسي** [بالفارسية] ([د. م.: د. ن.]، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ص ١٤٦، السطر ٢١؛ جواد الكاظمي، **مسالك الأفهام**، تحقيق م. ت. الكشفي وم. ب. البهبودي (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش.)، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ١٦؛ محمد باقر بن المولى السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢، السطر ١٦؛ الهامش محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، تحقيق مهدي رجائي (قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ٢، ص ٥٦، السطر ٢٠، و**المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٢ هـ. ش.)، ج ٤، ص ١٠٨، السطر ٩ (لفت نظري إلى هذا التحليل للأمر بالمعروف في اقتباس إمامي لإحياء الغزالي أولاً باسم مسلم)، و**النخبة**، ص ١١٠، السطر ٤؛ أحمد الجزائري، **القلائد الدرر**، ج ٢، =

وعرضوا المراتب غالباً وفق ترتيب تصاعدي، لكن نجد كذلك عندهم الترتيب التنازلي[٢٢٠]. في بعض النقاط أدخلوا على الصيغة الكلاسيكية تحسينات هذبتها وأنقتها. مثلاً ظهرت معالجة متطورة للصلة بين الترتيبين التصاعدي والتنازلي[٢٢١]. وتطرقت مناقشة التدرج إلى مزيد من التفاصيل، فوجد فرك الأذن مكانه في طيف أساليب النهي[٢٢٢].

نجد تطورات أكثر جرأة حول فكرة الإنكار بالقلب القديمة والقابلة لأكثر من معنى. يميز الآن جمهور الكتاب بنحو ضمني وصريح أحياناً بين الإنكار في القلب (الذي هو فعل باطن لامرئي) والإنكار بالقلب (وهو إظهار الكراهية

= ص ٢٠٤، السطر ٧؛ الميرزا أبو القاسم القمي، **جامع الشتات** (بالفارسية)، تحقيق مدرس رضوي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧١ هـ. ش.)، ج ١، ص ٤٢١، السطر ٢٣؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٨، السطر ٦ (يلاحظ أنه لا يجد خلافاً في هذه المسألة)، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٠، السطر ١٠؛ أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، نقله: تقي الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٥ ـ ١٤١١هـ/ ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠م)، ج ٧، ص ١٥٧ ـ ١٥٨، و[آية الله] الخميني، **تحرير الوسيلة** (بيروت: دار الفريد، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٧٦، العدد ١، و٤٧٧ ت، الأعداد ١ ـ ٤ و٤٧٩ ت، العدد ١، ص ٤٨١، العدد ١٣ وعلى امتداد مناقشته. تُستخدم في هذه النصوص غالباً كلمة التدرج.

(٢٢٠) حول نسق التدرج انظر: المقداد السيوري: **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٤، السطر ١٥، و**النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ص ١٢٩، السطر ١٢؛ الكاشاني، **منهج**، ج ٢، ص ٢٩٤، السطر ٥ (تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ الجزائري، **القلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٦؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤٠٧، السطر ١٤؛ الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٧، السطر ٢؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٩. حول النسق التنازلي، انظر: الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٩٩، السطر ١٦ (تفسير ق ٣: ١٠٤).

(٢٢١) يناقش الشهيد الأول في أحد كتبه ما يدعوه تعاكس الترتيبين؛ يصف النسق التنازلي بأنه ترتيب بحسب القدرة، والتصاعدي بأنه ترتيب بحسب التأثير، انظر: شمس الدين محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول): **القواعد والفوائد**، تحقيق علي الحكيم (النجف: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ١١. لا يوجد هذا المقطع في الأنموذج الذي نقل عنه الشاهد، فروق المالكي القرافي (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥) لكنه يظهر مجدداً عند المقداد السيوري، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، بتحقيق عبد اللطيف الكوهكمري (قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٢٦٥، السطر ٤؛ يناقش الأخير المسألة كذلك في **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٣، السطر ١٨ بنحو أقل إيضاحاً مع خاتمة لنقاشه (ص ٥٩٤، السطر ١٥) ونقد رأي العلامة (أعلاه الهامش ٧٧) أن النزاع لفظي. انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٩، السطر ١٥.

(٢٢٢) المقداد السيوري: **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٥، السطر ٧؛ ابن طي، **الدر المنضود**، ص ١٠٤، السطر ٣؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج ٣، ص ١٠٥، السطر ٦، والنجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٨، السطر ١٢.

بعلامات مرئية)[٢٢٣]. أكثر من ذلك، كثيراً ما يؤكد علماء هذه الفترة أن الإنكار في القلب (وحتى بالقلب) لا يدخل في النهي عن المنكر بتمام المعنى[٢٢٤]. مع ذلك يعتبر عمومهم الإنكار بالقلب جزءاً من الفريضة. لكن بعضهم ينتقد بصواب التدرج في الشدة بين الأسلوبين الأول والثاني، فربما كان الدعاء على أصحاب المعاصي المنكر أشد من الإنكار عليهم باللسان كوعظهم برفق[٢٢٥]. والنتيجة تداعي التقسيم بانصهار الأسلوب الثاني وما بقي من الأول في بوتقة واحدة[٢٢٦].

في بعض الحالات بلغ هدم النظرية الكلاسيكية مدى أبعد. يعتبر مثلاً مقداد السيوري (ت ٨٢٨/ ١٤٢٣) إمكانية تعريف الأمر بحيث لا يُحصر في القول، لكنه يتناول هذه القضية فقط في حل مشكلة يثيرها تعريف المصطلحات[٢٢٧]. ويرى مقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣/ ١٥٨٥) أن إجازة أي شكل من العنف كانت ستثير إشكالاً لولا الإجماع حول هذه المسألة[٢٢٨].

---

(٢٢٣) توجد صياغات واضحة لهذا التمييز عند: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج ٣، ص ١٠٣، السطر ١٤؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٦، السطر ١٧، والميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤٢١، السطر ١٤.

(٢٢٤) المقداد السيوري: **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤؛ المحقق الكركي: **جامع المقاصد** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨ ـ ١٤١١هـ/ ١٩٨٧ ـ ١٩٩٠م)، ج ٣، ص ٤٨٦، السطر ١٥، **وفوائد الشرائع**، ورقة ١٣٨ب، السطر ٧؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج ٣، ص ١٠٣، السطر ١٩؛ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٧، السطر ٥؛ المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٤٠، السطر ١١؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٧، السطر ١٠؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٧؛ محسن الأمين، **شرح تبصرة المتعلمين** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ٩٥، السطر ١٩؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ س٧؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٧، العدد ٧، والطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٦، السطر ١٢.

(٢٢٥) يبدو أن أول من قدم هذه الفكرة المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٤٢، السطر ٩. عادت إلى الظهور عند جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ٢٠؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤٢١، السطر ٢٤؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤١٠، السطر ٧، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٨، العدد ٦.

(٢٢٦) كما أشار الخوئي في: **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٧، السطر ٢.

(٢٢٧) المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٢، السطر ٢.

(٢٢٨) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٤٣، =

وفي إشارة عابرة يلاحظ بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٠/ ١٦٢١) أن الأصل في «الأمر» و«النهي» أنواع معينة من الحمل والدفع، لكنه يقر المصطلحين بالمعنى الذي درج الفقهاء على إعطائه لهما[٢٢٩]. ويرى النجفي (ت ١٢٦٦/ ١٨٥٠) من واجبه تبديد تلك الشكوك، (فيلاحظ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك بإيجاد المعروف وتجنب المنكر لا مجرد القول وإن كان يقتضيه ظاهر لفظ «الأمر» و«النهي»)[٢٣٠]. ليست كل هذه الجزئيات ذات بال. لكن الفقيه المعاصر تقي القمي يستخدم هذه الحجة بمنتهى الجد، متبعاً على الأرجح أستاذه الخوئي (ت ١٤١٣/ ١٩٩٢). من هذا المنظور يفقد الأسلوبان الثاني والثالث مبرر إدخالهما في مفهوم النهي عن المنكر، وكذلك النصح الذي يشكل مثالاً كلاسيكياً على الأسلوب الثاني[٢٣١].

٢ ـ إذن الإمام

يتعرض عموم العلماء لمسألة وجوب إذن الإمام حيثما يقتضي النهي مستوى عالياً من العنف. هناك نزعة عامة باتجاه رأي أغلبية علماء الفترة الكلاسيكية إيجابه، أو حصر تلك الإجراءات كلياً في الإمام ومن نصبه[٢٣٢].

= السطر ٥؛ السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢، السطر ٣٢، والميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤٢٢، السطر ١٤.

(٢٢٩) بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٧، السطر ١٠. يتحدث عن ذلك الاستخدام [الاصطلاحي] كتجوز في المعنى، وقد صار حقيقة شرعية. قبله استخدم الشهيد الثاني فعل «تجوز» لوصف عادة العلماء الحديث عن إنكار القلب كنوع من الأمر بالمعروف. انظر: **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٧، السطر ٨.

(٢٣٠) النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢. بحسب قوله على الرغم من ظاهر لفظ الأمر والنهي ليس الأمر بالمعروف مجرد القول.

(٢٣١) انظر: الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٦، السطر ١٤ (حول الإنكار بالقلب)، ص ١٥٦، السطر ١٧ (حول الوعظ والنصيحة)، ص ١٥٧، السطر ٨ (حول الضرب والشتم والسب)، ص ١٥٧، السطر ١٢ (حكم عام يرفض رأي النجفي بصفته قولاً لم يبرهن عليه). ليس هناك ما يشير إلى أن خلف هذا الهجوم الجذري على النظرية الفقهية التقليدية برنامجاً سياسياً.

(٢٣٢) مثلاً يعلن الشهيد الأول بشأن الجرح والقتل أن الأقرب تفويضهما إلى الإمام، انظر: الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، أورده: Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, p. 145.

يرى المقداد أنهما وظيفة إمامية، في: **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٥، السطر ٥، وعنه نقل: الكاشاني، **منهج**، ج ٢، ص ٢٩٤، السطر ٤؛ يؤيد الكركي القول بالحاجة إلى إذن الإمام مخافة ثوران الفتنة. انظر: المحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٨، السطر ٢٠؛ **وفوائد الشرائع**، ورقة ١٣٩أ، السطر ٥؛ انظر أيضاً: مدرسي طباطبائي، **زمين فقه إسلامي**، ج ١، =

ويكاد الرأي المضاد الذي ذهب إليه العلامة لا يجد نصيراً[٢٣٣]. لكن ذلك لا يعني أن المسألة حُسمت وأن العلماء المتأخرين اكتفوا بإعادة أقوال أسلافهم. فقد جرت في هذا الباب تطورات في اتجاهات عدة.

تمثل أحد مظاهر ذلك التجديد في التعبير لماماً عن فكرة جواز إيكال تلك المهمة في غيبة الإمام إلى فقيه جامع للشرائط (أو لشرائط الفتوى). ظهرت هذه الفكرة في أوائل العهد الصفوي[٢٣٤]، لكن من دون أن تتبوأ مكانة بارزة. وقد عادت إلى الظهور، كما سنرى، في صيغة معدلة مع الإمام الخميني (ت ١٤٠٩/ ١٩٨٩)[٢٣٥]*.

في الوقت نفسه تعرضت النظرية الكلاسيكية لنقد هدام من نواح مختلفة. هاجمها الشهيد الثاني (ت ٩٦٥/ ١٥٥٧ت) حول موضوع دقيق. ميز بين الجرح والقتل، ملمعاً إلى أن الجرح قد لا يحتاج إلى إذن الإمام؛ يسلم لا محالة بأن القتل من صلاحيات الإمام وحده، لكن ذلك لا يُعَد حقاً تنازلاً للنظرية الكلاسيكية بما أنه يستبعد القتل من النهي عن المنكر أصلاً، وحجته أن القتل

= ص ١١٢، الهامش ٤٢)؛ يؤيد النجفي النظرية الكلاسيكية في حجاج طويل وساخن مركز على الموضوع نفسه في: **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٨٣، السطر ١٢؛ يؤكد أن [هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلا للأئمة أو لمن يأذن له الإمام] ينهيه بملاحظة عن ندرته أو غيابه كلياً في أيامه، المصدر نفسه، ص ٣٨٥، السطر ٢١.

(٢٣٣) يميل إليه: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٣، السطر ٣)، ويأخذ به الشهيد الأول في: **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد** (قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ج ١، ص ٥٠٩، السطر ٦؛ قابل بذلك رأيه في الدروس المذكور في الملاحظة السابقة).

(٢٣٤) يميل الكركي إلى إجازته لذلك الفقيه قياساً على دوره في إقامة الحدود. انظر: المحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٨، السطر ٢٠؛ **فوائد الشرائع**، ورقة ١٣٩أ، السطر ٥؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج ٣، ص ١٠٥، السطر ١٦، و**جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٨٥، السطر ١٨ (الذي تحدث بنحوٍ شبيهٍ عن نائب الغيبة). حول الفقيه الجامع للشرائط في مجالات أخرى، انظر: N. Calder: «Judicial Authority in Imimi Shi'i Jurisprudence,» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 6 (1979), p. 105, and «Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 44 (1981), p. 479f; W. Madelung, «Shiite Discussion on the Legality of the Kharaj,» paper presented at: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, edited by Rudolph Peters (Leiden: [Brill], 1981), p. 194, note 5; Hossein Modaressi, *Kharaj in Islamic Law* (London: Anchor, 1983), p. 157 f, and Andrew J. Newman, «The Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safawid Iran: Part 2: The Conflict Reassessed,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 55 (1992), pp. 257-259.

(٢٣٥) انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهامش ٢٤٣.

في ذلك السياق إخفاق للناهي: فالموتى لا يستجيبون للأوامر والنواهي(٢٣٦). ونقد مقدس الأردبيلي جذري أكثر: إذ يرفض اعتبار الجرح والقتل من أساليب النهي عن المنكر، وبالتالي لا يمكن الاستدلال بوجوبه على وجوبهما (وهي حجة بعثها إلى الحياة (بعد قرون) تقي القمي)(٢٣٧). في القرن التالي تذمر محسن الفيض (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠) ـ الأخباري* ذو الاتجاه المعتدل ـ أن البحث عنه قليل الجدوى لأن الجامع للشرائط أدرى بما يقتضيه الحال)(٢٣٨). وتبدو عند كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧/ ١٨١٢) تلميذ البهبهاني (ت ١٢٠٦/ ١٧٩١ت) نزعةٌ إلى نقل القضية إلى مجال الحدود(٢٣٩).

---

(٢٣٦) انظر: الشهيد الثاني: **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٦، السطر ١١، و**مسالك الأفهام**، ج ٣، ص ١٠٥، السطر ١٢ (لا يطابق الحقيقة تماماً عرض موقف الشهيد الثاني الذي قدمه: Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, p. 145.

انظر أيضاً: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٣، السطر ٣. ينتقد النجفي التمييز بين الجرح والقتل بناء على أن الأول يؤدي إلى الثاني في: **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٨٥، السطر ١٣. وردت حجة أن الموتى لا يستجيبون للأوامر في مصدر زيدي (علي بن الحسين، **اللمع**، ورقة ٢٢٠ب، السطر ١٤ في الحاشية)، لكن في الأمر بالمعروف من دون النهي عن المنكر. انظر أعلاه الفصل العاشر، الهامش ١١٥.

(٢٣٧) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٤٢، السطر ٢٠، والطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٨، السطر ١٨.

(٢٣٨) الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٧، السطر ٥؛ **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٨، السطر ١٣ (يذكر كذلك أن الأولى الامتناع من تلك الأعمال)، في النخبة بالعكس يشترط إخبار الحاكم والحصول على إذنه (ص ١١٠، السطر ٩). تعود حجة أن الفقيه الجامع للشرائط أدرى بما يقتضيه الحال إلى قول جعفر الصادق الذي يحصر الأمر بالمعروف في القوي المطاع العارف بالمعروف من المنكر (انظر أعلاه الهامش ٣٠). يستخدم الفيض لاحقاً الحجة نفسها من القول نفسه لتفسير قراره إسقاط عرض الغزالي للمنكرات المألوفة في: **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١١٢، السطر ١. وقد يتساءل المرء لماذا يكلف نفسه تقديم تحليل للأمر بالمعروف أصلاً. فعلاً في رسالة كتبها بالفارسية في ١٠٧٢/ ١٦٦١ت إلى رجل متدين في مازندران كان يود حشد طاقات الدولة ضد المتصوفة والنصارى والحصول منها على تفويض أمر الحسبة، ذكر له أنه جاء في الخبر أن الزمان زمان هدنة، ثم يبين لذلك الرجل الدين أن منع منكر يقتضيه فعل منكرات عدة وأن لا أحد يعلم المعروف من المنكر (والرجل الدين نفسه مثال ساطع على ذلك)، وأن الأولى به إصلاح نفسه وأصحابه الأقربين والإغضاء عما وراء ذلك (ص ١٢٨، السطر ٧).

(٢٣٩) كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ٢١ (حيث يعلن أن التدرج لا يصل إلى الجرح والقتل إلا في مقام الحد، وانظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٠، السطر ٣٨. على الرغم من أن كتب الفقه الإمامية تتناول الحدود مباشرةً بعد الأمر بالمعروف، قلما يشير الكتاب المتقدمون إلى الحدود في تحليل الأمر بالمعروف (أبرز الكركي وجه شبه بينهما (انظر أعلاه الهامش ٢٣٤))؛ وقابل بينهما المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٤٣، السطر ١٣.

٣ ـ العقل والسمع

أما في ما يتعلق بمسألة أصل الوجوب هل يُعلم عقلاً كما يُعلم سمعاً، فإن العلماء المتأخرين محافظون إجمالاً. فعلاً لم يلبث الرأي الذي ينفي الوجوب عقلاً والذي أخذ به أكثر العلماء الكلاسيكيين، بعدما تعرض في البداية إلى بعض الضغوط، أن استعاد غلبته[٢٤٠]. في الوقت نفسه كان للموقف العقلاني ممثلون بارزون حتى بداية العهد الصفوي[٢٤١]، لكنه اضمحل في ما بعد[٢٤٢]. لا يناقش الأخباريون القضية إلا شيئاً يسيراً[٢٤٣]. في ما يتعلق بالاستدلال يكتفي المتأخرون غالباً بإعادة أدلة المصادر الكلاسيكية[٢٤٤]، وإن ظهرت هنا وهناك بعض التجديدات[٢٤٥]. هنا انفرد مقدس الأردبيلي بمعالجة

---

(٢٤٠) حصر العلم بوجوب الأمر بالمعروف في الشرع وحده بدرجات متفاوتة من القوة: (فخر المحققين، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ١٥؛ الجرجاني، **جلاء الأذهان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٩٩، السطر ١٦ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤))؛ (المحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٥، السطر ١٧، مع شيء من التحفظ)؛ (الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٤، السطر ١ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)، مع استثناء متداول)؛ (المقدس الأردبيلي: **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٠، السطر ١١، و**زبدة البيان**، تحقيق م. ب. البهبودي (طهران: مكتبة الصدوق، [د. ت.])، ص ٣٢١، السطر ١٨)؛ (بهاء الدين العاملي، **الجامع العباسي**، ص ١٤٦، السطر ١٢؛ جواد الكاظمي، **مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ٧، مع الاستثناء المتداول نفسه)؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٥٨، السطر ٦.

(٢٤١) احتفظ به: الشهيد الأول: (**الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٦؛ **اللمع الدمشقية**، ص ٤٦، السطر ٦؛ **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ٢، غير مستمد من القرافي، وأعاده المقداد السيوري: **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٣٦٤، السطر ٣؛ **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٤، السطر ١٤، وابن طي، **الدر المنضود**، ص ١٠٣، السطر ٣؛ الشهيد الثاني: **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤٠٩، السطر ٧)، وأشار إلى موقفي الشهيدين: Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, p. 144.

(٢٤٢) كاستثناء انظر: كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤١٩، السطر ٣١. حول تبني عالم معاصر للموقف العقلاني في جوهره، انظر: حسين النوري الهمداني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (طهران: مكتبة الصدوق، ١٩٩٠)، ص ٦١، السطر ١٠.

(٢٤٣) في تكييف محسن الفيض لإحياء الغزالي، نقل من دون تعليق بين الأدلة على وجوب الأمر بالمعروف إشارة العقول السليمة. انظر: الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ٩٦، السطر ٨، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨١، السطر ٩. لفت انتباهي إلى غياب نقاش أخباري للقضية شهره غولسُركي.

(٢٤٤) حول الدليلين الأكثر تداولاً انظر أعلاه الهامش ١٢٢.

(٢٤٥) باسم الطوسي يصوغ المقداد رداً غير متداول على الدليل القديم حول وجوب [إزالة =

جذرية للمسألة: إذ أعلن أن النقاش كله غير مُجْدٍ، وترك جانباً أدلة السابقين معتبراً القضيةَ برُمتها مهاترةً نظريةً عقيمةً: بما أننا نعلم حاضراً ما يجبُ علينا من الشرع، ما فائدةُ البحث في ما هل كنا سنعلمه من دونه؟[٢٤٦]*

٤ ـ فكرة التقسيم

لم يعبر العلماء الكلاسيكيون قط عن الخيار الذي واجههم في مسألة تقسيم المعروف والمنكر. كانت الحاجة إلى نظرية متسقة وشاملة تقتضي شيئاً من التساوق: بما أن من المعروف ما هو مندوب، وأن الأمر به مندوب، يبدو مناسباً معالجة المكروه باعتباره منكراً من درجة أقل بنحو مماثل واعتبار النهي عنه مندوباً. لكن هذا المنطق اصطدم بحاجز الاصطلاح: ذلك أن المعروف مفهوم واسع يشمل الواجب والمندوب، أما المنكر فله معنى أضيق لا يدخل في نطاقه إلا المحظور. بعد العصر الكلاسيكي صار هذا المأزق ظاهراً[٢٤٧]. يرتبط بذلك بلا شك تحول مشهود في المواقف، فبينما لم يعط لمعالجتهما طابع التوازي في العصر الكلاسيكي إلا أبو الصلاح وابن حمزة، صار ذلك هو القاعدة العامة[٢٤٨]، وغدا الذين استمروا على نهج علماء الفترة السابقة في عدم التقيد

= المنكر] على الله [لو وجب النهي عن المنكر عقلاً]. انظر: المقداد السيوري: **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٤، السطر ٣، و**التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٢، السطر ١٦. يعلن الكركي أنه ليس من الضروري أن يوجد جواب عام ـ فقد يصح القول بالوجوب عقلاً على أفراد (حالات معينة) من المعروف أو المنكر لكن لا على كل الحالات. انظر: المحقق الكركي، **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٥، السطر ١٥، والمقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٠، السطر ٢٠، يُستبعد أنه قرأ هذا الموقف عند الشهيد الأول: **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٦. يأتي مقدس الأردبيلي كذلك بأدلة حذاء وفي رأيي مستجدة تبين أنه لا يمكن الاعتماد على العقل لتمييز الفريضة كلها. يقدم كاشف الغطاء بعض الأدلة الخاصة المميزة لتفسير وجوب الأمر بالمعروف عقلاً. انظر: كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤١٩، السطر ٣٢.

(٢٤٦) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٠، السطر ٣. ثم يقدم أدلته الخاصة المذكورة في الملاحظة السابقة.

(٢٤٧) المقداد السيوري، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٢، السطر ٢١، والمقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٢٩، السطر ٦.

(٢٤٨) انظر: الشهيد الأول: **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٨؛ **اللمع الدمشقية**، ص ٤٦، السطر ٦؛ **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٥، السطر ٨ (يعتمد فيه على: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة دار احياء الكتب العربية، ١٣٤٤ ـ ١٣٤٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م؟])، ج ٤، ص ٢٥٧، السطر ١٥، وأعاده المقداد في: **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٢٦٧، السطر ٥؛ المقداد السيوري: **التنقيح** =

بالتوازي أقلية(٢٤٩). لكن لا يوجد إجماع مماثل على تعليل تلك القاعدة. رأى البعض إعادة تعريف المنكر بحيث يشمل المحظور والمكروه معاً(٢٥٠)، ووجد عالم محلاً للنهي عن المكروه ضمن الأمر بالمندوب(٢٥١)، واستعار آخرون من

= **الرائع لمختصر الشرائع**، ج ١، ص ٥٩٣، السطر ٥؛ **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٧، السطر ١٥)، وعنه الفيض الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٥، السطر ٦ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ ابن طي، **الدر المنضود**، ص ١٠٣، السطر ٤؛ الشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٠، السطر ٨، و**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٤، السطر ٨؛ الجرجاني، **تفسير**، ج ٢، ص ٩٧، السطر ١١؛ المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٢٩، السطر ٦؛ بهاء الدين العاملي، **الجامع العباسي**، ص ١٤٦، السطر ٨؛ جواد الكاظمي، **مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ٩؛ الفيض الكاشاني، **النخبة**، ١٠٩ س١٨ (قابل بذلك كتابيه المذكورين في الملاحظة اللاحقة)؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **بداية الهداية/ الحر العاملي، لب الوسائل/ عباس القمي**، تحقيق محمد علي الأنصاري، ٢ ج (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٩، السطر١٢؛ كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤١٩، السطر ٣١؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ (حيث أورد وأيد رأي أبي الصلاح)؛ محسن الأمين، **شرح تبصرة المتعلمين**، ص ٩٥، السطر ١٨؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩، السطر ٨، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٣، العدد ١.

(٢٤٩) المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٠، السطر ١٢ (بعكس كتبه المذكورة في الملاحظة السابقة)؛ المحقق الكركي، **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٥، السطر ٢٠ (رافضاً رأي القائلين بالتقسيم لأن المتبادر من المنكر يخالفه)؛ الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٤، السطر ١٥، و**المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٦، السطر ١٢؛ الجزائري، **قلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ٢٣ (لكن انظر قوله الذي يبدو أقرب إلى الرأي المقابل)، المصدر نفسه، ص ٢٠٢، السطر ٢.

(٢٥٠) مثلاً يلاحظ مقدس الأردبيلي أن الأحسن توسيع معنى المنكر بحيث يشمل المكروه (قارن أبو الفتح الجرجاني، **تفسير**، ج ٢، ص ٩٧، السطر ١١)، لكن أكثر العلماء لا يفعلون ذلك لسبب لغوي بين (**مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٢٩، السطر ٦). يذكر جواد الكاظمي توسيع معنى المنكر كخيار جائز (**مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ١١)، ويورد أحمد الجزائري الفكرة (**القلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠٢ س٢). يشير إليها النجفي في مقطع (**جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٥٧، السطر ١١، مع ذكر الاعتراض اللغوي)، يؤكد في آخر أنه يجوز إلا في الاصطلاح تقسيم المنكر على طريقة ابن حمزة (مع ملاحظة الإشكال اللغوي هنا أيضاً). يورد الخوانساري الفكرة كخيار، انظر: الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩، ويقول بعد قليل إنه لا مجال للشك فيها. أما البديل لإعادة التناظر ـ تحوير معنى المعروف بحيث لا يشمل سوى الواجب ـ فلا يجد أنصاراً. انظر: جواد الكاظمي، **مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ١٠، والشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٤، السطر ٣.

(٢٥١) انظر الشهيد الثاني، **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٠، السطر ١٢ (يلاحظ أن هذا هو الأوْلى)؛ انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٣.

أهل السنة فكرة إدراجه في باب التعاون على البر والتقوى (انظر ق ٥ : ٢)[٢٥٢]، لكن الفكرة لم تلق رواجاً، واكتفى آخرون بعدم إثارة المشكلة أصلاً.

النقطة الأخرى الوحيدة الجديرة بالذكر إجازة متأخرين وجوب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه وإن لم يجب الندب على المأمور ولم يُمنع المكروه على المنهي لولا الإجماع على العكس[٢٥٣].

٥ ـ فرض عين أم كفاية؟

تركنا كتاب العصر الكلاسيكي أميل إلى القول بأن النهي عن المنكر فرض كفاية، إلا قلة حذت حذو الطوسي الذي اتخذ، خلافاً لما قد ننتظر، الموقف المعاكس. إجمالاً تواصلتْ نسبةُ التوزيع بين الرأيين وإن بدا كأن رأي الطوسي فقد تدريجياً جاذبيته. قالت الأغلبية بالكفائية سواء بالإطلاق أم مع تقييدات[٢٥٤].

---

(٢٥٢) انظر: الشهيد الأول: **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٥، السطر ١٠، والمقطع مستمد من: القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٧، السطر ١٦، ونقله: المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٢٦٧، السطر ٧.

(٢٥٣) النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٣، السطر ١٦ (يشير إلى الأمر بالمعروف فقط)؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٨. هذا تحد لتراث أبي علي الجبائي (ت ٣٠٣/ ٩١٦). انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٢٧.

(٢٥٤) انظر: الشهيد الأول: **اللمع الدمشقية**، ص ٤٦، السطر ٦؛ **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ٢ (غير مستمد من القرافي، ونقله: المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٢٦٤، السطر ٣)؛ الشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٠، السطر ١٨؛ **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٣، السطر ٧؛ أبو الفتح الجرجاني، **تفسير**، ج ٢، ص ١٠١؛ الفيض الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٣، السطر ٧ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ المقدس الأردبيلي: **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٤، السطر ٤؛ **زبدة البيان**، ص ٣٢١، السطر ١٧؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٥، السطر ٢٠ (انظر أدناه الهامش ٢٥٨)؛ جواد الكاظمي، **مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٢، السطر ١٣ (في ق ٣: ١٠٤؛ لكنه يلاحظ لاحقاً أن النزاع لفظي في الحقيقة، المصدر نفسه، ص ٣٧٣، السطر ١٣)؛ السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨١، السطر ٣٩؛ الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٥، السطر ١٧، و**المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٦، السطر ٢١ (حيث يعيد تأييد الغزالي للقول بأنه فرض كفاية في **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨١، السطر ١٢)؛ كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ١١؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٨، السطر ١١؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٢، السطر ٦ (يأخذ موقفاً صلباً فقط حول الإنكار باليد)؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٣ت، العدد ٢ (لا تؤثر التفريعات والتقييدات في عدد ٣ ـ ٧ على المبدأ)؛ الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٣٨، السطر ٧، السؤال ١، والطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

في المقابل لم يؤيد العينية سوى قلة من العلماء[٢٥٥]، والفقيه الوحيد من بينهم الذي يُعتد به هو الكركي (ت ٩٤٠/ ١٥٣٥)[٢٥٦]. مع ذلك ينبغي ألا نغتر بالمظاهر، فإن غلبة الاتجاه المحافظ تخفي تطوراً ملحوظاً في وضوح وعمق طرح القضية. لأول مرة في هذا النقاش نتبين حقيقة الفرق بين الموقفين.

يمكن أن نبدأ بمثال عملي مستمد من كتاب لبهاء الدين العاملي سيساعدنا في فهمها. هب رجلاً في المدينة تاركاً للصلاة شارباً للخمر، وهب في المديهانة نفس عشرة رجال يعتقد كل منهم أنه يستطيع أن يأمره وينهاه. ولنفترض أن أحدهم انبرى لتلك المهمة. نجاحه متوقع لكنه لا يزال في حكم المستقبل. في هذه الحالة، هل سقط الوجوب على التسعة الآخرين؟ أم يجب أن يؤازروه على ذلك العمل إلى أن يتحقق الغرض[٢٥٧]؟ يرى العاملي من المعقول القول بأنه ما لم يقع في ظنهم أن مشاركتهم ستسرع إنجاز المهمة يسقط عنهم التكليف؛ فتكون الفريضة بالتالي كفائية. لكن إن اعتبرنا أنهم لا يزالون ملزمين بالمشاركة، فالفريضة إذاك عينية[٢٥٨]. بعبارة أخرى، يمكن أن

---

(٢٥٥) يعلم فخر المحققين ما في فكره: يخبرنا أن من بين الرأيين، الأخير هو في رأيه الأقوى. انظر: فخر المحققين، **إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد**، ج ١، ص ٣٩٨، السطر ٢٠. في قوله لسوء الحظ لبس، لأن الأخير هو القول بالعينية إذا كان لا يزال يفكر في قول العلامة الذي هو بصدد شرحه ص ٣٩٧، السطر ١٦، لكنه القول بالكفائية إن كان يشير إلى قوله هو قبل ذلك مباشرة (المصدر نفسه، ص ٣٩٨، السطر ١٧). والاحتمال الأول أرجح، ما يجعله من القائلين بالعينية كابن طي، **الدر المنضود**، ص ١٠٣، السطر ٣. يساند أبو المحاسن الجرجاني بقوة القول بأنه فرض على الأعيان (**جلاء الأذهان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٩٩، السطر ١٥ (في تفسير ق ٣: ١٠٤))، وانضم إليه كذلك أحمد الجزائري في: **قلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠١. يفصل هذين الكتابين شيئاً ما تركيزهما على القرآن عن فكر جمهور الفقهاء. بالمناسبة يبدو موقف المقداد مبهما: فهو يمر دون إبداء رأيه (كما في الإرشاد والتنقيح والنافع)، أو يلوح كأن كليهما مقبول عنده (**الكنز**، ج ١، ص ٤٠٦، السطر ٨ (في تفسير ق ٣: ١١٠)، ص ٤٠٦، السطر ١٩ (في ق ٣: ١٠٤))؛ الاستثناء الوحيد هو النضد حيث ينقل من قواعد الشهيد الأول (انظر أعلاه الهامش ٢٥٤).

(٢٥٦) المحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٥، السطر ١٠. نفس الرأي ضمني في شرحه للمحقق الحلي: **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤١، السطر ٩. بدأ المحقق بتأكيد أن النهي عن المنكر فرض كفاية يسقط بقيام من فيه كفاية؛ يعلق الكركي: «والأصح: والإقلاع» (أي لا بد كذلك أن يكف فاعل المنكر عنه)، ويوضح في الفقرة اللاحقة أن ذلك يجعله فرضاً على الأعيان (**فوائد الشرائع**، ورقة ١٣٨أ، السطر ١٢). يرى عالم معاصر أن الفرض على الأعيان في حالات وعلى الكفاية في أخرى. انظر: النوري الهمداني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٢.

(٢٥٧) بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٤، السطر ١٩.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥، السطر ١٧، وبهاء الدين العاملي، **الجامع العباسي**، ص ١٤٦، السطر ١٣ حيث يرجح الرأي الأخير.

نعتبر في العملية ثلاث مراحل. في **الأولى** هناك منكر لم يتقدم بعد أحد لتغييره: كل مكلف مستوف للشرائط ملزم إذاك، وإن لم يقم بالواجب أحد فالجميع آثمون. في هذه المرحلة ليست لتسمية الواجب فرض كفاية أو فرض عين أي أهمية عملية. نصل الآن إلى المرحلة **الثانية** حيث أخذ أحد على عاتقه تغيير المنكر: يمكن أن يُتوقع له النجاح، ولا يُتوقع فرضاً أن تساعد مشاركة الآخرين على الإسراع بتحقيق الغرض. هنا يرى القائل بالعينية أن البقية لا يزالون ملزمين بينما ينفي القائل بالكفائية استمرار الوجوب. في المرحلة **الثالثة** أُزيل المنكر (أو ربما اتضح أنه لا يُزال بالوسائل الموفية بالشرائط): هنا بوضوح ليس أحد ملزماً، ومن جديد ليست لتصنيف الفريضة أي أهمية. لا فرق إذن بين الرأيين إلا في الفترة الممتدة بين مبادرة أول منكِر وتحقق الغرض.

لم يكن العاملي مبتكراً، كان بالأحرى مروجاً بارعاً. فعناصر هذا التحليل أقدم[٢٥٩]، تعود في الحقيقة إلى ابن البراج وكتاب العصر الكلاسيكي[٢٦٠]؛ لكن التحليل قُدم لأول مرة بوضوح في كتابين للشهيد الثاني[٢٦١]؛ في ما بعد شاع عند جمهور الكتاب[٢٦٢]. طوره مقدس الأردبيلي بتأكيده أن اللبس ليس في حكم النهي عن المنكر بقدر ما هو في مفهوم فرض الكفاية بوجه عام[٢٦٣].

---

(٢٥٩) انظر: الشهيد الأول، **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، ج ١، ص ٥٠٧، السطر ٦، وعنه المقداد، **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٦، السطر ٩، انظر: المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨٥، السطر ٩، والمحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٥، السطر ١٠، **وفوائد الشرائع**، ورقة ١٣٨أ، السطر ١٢.

(٢٦٠) انظر أعلاه الهامش ١٦٢ حول التسوية غير السوية حقاً التي اقترحها ابن البراج.

(٢٦١) انظر الشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠١، السطر ٦، و**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٣، السطر ٩.

(٢٦٢) الفيض الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٣، السطر ١٧ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣١ ـ ٥٣٢؛ الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٦، السطر ٤؛ **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٧، السطر ٥، و**النخبة**، ص ١١٠، السطر ٢؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٨، السطر ١٤؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٢. ملاحظة جواد الكاظمي أن النزاع مجرد خلاف لفظي (**مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٣، السطر ١٣) تخالف الواقع، فإن له ثمرة [نتائج عملية] كما يلاحظ مقدس الأردبيلي.

(٢٦٣) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٤، والنجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٢، السطر ٢٢. التطور الآخر الوحيد في الاستدلال هو ظهور فكرة أن السيرة المستمرة [الممارسة الإمامية المتواصلة] تبين أنه فرض كفاية. انظر: الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٤، السطر ١٧.

٦ ـ شروط الوجوب

يتبع العلماء المتأخرون بالأساس قائمة الشروط التي صاغها العلماء الكلاسيكيون. يقبل عادة كتاب شروح مؤلفات سابقة القوائم المقدمة فيها من دون نقد[٢٦٤]. أما كتاب المؤلفات المستقلة فيقدمون غالباً قوائم توافق صيغة الشروط الأربعة التي استخدمها المحقق والعلامة[٢٦٥]، مع تحوير ترتيبها أحياناً[٢٦٦]. نجد كذلك صيغة الشروط الثلاثة، لكنها أندر[٢٦٧]. ويقدم قلة من العلماء إضافات محدودة للصيغة الرباعية: يضيف الشهيد الأول (ت ٧٨٦/ ١٣٨٤) شرطين[٢٦٨]، والخوئي شرطاً[٢٦٩]. ينفرد كاشف الغطاء بمباينة التقليد

(٢٦٤) في الحالة الوحيدة التي يُجري فيها كاتب تغييراً جوهرياً على النص الذي يتبعه، هذا النص مالكي عرض القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٥، السطر ١٨ نسقاً من ٣ شروط من نوع مالكي معروف (انظر أدناه الفصل الرابع، الهامش ١٢١). هنا يقدم الشهيد الأول شروط القرافي الثلاثة مع تغيير الترتيب بنحو اعتباطي واضعاً في مقدمتها غياب المفسدة (**القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ٧)؛ ثم يضيف كشرط آخر انتفاء الضرر على الناهي (انظر مناقشة القرافي اللاحقة للمفسدة، **الفروق**، ص ٢٥٧، السطر ١٧)، بينما يلاحظ أنه يمكن أن يدخل تحت الشرط الأول. كما في المواضع الأخرى يتبع المقداد الشهيد الأول (**نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٢٦٤، السطر ٧).

(٢٦٥) بهاء الدين العاملي، **الجامع العباسي**، ص ١٤٦، السطر ١٤ (يدع جانباً شرطه الأول، انظر بشأنه أدناه الهامش ٢٦٨)؛ السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢، السطر ١؛ الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٤، السطر ١٧؛ **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٦، السطر ١٤، **والنخبة**، ص ١١٠، السطر ١؛ الجزائري، **القلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٣؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٩، السطر ٤، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٠ و٤٧٢.

(٢٦٦) انظر: الشهيد الأول، **اللمع الدمشقية**، ص ٤٦، السطر ٧؛ ابن طي، **الدر المنضود**، ص ١٠٣، السطر ٦؛ المقداد، **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٥، السطر ١، وبهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٦، السطر ٨.

(٢٦٧) الفيض الكاشاني، **المنهج**، ص ٢٩٤، السطر ٢ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)، والحر العاملي، **بداية الهداية/ الحر العاملي، لب الوسائل/ عباس القمي**، ج ٢، ص ٥٩، السطر ٣.

(٢٦٨) يبدأ بتقرير أن التكليف شرط، وبديهي أنه كذلك فعلاً. انظر: النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢، ص ٣٧٤، السطر ٨؛ تبعه في ذلك بهاء الدين، **الجامع العباسي**، ص ١٤٦، السطر ١٥؛ وينهي باشتراط عدم ظن قيام الغير مقامه [: المكلف]. انظر: الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٢، وفق الرأي الأقوى. صياغة شرط الاستمرار شبيهة بالتي قدمها العلامة في الفصل الحادي عشر (انظر أعلاه الهامش ١٨٢). يقدم الشهيد الشروط الستة كشروط للوجوب، لكنه في ختام الفقرة يلاحظ أن بعضاً منها شروط جواز. ولا نجد شيئاً من هذا في التحليل الذي عرضه في اللمع (انظر أعلاه الهامش ٢٦٦).

(٢٦٩) شرط الخوئي الرابع هو أن يكون الشرع منجزاً [: ملزماً فعلاً] على صاحب المعصية =

الكلاسيكي كلية، إذ يقدم مجموعةً غير متسقة من ١٤ شرطاً[٢٧٠]. في الوقت نفسه لا نجد إلا تغييرات طفيفة في لفظ الشروط. يمكن أن نلاحظ هنا مظهر تجديد يعود إلى بداية العهد الصفوي يتمثل في إدراج العِرْض ضمن شرط غياب الضرر إلى جانب النفس والمال[٢٧١]*.

من وجهة منهج معالجة القضية، يتمثل أهم تطور في تناول مسألتين فرعيتين تثيرهما الشروط كلها أو جلها: **الأولى** درجة العلم المطلوبة لكل شرط، و**الثانية** جواز النهي إن لم يجب لفقد أحد الشروط.

بالنسبة إلى **الأولى**، يكفي أن نبين بإيجاز وعلى وجه الإجمال الرأي الأرجح لدى العلماء. في ما يتعلق بشرط العلم، يكاد أحد لا يثير المسألة[٢٧٢]. أما في ما يتعلق بشرط التأثير، فينزع الرأي السائد إلى تسهيل تحقيقه: فكما توحي عبارة تجويز التأثير التي يستعملها جمهور العلماء الكلاسيكيين يُعتبر مجرد احتمال النجاح عموماً ـ لكن لا عند الجميع ـ أساساً كافياً للوجوب[٢٧٣]. لكن في ما يتعلق بالشرطين

= جزاء معصيته، أي ينبغي ألا تكون له معذرة على فعله أو تركه (**منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٩، السطر ٧؛ انظر الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٥، العدد ٢٢ت). يسقط هذا الشرط الوجوب عند اختلاف الفقهاء.

(٢٧٠) كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ١١. هنا الشروط (٢) و(٣) و(٥) (ربما مع (٤) و(٩) و(١٠) و(١٣)) و(٧) قريبة من الأربعة المتداولة، بينما (١) و(٦) هما الشرطان اللذان أضافهما في الدروس (انظر أعلاه الهامش ٢٦٨). بين البقية يبدو (٨) زائداً بما أنه ينص على أن الفريضة كفائية؛ ينص (١١) على أنه يجب أن يفهم المأمور أو المنهي معنى الأمر أو النهي الموجه إليه؛ يتعلق (١٢) بالفروض الموقتة كالصلاة؛ ينص (١٤) على أنه يجب أن يكون المأمور ممن يجوز النظر إليه ولمسه، وإن كان يمكن اعتباره جزءاً من شرط المفسدة الكلاسيكي. هذا وكاشف الغطاء أحد العلماء القلائل الذين ربطوا بين الأمر بالمعروف والتقية، الشرط (٤)؛ انظر أعلاه الهامشان ٣٤ و٢١١، وملاحظات مادلنغ المصيبة، في: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a-995b.

(٢٧١) انظر: الشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٥، السطر ٥؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٦، السطر ١٤؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧١، السطر ١٢؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤٠٤، السطر ١٦؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٢، العدد ١، والخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٠، السطر ٦.

(٢٧٢) لكن انظر: **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٥، السطر ١.

(٢٧٣) انظر بالأخص: الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ٣ (حيث سمى الشرط إمكان التأثير)، والشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٢، =

الآخرين، هناك نزعة إلى التياسر في الحكم بانتفائهما. في شرط الاستمرار تواصلت النزعة المتضمنة في صيغته الكلاسيكية: إن لاح من فاعل المنكر أمارة على الامتناع سقط الإنكار(٢٧٤). كذلك في شرط انتفاء الضرر، الرأي السائد هو أن مجرد الظن بحصول ضرر عند الإنكار كاف لإسقاط الوجوب(٢٧٥).

بالنسبة إلى المسألة **الثانية**، تنقسم الشروط إلى نوعين. هناك من جهة شرط التأثير: كما يسهل تحقيقه، يترك فقده حرية النهي لمن شاء(٢٧٦). وهناك من جهة أخرى الشروط التي يمنع انتفاؤها النهي: ذلك هو الشأن في شرط

= السطر ١٠، و**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦؛ المقدس الأردبيلي: **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٦، السطر ١٨، و**زبدة البيان**، ص ٣٥٣، السطر ٢١؛ السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢، السطر ٢ (يبدي ميله إلى مزيد من الحصر)؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٧، السطر ١١، العدد ٤٩٠ (حيث يتبنى رأياً شبيهاً)؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٨، السطر ٧ (حيث يبدي انزعاجاً من صياغة المحقق التي تحصر هذا الشرط أكثر، انظر بشأنها أعلاه الهامش ١٨١)؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٧، السطر ٩ والعدد ١.

(٢٧٤) بشأن النقاشات حول هذه المسألة، انظر مثلاً الشهيد الثاني، **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٢، السطر ٢٢ (حيث يعبر عن شيء من الشك)؛ المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**، ج ٧، ص ٥٣٧، السطر ١٧؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٠، السطر ١٤؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٠، العدد ٢؛ الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٨، السطر ٢. سُئل الميرزا القمي هل يجوز اعتبار سلوك المسلمين مباحاً حتى إن لم يمكن القطع بذلك (**جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٧، السطر ٧، العدد ٤٩٠) وأجاب أنه يجب النهي في تلك الحالات لكن من دون النهي عن ذلك السلوك بصفة قطعية.

(٢٧٥) انظر: الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ١٢، والشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٢، السطر ١٦، و**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٦، السطر ٢؛ الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٧، السطر ١١، العدد ٤٩٠؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٣، السطر ٤؛ الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥١، السطر ١ (حول التقييد الذي يلي هنا، انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهامش ٢٠٩).

(٢٧٦) انظر: الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ١٣؛ الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٥؛ يذكر أيضاً أنه مندوب؛ هذا مستمد من القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٦، السطر ١، وأعاده المقداد في: **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص ٢٦٤، السطر ١٥؛ الشهيد الثاني: **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠٢، السطر ١٨، و**الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٤١٦، السطر ٣؛ كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ١٣ (يعتبر الأمر بالمعروف في تلك الحالة سنة؛ راجع ص ٤٢٠، السطر ١٠).

العلم (كما يناقَش في هذا السياق)(٢٧٧)، وشرط الاستمرار(٢٧٨)، وكذلك ـ مع التقييد أحياناً ـ شرط الضرر(٢٧٩): ويأتي التقييد عادة في صيغة إباحة النهي في حالة ضرر لا يُعتد به، خاصة في المال(٢٨٠)*.

لكن أحياناً تبدأ التقييدات في النيل من الشرط نفسه. قبل الأزمنة الحديثة قلما نجد ذلك. وهو أمر غريب بما أن التقليد الحركي الطويل أدان من لا يحبون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا إذا أمنوا الضرر(٢٨١). لكن العلماء تجاهلوا ذلك طويلاً على الرغم من تناقضه الصارخ مع شرط غياب الضرر(٢٨٢). بدلاً من ذلك نجد رفضاً مستمراً لتعريض النفس أو المال

---

(٢٧٧) انظر الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٢ (مستمد من القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٥، السطر ٢٢، وأعاده المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص ٢٦٤، السطر ١٢، والمقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٩، السطر ٨). يرى كاشف الغطاء أن الاحتمال [دون اليقين] يجعله إذاك سُنّة (لا فرضاً). انظر: كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ١٣.

(٢٧٨) انظر الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ١٤؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفوام**، ج ٣،ص ١٠٣، السطر ١١؛ والمقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٩، السطر ٨، والنجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٠، السطر ٣.

(٢٧٩) الشهيد الأول: **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ١٣، **والقواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٨ (غير مستمد من القرافي، أعاده المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص ٢٦٥، السطر ١)؛ الشهيد الثاني: **مسالك الأفوام**، ج ٣، ص ١٠٢، السطر ١٩، والشهيد الثاني، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، ج ٢، ص ٤١٥ ـ ٤١٦؛ المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٩، السطر ٨، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٢ عدد ٤. سنذكر التقييدات التي وضعها بعض هؤلاء العلماء في الملاحظات اللاحقة. للميرزا القمي رأي غير متداول، إذ يبني الوجوب على مبدأ اختيار أقل القبيحين، انظر: الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤٢٠، السطر ٢٢.

(٢٨٠) ذلك رأي الشهيد الأول، **قواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠٢، السطر ٨ (غير مستمد من القرافي، أعاده المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص ٢٦٥، السطر ١)؛ والمقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٩، السطر ١٠، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٢، العدد ٤ت. راجع رأي سلار بين الفقهاء الكلاسيكيين (انظر أعلاه الهامش ٢٠٨، وكذلك الهامش ٢١١)).

(٢٨١) انظر أعلاه الهوامش ٢٣ ـ ٢٥.

(٢٨٢) حاول تيليينه: السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢، السطر ٧؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج ٦، ص ٤٠٢، السطر ٥، والنجفي، **جواهر الكلام**، ص ٢١، ص ٣٧٢، السطر ١٢. لكن التأويلات الأربعة التي عرضها الحر العاملي تتضمن وجوب تحمل الضرر اليسير واستحباب تحمل الضرر العظيم؛ يبدي النجفي شكه في كل ذلك ويرفض الثاني كلياً.

للضرر[٢٨٣]. أحياناً يضفي عليه صبغة حية جدال أهل السنة ونقد تساهلهم مع نزعة البطولة. مثلاً في اقتباس كتاب للفقيه المالكي القرافي (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥) يفنّد الشهيد الأول أدلته على جوازه واحداً تلو الآخر[٢٨٤]. كذلك في كتاب محسن الفيض المقتبس من **إحياء علوم الدين** للغزالي، أوقفه في مسألة التخشين في القول للسلاطين[٢٨٥]، إذ لم يُجزه وانتقد أخباره المتناقلة عن أناس من أهل الضلال (السنة) جازفوا بحياتهم متعرضين للجبابرة تحدوهم رغبة خفية في الشهرة ومدح الناس[٢٨٦]. لكن علماء العصر الحديث تحركوا بقوة في الاتجاه المعاكس[٢٨٧].

إلا أن هذا التوجه الراديكالي كان سياسياً أكثر منه فكرياً، ومن هذا المنظور لا يهمنا في هذا الفصل. كذلك لم يقترن بمجهود نظري لإعادة بنيان الشروط بأكمله. أبدى القدماء شكوكاً حول شرط العلم[٢٨٨]، استمرت

---

(٢٨٣) انظر المراجع التي قدمناها أعلاه في الهامش ٢٧٩.

(٢٨٤) كان القرافي قد ذكر إجازة بعض العلماء تعريض الإنسان نفسه وماله من دون غيره للضرر وأورد حججهم ومنها الحديث عن كلمة الحق أمام أمير جائر في: **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٧، السطر ١٧؛ حول هذا الحديث انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨)؛ في آخر العرض يبدو كأن القرافي يتحدث باسمه هو (ص ٢٥٨، السطر ٨). حول ردود الشهيد على حجج السنة (العامة)، انظر: الشهيد الأول، **قواعد والفوائد**، ص ٢٠٥، السطر ١٥، وقد أعادها المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية**، ص ٢٦٧، السطر ١١. حول العلاقة بين الكتابين انظر أعلاه خصوصاً الهوامش ٢٢١، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٦٤ و٢٧٦ت.

(٢٨٥) الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١١٢، السطر ١٩، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣١٤، السطر ٨.

(٢٨٦) المصدران نفسهما على التوالي. يورد قصة عن رجل أنكر على الخليفة المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥) بعدما أخذ منه الأمان؛ وتبين أنه كان الخضر. قارن كذلك ملاحظة الفيض أن الجزاء المحتمل في الآخرة لمن يعرض نفسه للقتل بالتعرض للسلاطين النار لمخالفته تحريم إلقاء اليد إلى التهلكة (ق ٢: ١٩٥).

(٢٨٧) انظر أدناه الفصل الثامن عشر المقطع ٣، الهوامش ٢٠٠ ـ ٢٤١.

(٢٨٨) افترض أني أعلم (لنقل من شاهدين عدلين) أن أحداً يفعل منكراً لكن من أن أعلم ما هو وجه المنكر في فعله؛ ألا يمكن اعتبار أن واجبي أن أنهاه في هذه الحالة أيضاً، لكن يجب علي كذلك أن أعلم ما هو المنكر. ظهرت هذه الحجة أولاً عند الكركي، انظر: المحقق الكركي: **جامع المقاصد**، ج ٣، ص ٤٨٦، السطر ٦، **وفوائد الشرائع**، ورقة ١٣٨أ، السطر ١٧، وعنه النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ أخذها الشهيد الثاني، **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ١٠١، السطر ١٨ ومقدس الأردبيلي **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٥، السطر ١٦ الذي عرض رداً ممكناً. فندها النجفي. انظر كذلك أدناه الفصل الثامن عشر، الهامش ٢٦٥.

عند المحدثين[٢٨٩]. لكن لم يُبْد العلماء استعداداً لمواصلة هذا النهج (باتجاه مراجعة شاملة). التحليل النظري الوحيد للاتجاه الراديكالي قدمه تقي القمي الذي رفض شرطي العلم وغياب الضرر[٢٩٠]، وأبدى شكوكاً حول شرط التأثير[٢٩١].

ليس هناك كثير مما يسترعي الاهتمام يمكن أن نضيفه حول صياغة المذهب الإمامي في الأمر والنهي خلال هذه الحقبة. استمر نهج العلماء الكلاسيكيين في تعريف المصطلحات الرئيسة[٢٩٢]. هنا يلاحظ مقداد السيوري بصواب مخالفة أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) لجمهور المعتزلة حول تعريف أحد المصطلحات[٢٩٣]. في الوقت نفسه يظهر في هذه الفترة الموضوعان اللذان ذكرنا غيابهما اللافت والتام تقريباً من النقاشات

---

(٢٨٩) الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤٠٣، السطر ١؛ الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٦ السطر ٤ (حيث يأخذ الاستدراك «ولو إجمالاً» بالاعتبار حجة الكركي)؛ الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٧، السطر ٤ (يرفض الشرط كلياً؛ وانظر ص ١٤٦، السطر ٢٠ حول واجب البحث [:عما هو منكر في فعل من أعلم أنه يفعل منكراً]؛ وراجع الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧١، العدد ١٢. لا أجد في هذه المناقشات ما يوحي بخلفية سياسية لها.

(٢٩٠) انظر الملاحظة السابقة، وأدناه الفصل الثامن عشر، الهامش ٢١٠.

(٢٩١) انظر: الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٨، السطر ١٣.

(٢٩٢) المقداد السيوري: **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨١ ـ ٣٨٣، السطر ٤؛ **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٤، السطر ١٢، و**النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ص ١٢٨، السطر ١؛ أبو العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلي، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، تحقيق مجتبى العراقي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ج ٢، ص ٣٢١، السطر ١٢؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأقوام**، ج ٣، ص ٩٩، السطر ٧؛ أبو الفتح الجرجاني، **التفسير**، ج ٢، ص ٩٧، السطر ٤؛ الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٣، السطر ٢ (في ق ٣: ١٠٤)؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ١٠٤ س٣؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٥٦، السطر ١٠، والخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٣٩٨، السطر ١٠.

(٢٩٣) مصطلح الاستعلاء الذي يلح عليه مقابل العلو في تعريف الأمر، انظر: المقداد السيوري: **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص ٣٨١، السطر ١٨؛ **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٤، السطر ١٢، و**النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، ص ١٢٨، السطر ١. يوجد هذا في كل كتب العلامة التي يقدم فيها تعريف المصطلح (حول تلك المراجع انظر الهامش ٢١٤). تظهر فعلاً كلمة الاستعلاء في تعريف أبي الحسين البصري للأمر. انظر: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله (دمشق؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥)، ص ٤٩، وانظر أيضاً: يحيى بن حمزة، **الشامل في حقائق الأدلة** (مخطوط ليدن، الشرق ٢٥٨٧، ورقة ١٨١، السطر ٩).

الكلاسيكية[٢٩٤]: إنكار الفاسق[٢٩٥]، والإنكار في المختلف فيه[٢٩٦]. تعكس هذه التطورات بوضوح تأثيراً سنياً[٢٩٧]، وكذلك استخدام مصطلح الحسبة أو الاحتساب المستمد من الغزالي كمرادف للنهي عن المنكر[٢٩٨].

وقعت تطورات تثير مزيداً من الاهتمام في التعامل مع الأخبار الإمامية. استشهد العلماء الكلاسيكيون في عروضهم لموضوع النهي عن المنكر بأخبار،

---

(٢٩٤) انظر أعلاه الهوامش ٢١٤ ـ ٢١٦.

(٢٩٥) المقداد السيوري، **الكنز**، ج ١، ص ٤٠٨، السطر ٥، وعنه الفيض الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٢٩٥، السطر ١٥ (في ق ٣: ١٠٤)؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٧، السطر ١٥ (مع رأيه الخاص في ص ١٠٨، السطر ٥)؛ جواد الكاظمي، **مسالك الأقوام**، ج ٢، ص ٣٧٥، السطر ٣؛ الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٥، السطر ٥؛ الجزائري، **القلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠٣، السطر ٧؛ النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع** ج ٥، ص ٤٠٦، السطر ٩ (من الجواهر)، ٤٠٧ س٥ (يقدم رأيه)؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٥، العدد ٢٠؛ الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٢ ـ ١٥٤. لا يرفض الرأي إلا أحمد الجزائري («لا يخفى ما فيه»).

(٢٩٦) تظهر الفكرة المتداولة عند السنة عن تقييد الإنكار في المختلف فيه بين المذاهب في اقتباس الشهيد الأول **لفروق** القرافي. انظر: الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ١١، حيث يعكس ما كتب القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٧ س٧، وأعاده المقداد، **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، ص ٢٦٤، السطر ١٠). يوسع الميرزا القمي تطبيق المبدأ مقدماً أمثلة مألوفة: مثلاً عصير العنب الذي غُلي إلى ما دون فقدان ثلثيه واستخدام النساء الدفوف في الأعراس (**جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٩، السطر ٦). لكن هذا المبدأ لم يصر أبداً جزءاً مجمعاً عليه من مناقشة الأمر بالمعروف وإن أيده لاحقاً الخميني (**تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٦، العدد ٢ و٤٧٦، العدد ٢٤). انظر أعلاه الهامش ٢٦٩.

(٢٩٧) كذلك لاحظت ظهور مسألة إنكار الفاسق في نص إمامي كلاسيكي وأحد مستمد من الزمخشري (انظر أعلاه الهامش ٢١٦). وقد كُيفت بالمحيط الإمامي بإدخال الإمام المعصوم في الاستدلال (مثلاً بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٨، السطر ١٢، تبعه الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٥، السطر ١١).

(٢٩٨) انظر الشهيد الأول، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج ٢، ص ٤٧، السطر ١ (على افتراض أن العنوان «كتاب الحسبة» من وضعه هو)؛ الفيض الكاشاني، **المنهج**، ج ٢، ص ٣٠٥. (في ق ٣: ١١٤؛ هناك ما يوازيه عند الفيض الكاشاني، **الصافي**، ج ١، ص ٣٤٤، السطر ٤)؛ بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٤، السطر ١٥، ص ١٠٦، السطر ١٦، ص ١٠٨، السطر ١٤ (وعنه بلا شك نقل الفيض، **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٥، السطر ١٢)؛ الفيض الكاشاني: **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١١٠ ـ ١١٢؛ **النخبة**، ص ١٠٨، السطر ٧، **والوافي**، ج ٩، ص ٦، السطر ٢، حيث يظهر **كتاب الحسبة** كعنوان كتاب يضم المواد التي يغطيها عادة «كتاب الجهاد»؛ محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تحقيق محمد كلانتر؛ تقديم محمد رضا المظفر (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٤٠، السطر ١٨ (وقرابة ١٤ مرة في الصفحات =

أحياناً بأعداد كبيرة[٢٩٩]. لكنهم لم يؤسسوا عليها استدلالاتهم، وربما لهذا السبب لم يهتموا بمسألة صحة إسنادها. وظل الأمر كذلك حتى بداية العصر الصفوي. تتمثل أول إشارة على تغير الموقف في إكثار مقدس الأردبيلي من استعمال الأخبار في مناقشته لمسائل معينة من نظرية النهي عن المنكر[٣٠٠]. يستخدم بالخصوص القول المأثور عن جعفر الصادق عن القوي المطاع، متخذاً منه دليلاً على ثلاثةٍ من الشروط الأربعة[٣٠١]. تبعه في ذلك إلى حد ما بهاء الدين العاملي[٣٠٢]، ثم محسن الفيض[٣٠٣]. بين المجلسي في شرحه للأحاديث التي جمعها الكليني والطوسي نوع الإسناد الخاص بكل حديث[٣٠٤]. بعده استخدم أحمد الجزائري تلك المعلومات لترك خبر القوي (لضعف سنده)[٣٠٥]. تركت هذه التوجهات بصمتها على أعمال العلماء

= العشر اللاحقة؛ لكنها اختفت من ترجمة ابنه إلى الفارسية، انظر: أحمد النراقي، **معراج السعادة** (بالفارسية (قم: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ. ش.)، ص ٥١٥ ـ ٥٢١. كما هو واضح من هذه المصادر دخلت مصطلحات الغزالي إلى التقليد الإمامي قبل اقتباس محسن الفيض للإحياء. أشار إلى جدة هذا الاستعمال مرتضى مطهري (ت ١٣٩٩/ ١٩٧٩) في: **أمر به معروف ونهي أز منكر، غفتار ـ ي ماه** (طهران: [د. ن.]، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٠ هـ ش.)، ج ١، ص ٧٩، السطر ١١). استشهد مطهري كذلك بكاتب معجم إمامي عرف البحسبة بأنها الأمر بالمعروف. انظر: فخر الدين بن محمد علي بن أحمد الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق أحمد الحسيني (النجف؛ طهران: المكتبة المرتضوية، ١٣٨١ ـ ١٣٩٥هـ/ ١٩٦١ ـ ١٩٧٥م)، ج ٢، ص ٤١أ، السطر ١٧). حول اصطلاحات الغزالي انظر أدناه الفصل السادس عشر المقطع ٢ القسم ٢ (من عرض تحليل الغزالي).

(٢٩٩) انظر أعلاه الهامش ٨٩.

(٣٠٠) مقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج ٧، ص ٥٣٩، ٥٤١ و٥٤٤، و Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. p. 53.

(٣٠١) مقدس الأردبيلي، المصدر نفسه، ج، ٧، ص ٥٣٩ س٥. حول هذا الخبر انظر أعلاه المقطع ٢ الهامش ٣١.

(٣٠٢) بهاء الدين، **كتاب الأربعين**، ص ١٠٦، السطر ١٥.

(٣٠٣) الفيض الكاشاني: **مفاتيح الشرائع**، ج ٢، ص ٥٦، السطر ١٤؛ **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١٠٧، السطر ١٨؛ وانظر أصداء الحديث نفسه في ص ١٠٦ و١١٢. من هنا ربما أخذ الحر العاملي، **بداية الهداية/ الحر العاملي، لب الوسائل/ عباس القمي**، ج ٢، ص ٥٩، السطر ٣) نسقه الثلاثي، لكن قد يعكس أيضاً نمطاً تقليدياً (انظر أعلاه الهوامش ١٨٣ ـ ١٨٥ و٢٦٧).

(٣٠٤) الكليني، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، ج ١٨، ص ٣٩٩ ـ ٤١٣؛ المجلسي، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، ج ٩، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٦. إذ يعرض هذه الأخبار، يعلن أن الخبر عن القوي المطاع ضعيف، والحديث الطويل ذو النبرة التحريضية مرسل. عموماً تناوله صارم، ومن بين ٢١ خبراً قدمها الطوسي ٥ فقط لها في تقييمه درجة مرضية.

(٣٠٥) الجزائري، **القلائد الدرر**، ج ٢، ص ٢٠١، السطر ١٤.

اللاحقين. مثلاً يعتني النجفي بتأويل الأحاديث الغريبة(٣٠٦). ويعي الخوانساري (ت ١٤٠٥/ ١٩٨٥) مشاكل ضعف الأسانيد وإن كان لا يحب استخدامها(٣٠٧). بالعكس يستخدم تقي القمي في تحليله المتميز بجرأة فريدة اعتبارات ضعف الإسناد لترك معظم الأخبار الواردة في باب الأمر والنهي(٣٠٨). أرجئ إلى باب آتٍ تعامل بعض العلماء في العصر الحديث مع تلك الأخبار بنحو يحمل أثر العوامل السياسية(٣٠٩).

خلفية معظم هذه التطورات هي الجدل الأخباري وامتداداته(٣١٠). والغريب غياب أي آراء مميزة للعلماء ذوي الميول الأخبارية حول القضايا المطروحة من حيث مضمون الحكم لا مصدره*.

إجمالاً ما نرى في هذه الحقبة من التفكير الإمامي حول مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مزيد من الاشتعاب داخل إطار كلاسيكي مألوف وإن فقد شيئاً من متانته(٣١١)، وهذا من دون الاستفادة من أي اتصال بالمعتزلة كما في العصر السابق. لاقينا أمثلة عدة على ذلك: طريقة المتأخرين في التوفيق بين الترتيب التصاعدي والترتيب التنازلي لأساليب النهي،

(٣٠٦) النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ٣٦١، السطر ٨ (يرى أنه يمكن أن يكون المراد من الخبر [«إنما هو على القوي. . .» المفسر للآية ٣: ١٠٤] الإمام العادل)، ص ٣٧٢، السطر ١٢ (عن «إذا أمنوا الضرر» في الخبر التحريضي الطويل). قارن الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤٠٥ و٤١١.

(٣٠٧) الخوانساري، المصدر نفسه، ص ٤٠٢ و٤١١.

(٣٠٨) انظر: الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٤٤، السطر ١٥ (يترك سلسلة الأخبار التي بدأ بإيرادها في ص ١٤١، السطر ١٥)، ورفض أخبار في مواضع لاحقة (ص ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٥١ و١٥٣ ـ ١٥٦). لا يستثني الخبر عن القوي [المطاع العالم بالمعروف من المنكر] (ص ١٤٦ ـ ١٤٧)، ولا الخبر التحريضي الطويل [المنسوب إلى محمد الباقر] (ص ١٥٤، السطر ١٧)، وإن لم يمنعه ذلك من استخدامهما لدى الحاجة تأييداً لرأيه (ص ١٤١، ١٥١ و١٦٠). لم يعلن أياً منهما صحيحاً أو حسناً في أي موضع من استدلاله.

(٣٠٩) انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهامشان ٢٢٧ و٢٤١.

(٣١٠) حول موقع محسن الفيض ـ الأخباري الذي استشهدنا به أكثر من أي أحد في هذا المقطع ـ في هذا النزاع، انظر: Etan Kohlberg, «Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,» paper presented at: *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam* (conference) edited by Nehemia Levtzion and John O. Voll (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), pp. 136-146.

(٣١١) يعكس هذا التطور العام للفقه الإمامي. انظر: Modarressi Tabatabai. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. pp. 50-51 and 56-57.

استبعادهم الإنكار في القلب من مشمولات النهي عن المنكر (باعتباره من توابع الإيمان)، نقدهم لتراتب الأسلوبين الأول والثاني، اهتمامهم بالتساوق في تقسيم المعروف والمنكر من حيث الحكم، توضيحهم لجوهر الفرق بين تصوري النهي عن المنكر كفرض عين أو كفاية، تحليلهم المنهجي للشروط من زاوية درجة العلم وإجازة النهي إن لم يتحقق أحد الشروط. يبدو أحياناً أن علماء هذا الدور مع استفادتهم من إنجازات أسلافهم يفوقونهم بتفننهم في التحليل. إلى جانب هذا التطور هناك نزعة جديدة (لا تنحصر قطعاً في الأخباريين) إلى أخذ الأخبار الإمامية مأخذ الجد، سواء بالاحتجاج بها لحسم القضايا المطروحة أم بالتثبت من سندها.

إلى هنا يكفي مسحناً للإنتاج الأدبي، فماذا عن واقع الشارع؟ على امتداد الفترة التي تهمنا، هناك قليل من التطورات يمكن اعتبارها ردوداً على تحول في الواقع المعيش. ربما يمكن ربط اختفاء الرأي الذي لا يقتضي إذن الإمام لأي عنف جدي ـ والذي أخذ به العلامة وهو من هو ـ بتحول الإمامية إلى دين رسمي للدولة في عهد الصفويين (٩٠٧ ـ ١١٣٥/ ١٥٠١ ـ ١٧٢٢) ومن خلفهم، وبروز فكرة نيابة الفقيه الجامع للشرائط عن الإمام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الغيبة هو بلا شك جزء من تطور نظرة الشيعة الإمامية إلى ولاية الفقيه، لكن هذه الفكرة التي جاء بها الكركي ظلت نسياً منسياً إلى أن أحياها (الإمام) الخميني؛ باستثناء تلك الفكرة لا يوجد في تطور النظرية الإمامية في النهي عن المنكر ما يوحي بازدياد سلطة العلماء[٣١٢]*. إجمالاً يبدو حصادنا هزيلاً إذا اعتبرنا مدى التغيرات التي مرت بها الإمامية في هذه الحقبة، والتي عبرت عنها بنحو أقوى جدالات عقائدية

(٣١٢) مثلاً يعلن الحر العاملي أن الخاصة يقومون به على العامة وكذلك العامة على الخاصة (الحر العاملي، **بداية الهداية/ الحر العاملي، لب الوسائل/عباس القمي**، ج ٢، ص ٥٩، السطر ٦)، بينما يشدد الخوئي على أنه لا ينحصر في أي صنف من الناس بل هو على العلماء والعامة سوياً (**منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٢، السطر ٤). ما يوحي بأن تلك المواقف النظرية قد لا تعكس الحقيقة كاملة فتوى للميرزا القمي (**جامع الشتات**، ج ١، ص ٤٢٢ت، العدد ٤٩٣). يتعلق السؤال بمن له قابلية للقيام بالأمر بالمعروف وعلم بالشرع، لكنه يخاف إن ادعى مرجعية فقهية (مرجعيت ـ ي مردم) تأثير ذلك في طباعه، وفي الوقت نفسه لا يوجد غيره للقيام بالمهمة. والجواب هي أن عليه أن يقدم قضاء حوائج العباد لأهمية ذلك العمل. يفترض السؤال ضمناً أن الأمر بالمعروف وظيفة خاصة برجال الدين (ربما كان يفكر في إقامة الحدود، وإن لم يذكرها صريحاً). نجد هنا كذلك في كتاب الأمر بالمعروف سؤالين عن تعليم الدين لا يتضمنان إشارة إلى فريضة [تعليم الناس أمور الدين] (ص ٤٢٤، العدد ٤٩٨ (كذا)، و٤٢٤ت العدد ٤٩٦).

في مجالات أخرى[٣١٣]. ما وجدنا بالنسبة إلى الأخبار ينسحب كذلك على الفقه الإمامي: لا يشكل النهي عن المنكر نقطة ذات حساسية خاصة في تجاوب الفكر الإمامي مع الواقع السياسي والاجتماعي المتغير.

على هذه الخلفية تظهر العقود القليلة الأخيرة فترة تطور متسارع زاخر بالأحداث. على المستوى الفكري، أهم ظاهرة هي الهجوم الذي شنه تقي القمي على ثوابت عدة من التقليد الإمامي: فهو، كما رأينا، يستبعد الأسلوبين الأول والثالث من مجال النهي عن المنكر باعتبارهما لا يتضمنان نهيا بالمعنى الحقيقي، ويلحق ضرراً فادحاً بالشروط الأربعة (مستبعداً اثنين منهما ومبدياً شكوكاً حول آخر)، ويدمر معظم الأخبار الإمامية ذات الصلة. لكن لا يبدو أن لهذه الثورة الفكرية العارمة صلة بأي برنامج سياسي معروف. والتغير السياسي الذي حدث في العقود الأخيرة يوجد في فكر علماء كانوا من وجهة النظر الفكرية البحتة أقل ثورية منه بكثير، وكما أسلفنا، سنتناول هذا التطور السياسي في باب لاحق[٣١٤].

على وجه العموم، ما تفتقر إليه أدبيات الإمامية في العصر الكلاسيكي وبعده هو التفاصيل والحالات الواقعية. في المجتمع الإمامي كما في غيره، هناك مجال للنهي عن المنكر أوسع مما في نظريات العلماء الجافة. مثلاً تتناول جوابات الميرزا القمي (ت ١٢٣١/ ١٨١٥ت) جملة من المسائل لا تنظر فيها تحاليل العلماء ذات الطابع العام. هل يجب على الزوج أن يأمر زوجته وينهاها[٣١٥]؟ هل يجب على الابن أن يأمر أباه بكل الأساليب، أم يجب التمييز بين الوعظ بالكلام اللين الذي هو واجب والكلام الخشن الذي لا يجوز[٣١٦]؟ ما الذي يُعد منكراً من الغناء؟ وهل من المنكر قراءة شعر الغزل وتلاوة القرآن بتنغيم في الصوت (لارزِش)[٣١٧]؟ هل في جرة الخمر إن

---

(٣١٣) انظر: Madelung, «Shiite Discussion on the Legality of the Kharaj;» Hossein Modaressi, *Kharaj in Islamic Law*, pp. 47-59, and Calder, «Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavari (d. 1090/1679)».

(٣١٤) انظر أدناه الفصل الثامن عشر المقطع ٣.

(٣١٥) الميرزا القمي، **جامع الشتات**، ج ١، ص ٤١٧، العدد ٤٨٩. الجواب هو أنه على الأرجح كذلك؛ هنا تتضمن الفريضة تعليم [الناس أمور] الدين.

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٤، العدد ٤٩٥. ميّز جيداً بين شكلي الإنكار باللسان.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٤١٨، العدد ٤٩١، ليس تجويد القرآن في حد ذاته غناء.

كسرها المنكِر ضمان[٣١٨]؟ كذلك كانت عند الملوك الصفويين، في محاولاتهم إزالة المنكر كما تقتضي مهامهم بكبح رعاياهم المنغمسين في اللذائذ، فكرة محددة عن المنكرات التي يريدون إزالتها: الحانات والمواخير والمحال التي يؤمها المدمنون على المخدرات والقصاص والبغايا ولاعبو القمار، والولع بالحمام وحلق اللحي والعزف على الطنبور وغيره من الملاهي، ملاحقة الغلمان المرد وتشغيلهم في الحمامات[٣١٩]*. هناك أيضاً مواد في السيَر. مثلا ذكر آغابزرك الطهراني (ت ١٣٨٩/ ١٩٧٠) في سيَر العلماء الذين ماتوا في القرن ١٤/ ٢٠ تفاني بعض منهم وصرامتهم أو شجاعتهم في النهي عن المنكر[٣٢٠]. وقد وصفهم بطريقة تشبه ما نجد في السيَر السنية. يثني مثلاً على تصميم بعضهم على النهي ولو كان في ذلك خطر عليه[٣٢١]. لكنه لم يوسع وصفه العام بعرض مثال حي إلا في حالة عالم واحد[٣٢٢]. كان يمكن بالتحقيق تقديم المزيد من الأمثلة من واقع الحياة اليومية، لكن تلك الوقائع لم تدوّن في نقاش العلماء التقليدي للنهي عن المنكر؛ وعلى أي حال كان هذا النقاش قد بدأ يفقد من زخمه بسبب نزعة في

---

(٣١٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٣ت، العدد ٤٩٤. لم يجب على السؤال مباشرة.

(٣١٩) انظر فرمان الشاه طهمسب (ح ٩٣٠ ـ ٩٨٤/ ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦) الذي نشره ر. جعفريان، **دين وسياست در دوره ـ ي صفوي** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٠ هـ ش.)، ص ٤٣٤، السطر ١٧. توجد قائمة شبيهة في فرمان آخر له في ص ٤٣٩، السطر ٢٠ (تذكر كذلك النرد والتعزيات). لم تتغير الأمور كثيراً في أواخر العهد الصفوي كما تشهد قائمتا منكرات تضمنهما فرمانان للشاه سلطان حسين (ح ١١٠٥ ـ ١١٣٥/ ١٦٩٤ ـ ١٧٢٢) (ص ٤٤٢ ـ ٤٤٤)، وإن ظهر فيهما مزيد من رياضات تربية وصيد الحيوان (ص ٤٤٣ ـ ٤٤٥). لفت انتباهي إلى تلك الفرمانات قمبيز إسلامي. انظر أيضاً: ر. جعفريان، «أمر به معروف نهي أز منكر در دوره ـ ي صفوي،» **كيهان ـ ي أنديشه**، العدد ٨٢ (١٣٧٧ هـ ش.).

(٣٢٠) «نقباء البشر في القرن الرابع عشر» في: محسن بن علي آغا بُزُرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة** (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٤ ـ ١٩٦٨)، ص ١٩، ٩٤، ٢٠١، ٣٣٣، ٣٣٧، ٤٣٨، ٥٠٢، ٥٦٨، ٨٨٢، ١٢١٢، ١٣٢٥، ١٣٧٧ و١٤٣٤ ـ ١٤٣٥. مات معظم هؤلاء العلماء في النصف الأول من القرن. يُلاحظ أيضاً عالمان كتبا رسائل في الأمر بالمعروف، أو في القيام بتلك الفريضة. حول فترة سابقة قليلاً انظر مثلاً: محمد حسن خان اعتماد السلطنة، **تشِهل سال ـ تاريخ إيران**، تحقيق إ. أفشار (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٣ ـ ١٣٦٨ هـ. ش)، ص ١٩٣، ٢٠٧، ٢١٩، و٧٧٤.

(٣٢١) آغا بُزُرك، «نقباء البشر في القرن الرابع عشر،» ص ٥٦٨ و١٣٧٧ س١٢ (لا يبالي بما قد يترتب على ذلك من الضرر)؛ وكذلك ٩٤ س١٤، ٣٣٣ س٤.

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧٧، السطر ١٩. توفي هذا العالم ـ الشيخ محمد علي الخراساني النجفي ـ في ١٣٨٣/ ١٩٦٤، وتعكس لقاءه بالحداثة قصة عن إنكاره على حلاق كان يرتزق من حلق اللحى (ص ١٣٧٨، السطر ٣؛ انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهامش ٢٨).

أدب الإمامية في المرحلة الأخيرة من فترة ما قبل العصر الحديث إلى إغفال الجهاد جملةً من كتب الفقه، ولما كان النهي عن المنكر يُدرَج تقليدياً في هذا الباب، وقع ضحية غير مقصودة لهذا الإغفال(٣٢٣).

استطراد: الإسماعيلية

نتج المذهب الإسماعيلي عن دمج الفلسفة الإشراقية (الغنوصية) في الكونيات وأفكار فرقة دينية ـ سياسية إسلامية. لم يكن العنصر الإشراقي بطابعه الباطني وتقليله من شأن الفرائض الشرعية تربة خصبة لنظرية كالنهي عن المنكر ذات طابع ظاهري محورها الشريعة. لكن العنصر السياسي اقتضى حتماً أن تكون للإسماعيلية نظرية عن السلطة السياسية الشرعية، وهو أمر لم تكن الفرق العرفانية (الغنوصية) قبل الإسلام تحتاج إليه. في الوقت نفسه، كان العنصر الباطني في دين الإسماعيلية في جل الأزمنة والأمكنة يتخذ مظهراً خارجياً موافقاً للمحيط الإسلامي السائد. وكان يمكن لهذه الصورة الخارجية أن تصبح بسهولة الواقع الذي يعيشه حقاً وصدقاً كثير ممن يدينون بالمذهب. معنى هذا أنه كان لا بد أن يحتل النهي عن المنكر موقعاً في الفكر الإسماعيلي وإن لم يكن عنصراً أساسياً فيه*.

بحسب النظرية الإسماعيلية عن السلطة السياسية، يعود النهي عن المنكر بالدرجة الأولى إلى الأئمة. في ٣٠٢/ ٩١٥، عند فتح الفاطميين الأول

(٣٢٣) انظر أدناه الفصل الثامن عشر، الهامشان ٢٠٠ و٢٠٧؛ حول وضع الأمر بالمعروف في كتاب الجهاد، انظر أعلاه الهامش ٢. يلاحظ محمد كريم خان كرماني (ت ١٢٨٨/ ١٨٧١) مؤسس الفرع الكرماني من الشيخية نزعة الفقهاء إلى إغفال كتاب الجهاد، ويفسر ذلك بقلة جدوى البحث في المواضيع التي يتضمنها (**رساله در جواب ـ سؤالات ـ نظام العلماء**، ترجمها من العربية حسين آل الهاشمي، كرمان ص ٧٩، السطر ٦). كان لإغفاله في حالة الكرمانية بوجه خاص أساس نظري: إرجاء الجهاد (غير الدفاعي) إلى رجعة الإمام. انظر مثلاً ص ٧٩، السطر ٢، حيث أكد حرمت ـ جهاد در زمان ـ غيبت، حول موقف الإمامية بوجه عام، انظر: Kohlberg, «The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad,» pp. 79-86.

ذهب محمد كريم خان إلى أبعد من ذلك بتوسيع ذلك الإرجاء إلى معظم حالات الأمر بالمعروف (سِه فصل، ص ٣٨، السطر ٥، در بِصياري أز جاها ساقط أست ظهور ـ إمام). مع ذلك خصص كتاباً لفقه الأمر بالمعروف (انظر أبا القاسم خان كرماني (ت ١٣٨٩/ ١٩٦٩)، فهرست، كرمان د ت، ج ٢، ص ٢٢١، السطر ١٤، حول كتابه غير المنشور نظام البشر، وانظر الفتوى المذكورة ن م، ٢٤٦ المادة ٤). على الرغم من إغفال الموضوع من كتابه في الفقه (ص ٢١٤، السطر ١٠) غطاه في مجموعة الأخبار التي ألفها (**فصل الخطاب**، ص ٦٥١ ـ ٦٥٤، لفتني إليه إيتان كولبرغ).

لمصر، خطب من صار في ما بعد الخليفة القائم (ح ٣٢٢ ـ ٣٣٤/ ٩٣٤ ـ ٩٤٦) في جامع الإسكندرية، فندد بفسوق الحكام المنتصبين، فلا آمر بمعروف ولا ناهٍ عن منكر حتى قام عبد الله الضعيف المسكين يدعوهم إلى الله ـ يقصد عبيد الله المهدي (ح ٢٩٧ ـ ٣٢٢/ ٩٠٩ ـ ٩٣٤) أول خليفة فاطمي[(٣٢٤)]. وتحدث الخليفة المعز (ح ٣٤١ ـ ٣٦٥/ ٩٥٣ ـ ٩٧٥) عن الآفات المنتشرة بين رعاياه كالخمر والزنا والملاهي، وعن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بينهم، التي أوكلها الله للأئمة[(٣٢٥)]. واعتبر الداعي الفاطمي أحمد بن إبراهيم النيسابوري الآيتين ٣: ١٠٤ و٣: ١١٠ خاصتين بالأئمة[(٣٢٦)]. لعل أشهر محاولة من حاكم لفرض أخلاق صارمة على رعاياه تلك التي قام بها الخليفة الحاكم (ح ٣٨٦ ـ ٤١١/ ٩٩٦ ـ ١٠٢١)[(٣٢٧)]، تحت مظلة النهي عن المنكر طبعاً[(٣٢٨)].

---

(٣٢٤) S.M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, Max Schloessinger Memorial Series, Monographs; 1 (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University; Leiden: E.J. Brill, 1983), p. 118.6

(٣٢٥) أبو حنيفة النعمان، **المجالس والمسايرات**، تحقيق الحبيب الفقي [وآخرون]؛ إعداد محمد اليعلاوي (تونس: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ص ٩٢، السطر ٩ (أدين بهذه الإحالة لسُمية الهمداني). حول الإشارات الأخرى إلى الأمر بالمعروف كوظيفة للأئمة، انظر: ص ١٣٧، السطر ٢٠، و٢٥١، السطر ٢٤. كان تركه من أسباب تغلب بني أمية (ص ٩٣، السطر ٢).

(٣٢٦) حول الآية ٣: ١٠٤ انظر: أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة [أو: في شروط الدعوة الهادية]**، نقلتها: Verena Klemm, *Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-din in Shiraz* (Frankfurt: [n. pb.], 1989), p. 266.6.

حول ق ٣: ١١٠ انظر: أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **إثبات الإمامة**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، ص ٦٨، السطر ٤. حول هذا الكتاب، انظر: Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature*, associate editor Teresa Joseph, Studies in Near Eastern Culture and Society; 1 (Malibu, CA: Undena Publications, 1977), p. 91f.

انظر أيضاً: **رسائل إخوان الصفا** (القاهرة: المطبعة العربية، ١٩٢٨)، ج ٤، ص ٣٠، السطر ٢٠، وحول ما يوازيها عند الإمامية أعلاه آخر المقطع الثاني، الهوامش ٥١ ـ ٦٤.

(٣٢٧) H. Halm, «Der Treuhander Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hakim,» *Der Islam*, vol. 63 (1986), pp. 21-26 and 56-59.

(٣٢٨) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **إتعاظ الحنفاء بأخبار الائمة الفاطميين الخلفاء**، تحرير جمال الدين الشيال ومحمد حلمي أحمد، مكتبة المقريزي الصغيرة؛ ٢، ٣ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨ ـ ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٧٧، السطر ٣، وانظر مثلاً ص ٤٤، السطر ٣ (رفع المنكرات)، ص ٨٩، السطر٢ (تتبع المنكرات والمنع منها)؛ أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة: القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلى المغرب**، تحقيق حسين نصار (القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠)، ص ٧٤. حول المصادر التي تعتمد عليها هذه المصادر انظر: Halm, Ibid., pp. 15-17. =

تُقرن الفريضة كذلك بأهم ممثلي الإمام: الدعاة. اتخذ أبو عبد الله الشيعي (ت ٢٩٨/ ٩١١) مؤسس الدولة الفاطمية ببلاد المغرب إجراءات ضد الخمر والمنكرات الظاهرة بعد فتح إفريقية[٣٢٩]، وفي رسالة بعث بها إلى البلدان المجاورة، كتب يصف عمله هناك: «وإني لم أزل بحمد الله ونعمته مذ قمت لله بواجب حقه ذاباً عن دينه آمراً بالمعروف داعياً إليه ناهياً عن المنكر وأحذر منه»[٣٣٠]. وبعدما قرر النيسابوري أن الآية ٣: ١٠٤ تشير إلى الأئمة، وسع مجالها لتشمل الدعاة، مشدداً في الوقت نفسه على أن تطابق أفعالهم ما يدعون إليه[٣٣١]. في مقطع آخر يدرج النهي عن المنكر بين الأعمال الجليلة والرشيدة التي يجب أن تميز حلقة الداعي[٣٣٢]. مثلاً كان حسن الصباح (ت ٥١٨/ ١١٢٤)، وفق سيرة له كتبها إسماعيلي نزاري وحُفظت في مصادر غير إسماعيلية، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في أثناء حكمه الطويل في (قلعة) ألَموت، وذكر المصدر على وجه التخصيص الخمر والملاهي[٣٣٣]. وذُكر في سيرة الداعي اليمني إبراهيم بن الحسين الحامدي، الذي استمر في وظيفته من عام (٥٤٦/ ١١٥١) إلى وفاته في عام (٥٥٧/

= يعوزنا نص فاطمي أصلي يقدم مبررات هذه الإجراءات لكن ملاحظات المعز حول رعاياه تسمح بتخمينها (انظر أعلاه الهامش ٣٢٥).

(٣٢٩) أبو حنيفة النعمان، **رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية)**، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٢١٥، السطر ٣.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٠، السطر ١.

(٣٣١) النيسابوري، **الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة [أو: في شروط الدعوة الهادية]**، ص ٢٦٦، السطر ٧. حول موضوع إصلاح النفس، انظر: النيسابوري، **إثبات الإمامة**، ص ٦٨، السطر ٣، وأبو حنيفة النعمان، **الهمة في آداب أتباع الأئمة**، نشر تحقيق محمد كامل حسين، سلسلة مخطوطات الفاطميين؛ ٣ (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ١٣٢، السطر ١٠.

(٣٣٢) النيسابوري، **الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة [أو: في شروط الدعوة الهادية]**، ص ٢٢٠، السطر ٢.

(٣٣٣) انظر: Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 367.

حيث يستشهد: Juwayni, *Tarikh-I jahan-gusha*, edited by Muhammad Qazwini (Leiden; London: [n. pb.], 1912-1937) vol. 3, p. 210;

رشيد الدين، **جامع التواريخ: قسمت إسماعيليان وفاطميان ونزاريان وداعيان ورفيقان**، محمد تقي دانش بزوه ومحمد مدرسي (طهران: [د. ن.]، ١٣٣٨ هـ. ش.)، ص ١٢٤، السطر ١١، وأبو القاسم الكاشاني، **زبدة التواريخ: الفصل عن الإسماعيلية**، تحقيق م ت دانشجوه (تبريز: [د. ن.]، ١٣٤٣ هـ. ش.)، ص ١٤٥، السطر ٧. حول العلاقة بين هذه التقارير انظر: Daftary, Ibid., pp. 327-329.

١١٦٢)، أنه كان ينهى عن المنكر ويأمر بالمعروف (بهذا الترتيب)، ويوحي السياق بأن ذلك من مهام الدعاة[٣٣٤]*.

تدعو وظيفة النهي عن المنكر في النظام السياسي الديني الإسماعيلي إلى المقارنة بالزيدية. إن ما يلفت هنا، أنها تبدو باهتة كامدة في السياق الإسماعيلي. لنأخذ مثلاً، نشاط أبي عبد الله الشيعي الذي هو مثال لتكوين دولة منشقة عن الخلافة، يشبه من بعض الجوانب، المبادرات الزيدية التي وقعت في العصر نفسه. عندنا وصف حي ومفصل لأنشطته في كتاب للقاضي النعمان (ت ٣٦٣/ ٩٧٤)، لكنه لا يشير إلى النهي عن المنكر في ما عدا ما ذكرنا[٣٣٥]. ويصعب أن نتصور نصاً زيدياً مماثلاً يكون للنهي عن المنكر فيه مثل ذلك الدور المتواضع - بل الضئيل*.

وجدت عرضاً نظرياً واحداً للنهي عن المنكر في المصادر الإسماعيلية التي راجعتها[٣٣٦]، يظهر في كتاب للداعي اليمني علي بن محمد بن الوليد الذي باشر تلك المهمة من ٦٠٥/١٢٠٩ إلى وفاته في ٦١٢/١٢١٥[٣٣٧]. معظم عرضه آيات من القرآن، ويقدم الجزء المتبقي أفكاراً عادية. يذكر

---

(٣٣٤) Abbas Hamdani, «The Da'i Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi and his Book Tuhfat al-Qulub,» *Oriens*, vol. 24 (1970-1971), p. 286.

يبدأ بالنص العربي (المستمد من **نزهة الأفكار** للداعي إدريس عماد الدين (ت ٨٧٢/ ١٤٦٨)).

(٣٣٥) انظر أعلاه الهامش ٣٢٩ت. يستشهد ناغل، في إشارة إلى مهمة الأمر بالمعروف في حركة أبي عبد الله الشيعي، انظر: Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 1, p. 229.

أبو حنيفة النعمان، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام على أهل بيت رسول الله**، تحقيق آصف بن علي أصغر (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ج ١، ص ٣٤، السطر ١٧. تقدم هذه الفقرة تأويلاً للآية ٣: ١٠٤ يُظهر أهل القبلة (المسلمين غير الشيعة) كفاراً؛ لكنها لا تتعلق بالقيام بالأمر بالمعروف. وهي بلا شك مستمدة من مصدر إمامي. قارن: العياشي، **كتاب التفسير**، ج ١، ص ١٩٥، العدد ١٢٧، والبحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٠٨، السطر ٦.

(٣٣٦) من المحتمل أن غياب موضوع الأمر بالمعروف من كتب القاضي النعمان الفقهية المحفوظة يعكس تصوراً لمادة كتب الفقه تكون تحت تأثير سني أو - بالأحرى - إمامي مبكر (حول الإمامية انظر أعلاه الهامش ٢).

(٣٣٧) علي بن محمد بن الوليد، **تاج العقائد ومعدن الفوائد**، تحقيق عارف تامر (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧)، ص ١١١ت، العدد ٥٩، ترجمه أو لخصه: V. A. Ivanow, *A Creed of the Fatimids* (Bombay: Qayyimah Press, 1936), p. 48f, no. 59.

حول هذا الكتاب، انظر: Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature*, p. 157.

الأساليب الثلاثة المعهودة[٣٣٨]، ويكرر أن ذلك الواجب مشروط بالاستطاعة. يجدر بالملاحظة هنا أنه يذكر التقية كمسوغ لترك النهي عن المنكر[٣٣٩]. انفرد بأمر واحد عن رأي جمهور العلماء في شتى المذاهب: التأكيد بوضوح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الذي يضيف إليه «الدعوة إلى الإيمان») يقوم به العلماء دون غيرهم[٣٤٠]. رأى باحث ـ ورأيه معقول ـ أن الجملة ربما كانت إضافة للنص في عصر لاحق[٣٤١]. وسواء كان الأمر كذلك أم لا، عندنا هنا تأكيد صريح لسلطة العلماء قلما نجد مثله في كتب الفقه.

يمكن اعتبار بعض المواد التي استعرضناها في هذا الاستطراد انعكاساً للتفاعل مع محيط سني. تدعو أقدم الشهادات، كرسالة أبي عبد الله الشيعي وخطبة القائم في الإسكندرية، إلى هذا الافتراض. لكن لا يمكن أن يصح ذلك على تلك المواد مجتمعة. فأنشطة حسن الصباح لم تكن حملة دعائية موجهة إلى سنة. لذلك فالمبدأ بلا جدال من قيم الفكر الإسماعيلي. لكن تعوزنا إشارة إلى ارتباطه بالأفكار الأساسية للمذهب الإسماعيلي. هل قلص التأويل الباطني أهميته؟ هل أُعطي مضموناً عملياً غير مألوف؟ يخبرنا ابن أبي الحديد أن الإسماعيلية (النزارية) تبني على أصل النهي عن المنكر قتل ولاة الجور غيلة[٣٤٢]، لكن كتابات النزارية لا تذكر ذلك على حد علمي.

(٣٣٨) يقدمها بهذا الترتيب: اللسان واليد والقلب، انظر: ابن الوليد، المصدر نفسه، ص ١١٢، السطر ١٥.

(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٢، السطر ١٧

(٣٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١، السطر ٣.

(٣٤١) Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, p. 49.

في تعليقه على هذا التحليل؛ يرى أن «القصد منه حفظ مصالح طبقة علماء الدين». قابل قوله لاحقاً في التحليل أن الأمر بالمعروف واجب على المؤمن (لا العالم فقط كما يستفاد من لفظه). انظر: ابن الوليد، المصدر نفسه، ص ١١٢، السطر ١٥.

(٣٤٢) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ١٩، ص ٣١١، السطر ١٨.

القسم الرابع

الفِـرَق والمـدارس الأخـرى



الفصل الثاني عشر

الحنفيـــة

الحنفية أقدم مذاهب الفقه السنية[1]؛ لكن بعكس الحنبلية لم تأخذ بمذهب في الأصول مميز إلا ببطء[2]. كان أبو حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧ت) قد اتخذ مواقف حول مسائل أصولية، أو على الأقل نُسبت إليه لاحقاً. نشأ من تلك الآراء تقليد بين أحناف سمرقند صار يُعرف بالماتريدية. وغدا قرابة القرن ٥/ ١١ مهيمناً في بلاد ما وراء النهر حيث انتشر على يد الأتراك. لكن قبل هذا التطور ثم بعده ردحاً تبنى الأحناف مواقف كلامية متنوعة: فكان من بينهم معتزلة وسلفية وكذلك نجارية (وهم كالماتريدية مدرسة كلامية خاصة بالحنفية) بل نجد حتى الحنفي الأشعري[3]. لكن قوة التاريخ الغاشمة، في صورة الغزو التركي في القرن ٥/ ١١ وسيطرة الأتراك اللاحقة ألغت ذلك التنوع وجعلت الماتريدية الوجه الأصولي للحنفية.

من ثمة تعود معرفتنا بآراء الحنفية حول النهي عن المنكر في معظمها إلى

---

(١) لم يُكتب بعد تاريخ نشأة المذهب الحنفي وانتشاره في كامل العالم الإسلامي، لكن قدمت إسهاماً كبيراً. انظر: N. Tsafrif, «The Spread of the Hanafi School in the Western Union of the Abbasid Caliphate up to the End of the Third CenturyAH,» (Princeton, Ph. D, 1993).

(٢) حول ما يلي، انظر: W. Madelung: «The Spread of Maturidism and the Turks,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, *Biblos*, vol. 47 (1970), and Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), chap. 3.

(٣) حول هذه الاتجاهات غير الماتريدية في الأصول عند الحنفية، انظر: Madelung, «The Spread of Maturidism and the Turks,» pp. 112-116.

التراث الماتريدي، وعلى المادة المحفوظة فيه خصوصاً يعتمد هذا الفصل. لا نجهل وجود معتزلة حنفية، بما أن شيئاً من أدبهم حُفظ داخل تيار الحنفية الرئيس وخارجه. سنتناول في آخر الفصل كتاباً ينتمي إلى هذا الفرع من التراث الحنفي[(٤)]؛ لكن ما سنركز عليه ضمنه، كنص ذي دلالة على المستوى النظري، هو مقطع واحد من تفسير الزمخشري (ت ٥٣٨/ ١١٤٤). ليست لدينا معلومات ثابتة وكافية عن مواقف السلفية الأحناف، ولا نعرف شيئاً عن النجارية في باب النهي عن المنكر.

أولاً: الحنفية قبل العثمانيين

الحنفية نتاج الوسط المرجئي الكوفي في القرن ٢/ ٨. بطبيعة الحال كانت لمرجئة الكوفة قبل أبي حنيفة أفكار عن النهي عن المنكر، لكننا لا نعلم عنها شيئاً[(٥)]. مع أبي حنيفة مؤسس المذهب الذي يحمل اسمه تصبح معلوماتنا أدق

---

(٤) رأينا في ما تقدم كتابين مركزين على القرآن حُفظا عند السنة من غير المعتزلة، انظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ - ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ - ١٩١٩م)، وأبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧). كما يُتوقع، يوحي توزيع مخطوطات أحكام القرآن أنه حُفظ بين الحنفية خاصة. انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 445.

لاقينا كذلك مؤلفين كلاميين منهجيين حفظهما الزيدية، **المنهاج في أصول الدين** للزمخشري و**الفائق في أصول الدين** لابن الملاحمي (ت ٥٣٦/ ١١٤١) الذي كان بلا شك حنفياً. حول الزمخشري وابن الملاحمي انظر أعلاه الفصل التاسع، المقطع ٤. سنعرض تحليل الجصاص أدناه في آخر هذا الفصل.

(٥) المصدر الأصلي الوحيد الذي ينسب موقفاً مبدئياً حول الأمر بالمعروف إلى مرجئة من غير الحنفية على حد علمي هو الشجرة لأبي تمام، الذي يعتمد هو نفسه على الأرجح على كتاب أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩/ ٩٣١) عن الفرق (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ٢٨). يخبرنا أن الغيلانية وجميع المرجئة يوجبون النهي عن المنكر على المسلمين بما استطاعوا: السيف أو اللسان أو اليد أو القلب. بعكسه، يستشهد الحنفي مكحول النسفي (ت ٣١٨/ ٩٣٠) في كتاب له عن الفرق بلا قيمة تاريخية حقاً بالآية ٩: ٧١ (ملاحظاً أنها لا تقصر الأمر بالمعروف على الأمراء) وحديث كلمة حق عند أمير جائر (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٨) للرد على البِدَعية، وهي فرقة يصنفها ضمن المرجئة وينسب إليها القول بطاعة الأمراء من دون شرط، انظر: M. Bernand, «Le Kitab al-Radd ʿala l-bidaʾ d'Abu Muti Makhul al-Nasafi,» *Annales islamologique*, vol. 16 (1980), p. 123.18.

لكن ليس هناك ما يشير إلى أن الفرقة كان لها رأي في الأمر بالمعروف. يورد ابن مفلح (ت ٧٦٣/ ١٣٦٢) قولاً لابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) ينسب إلى بعض المرجئة الميل إلى ترك الأمر بالمعروف لاجتناب الفتن بحسب اعتقادهم. انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية** =

وأثرى. كثير مما يُنسب إليه من آراء نوقش قبل هذا الفصل، لكنْ في إعادة تلك المادة غير المرتبة هنا إفادة. يشكل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر البند الثاني من خمسة تكون العقيدة المنسوبة إليه في نص حنفي مبكر(٦). يقدم مصدران جوابه عن سؤال طُرح عليه حول الخروج على السلطان الجائر تحت راية النهي عن المنكر. في الحالين يوافق على أنه فريضة من الله ولا ينفي كلياً أنه يمكن أن يجيز الخروج، لكنه عملياً يَثني عنه، لأنه، بحسب قوله، أمر لا يقوم به رجل واحد(٧)، حتى إن وجد عليه أعواناً صالحين ورجلاً يرئس عليهم فإن ما يفسدون إذاك أكثر مما يصلحون(٨). مع ذلك يخبرنا مصدر حنفي أن أبا حنيفة كان يرى أن النهي عن المنكر واجب بالقول والسيف(٩). ينقل أبو حنيفة كذلك حديثين يؤكدان أن من قال كلمة حق عند سلطان جائر فقُتل عليها مات شهيداً(١٠). ويأمر من كان في بلاد يفعل أهلها المعاصي أن اخرجْ إلى غيرهم(١١)*. أسند مصدران متأخران إلى أبي حنيفة القول الذي يقسم النهي عن المنكر بحسب فئات المجتمع الثلاث(١٢)*. أخيراً تنقل عدة مصادر بصيغة أو بأخرى رأياً لأبي حنيفة يفرض الضمان على من كسر طنبوراً، في قيامه

= **والمنح المرعية**، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م])، ج ١، ص ١٧٧، السطر ١١؛ لكن المثال الذي قدمه هو الحنفي الماتريدي (ت ت ٣٣٣/ ٩٤٤) (انظر أدناه الهامش ٢٩). انظر أيضاً: Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 310, and Khalil Athamina, «The Early Murji'a: Some Notes,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 1 (1990), p. 124.

(٦) انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ٢٥. الأجوبة التي يقدمها أبو حنيفة في الروايات التي يسأله فيها جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥) عن الأمر بالمعروف لا تستحق الاهتمام. (حول هذه القصة، انظر: أعلاه الفصل الحادي عشر، الهامش ٥٤.

(٧) انظر أعلاه الفصل الأول، الهامشان ٢١ ـ ٢٢.

(٨) انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ٢٦.

(٩) انظر أدناه الهامش ١٩٨، وراجع أعلاه الفصل الأول، الهامش ٢٨.

(١٠) انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ١٩.

(١١) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، **الفقه الأبسط**، نشر محمد زاهد الكوثري، ص ٤٨، السطر ٤. يستشهد بالآيتين (ق ٤: ٩٧) و(٢٩: ٥٦) وبحديث بإسناد حنفي نمطي وقول صحابي لم يذكر اسمه.

(١٢) انظر أدناه الهامش ١٣٢، وعلي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ١٨٨، السطر ٢٠ (رواية ناقصة تنص على أن الأمر بالمعروف باليد للأمراء والولاة لأن لهم القدرة عليه، ولغيرهم باللسان فقط).

بالفريضة كما نخمن[١٣]. لا تؤلف هذه المادة مذهباً متكاملاً في النهي عن المنكر، ونسبتها إليه غير ثابتة. لكن ينبغي ألا نستهين بها باعتبار عصره المبكر. وهي توحي بأن المسألة أثارت خلافات بين الأحناف الأوائل.

مع ذلك إن انتظرنا أن نجد هنا بداية تقليد أدبي حنفي ثري عن موضوعنا، سيخيب رجاؤنا، إذ لا يتناوله الأحناف في كتب الفقه ـ شأن أهل السنة عموماً[١٤]. وما يفاجئ أكثر هو أنهم، باستثناء قلة، لا يعالجونه كذلك في كتب الأصول[١٥]. والنتيجة هي ندرة تحاليل منهجية تتناوله لعلماء أحناف.

---

(١٣) مثلاً عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، ص ٢٠٧، العدد ٣٢٣. يذكر الكاساني (ت ٥٨٧/ ١١٩١) أن ذلك الرأي ينطبق على كافة الملاهي، انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٧ ـ ١٣٢٨هـ/ ١٩٠٩ ـ ١٩١٠م)، ج ٥، ص ١٤٤، السطر ٢٨)، ويقابله بموقف أبي يوسف (ت ١٨٢/ ٧٩٨) والشيباني (ت ١٨٩/ ٨٠٥) (أنا مدين لبابر يوهانسن بتوجيهي إلى هذا المقطع)؛ يذكر الكاساني كذلك خلافاً شبيهاً حول خرق دنان الخمر (ص ١٢٩، السطر ٣٠). حول مفهوم المال الذي له أهمية هنا، انظر: B. Johansen, «Commercial Exchange and Social Order in Hanafite Law,» in: C. Toll and J. Skovgaard-Petersen, eds., *Law and the Islamic World Past and Present* (Copenhagen: [n. pb.], 1995), p. 89f.

انظر: كذلك عمر بن عوض السنامي، **نصاب الاحتساب**، تحقيق م. ي. عز الدين (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٩٠، السطر ١٨. حول السنامي الهندي النسبة، انظر ص ١٠ ـ ١٣ من مقدمة الناشر، و M. Izzi Dien, *The Theory and the Practice of Market Law in Medieval Islam: A Study of Kitab Nisab al-Ihtisab of Umar bin Muhammad al-Sunami (fl. 7th-8th/13th-14th Century)* (Warminster: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1997), pp. 1-7;

القاري، المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ١٦ (يذكر أن أبا حنيفة كان لا يرى كسرها). حول رأي أبي يوسف انظر كذلك المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ١٥، وأعلاه الفصل العاشر، الهامش ٨١.

(١٤) من الصعب تفسير لماذا لم يعط السنة للأمر بالمعروف مكاناً في كتبهم الفقهية؛ يعتبره الحنبلي أبو يعلى إحدى العبادات الشرعية، انظر: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية ورقة ١٠٢أ، و١٠٥). طبعاً يتحدث عنه الحنفية أحياناً كالحنابلة (انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش ٢). مثلاً يأخذ الكاساني موقفاً صارماً في مسألة دار يُسمع منها صوت الملاهي: للمرء أن يدخل من دون إذن لأن تغيير المنكر فرض يتعذر من دون ذلك القيام به. انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج ٥، ص ١٢٥، السطر ٣؛ أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق محمد سيد كيلاني (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦١)، ج ١، ص ٢٤٥، السطر ٢٠، حيث نُسب الرأي إلى أبي يوسف)؛ وانظر المراجع حول الكاساني في الملاحظة السابقة وأدناه الهامش ٤٨.

(١٥) يتمثل استثناء لا يعتد به في كتيب في الأصول منسوب إلى الطحاوي (ت ٣٢١/ ٩٣٣)، أُدرج فيه الأمر بالمعروف ضمن قائمة من الفروض، انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **فصول في أصول الدين** (مخطوط برنستون، عربية، ج ٣، ص ٢٨٨، ورقة ١٢٥أ، الفصل ١٨٧؛ هذا الكتاب غير عقيدة الطحاوي المعروفة).

نجد بدلاً من ذلك مادة متفرقة غير ثرية من حيث المضمون المذهبي.

نشأت المدرسة الحنفية في العراق*، وقد بقي على الأرجح أهم مركز لها طيلة قرون[16]. لكن بفضل الغزو التركي في القرن ٥/ ١١ صارت حنفية الركن الشمالي الشرقي من العالم الإسلامي تحتل مركز الصدارة[17]. يبدو أن أحناف المنطقة صاروا في عهد السامانيين (٢٦٣ ـ ٣٩٥/ ٨٧٥ ـ ١٠٠٥) ينظرون إلى الدولة نظرة ودية نسبياً ـ وهو ما لم يسبق لهم تحت الحكم العباسي[18]. بحسب هذه الخلفية، استقطب النهي عن المنكر شيئاً من الاهتمام في كتابات تعود ـ أو تُنسب ـ إلى اثنين من كبار علماء سمرقند الأحناف: أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣/ ٩٤٤) مؤسس المدرسة الكلامية التي تحمل اسمه[19] وأبي الليث السمرقندي (ت ٣٧٣/ ٩٨٣)[20].

هناك كتابان منسوبان إلى الماتريدي يتضمنان أشياء عن النهي عن المنكر تستحق الاهتمام[21]. يقدم **الأول** ـ الذي تبدو نسبته إليه اعتباطية ـ[22] شرحاً

---

(١٦) انظر استطراد الجصاص في نهاية هذا الفصل.

(١٧) حول هذه العملية انظر: Madelung: «The Spread of Maturidism and the Turks,» and *Religious Trends in Early Islamic Iran*.

(١٨) انظر: W. Madelung, «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism,» *Der Islam*, vol. 59 (1982), pp. 36-39.

ينعكس عداؤهم الأصلي للدولة في حديث تحريضي طويل نقله الشيعة عن الحنفي المروزي نوح بن أبي مريم (ت ١٧٣/ ٧٨٩ت). انظر أعلاه الفصل الحادي، عشر، الهامش ٢٨.

(١٩) انظر: *Encyclopedia of Islam*, articles «Maturidi,» and «Maturidiyya,» by W. Madelung.

(٢٠) انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Abu'l-Layt Samarqandi,» by J. van Ess

(٢١) يتناوله كذلك في تفسيره (انظر أعلاه الفصل الثاني، الهوامش ١٧، ٤٤، ٤٧ و٥٤). يلاحَظ أنه يقدم تعريفين للمعروف والمنكر، عقلياً وشرعياً. انظر: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، **تأويلات القرآن** (مخطوط بالمكتبة البريطانية، ورقة ٤٦أ، السطر ٢٢)، و.A. Bardakoglu, «Husn ve kubh konusunda aklin rolu ve Imam Maturidi,» in: *Ebu Mansur Semerkandi Maturidi* (Kayseri: [n. pb.], 1986), p. 43.

وانظر أدناه الهامش ٣٥.

(٢٢) حول مؤلف **شرح الفقه الأكبر**، انظر: H. Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 14th/10th Century: Abu l-Lait as-Samarqandi's Mentary on Abu Hanifa (Died 150/767) al-Fiqh al-absat*, Studia Culturae Islamicae; 52 (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995).

(مع طبعة جديدة للنص). يبين ديبر بنحو مقنع خطأ نسبته إلى الماتريدي (التي أستخدمها في ما يلي من باب تسهيل إحالة القارئ إليه) (ص ٥ ـ ٧)، ويقدم أدلة قوية على أن مؤلفه أبو الليث السمرقندي (ص ٧ ـ ١٠). لكن إذا كان الكتاب من تأليف عالم بمثل شهرته، من المحير نسبته في =

لاثنين من مواقف أبي حنيفة التي ذكرنا. أولاً حول إدراج أبي حنيفة النهي عن المنكر في عقيدته، يؤكد الشارح: هذه المسألة بيننا وبين المجبرة فيها خلاف، لأنها لا ترى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحتجت بقوله تعالى: ﴿**لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾ (ق ٥: ١٠٥)[٢٣]. ويرد بأن الآية ليست في نفي وجوبه وأن وجوبه عُرف بالآية ٣: ١٠٤[٢٤]. والمجبرة هم على الأرجح أهل الحديث المتهَمون غالباً بنفي وجوب النهي عن المنكر[٢٥]*. **ثانياً**، حول رفض أبي حنيفة الخروج على السلطان، يتخذ الشارح، كما نتوقع، خطاً موادعاً يتمسك به بقوة[٢٦]. لكن المفاجئ في شرحه أنه يستنتج من رفض أبي حنيفة الخروج لما فيه من فساد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ارتفع في هذا الزمان[٢٧]، ويفسر أنه في هذا الزمان ليس إلا

= بعض النسخ إلى علماء نكرات تقريباً. أحدهم يدعى الخاطري (المصدر نفسه، الهامش ٣، ١٥ و١٧، المخطوطان س وف؛ يضاف إليهما مخطوط إسطنبول، السليمانية، م. عارف وم. مراد، ص ١٧٧ (انظر ورقة ٧٤ب، السطر ٢)). ويدعى آخر الجوزجاني (حيث يظن ديبر خطأ أن الجوزجاني مؤلف كتاب غيره)؛ هناك أيضاً مخطوط إسطنبول، السليمانية، الفاتح ٣١٣٩، حيث وردت افتتاحية الكتاب على لسان الجوزجاني المذكور. بما أن كاتب هذا المخطوط يعلن أنه انتسخه من مخطوط يعود إلى ٥٦٥/ ١١٦٩ت (ورقة ١٥١أ، السطر ١٥)، يعطينا هذا تاريخاً أقصى للجوزجاني غير ٦٨٧/ ١٢٨٨ المفترض عادة. توجد كل المخطوطات التي أذكرها هنا وفي ما يلي بالسليمانية؛ وقد استخدم ديبر واحداً منها (عزت أفندي ١٥٨١).

(٢٣) انظر أعلاه الفصل الثاني، الهوامش ٨٠ ـ ٨٥.

(٢٤) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، **شرح الفقه الأكبر** (حيدر آباد الدكن: [د. ن.] ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م)، ج ٤، السطر ١، وأبو حنيفة، **الفقه الأبسط**، ص٤٠، السطر ١٠، نقله: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1932), p. 107, and Daiber, *The Islamic Concept of Belief in the 14th/10th Century: Abu l-Lait as-Samarqandi's Mentary on Abu Hanifa (Died 150/767) al-Fiqh al-absat*, pp. 39-41, lines 39-41.

حول العلاقة بين النصين، انظر: J. van Ess, «Kritisches zum Fiqh Akbar,» *Revue des études islamiques*, vol. 54 (1986), p. 331f. and Daiber, Ibid., p. 214.

يظهر المقطع من دون تغيير جوهري في المخطوطات المذكورة أعلاه الهامش ٢٢.

(٢٥) انظر أدناه الفصل ٧ (الفقرة ٦) (نقد الجصاص للحشوية)، الهوامش ٢٠٨ ـ ٢١٣.

(٢٦) الماتريدي، **شرح الفقه الأكبر**، ص ١٣، السطر ١٥ (شرح أبي حنيفة، **الفقه الأبسط**، ص ٤٤، السطر ١٠)؛ Daiber, Ibid., pp. 79-100, lines 334-346.

مع التعليق في ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٢٧) أو: «في هذا الزمان مرتفع». هذه العبارة التي تؤكد سقوط الفريضة في هذا الزمان تسترعي الاهتمام أكثر. تنسب إلى أبي مطيع البلخي (ت ١٩٩/ ٨١٤) في مخطوطات عدة. انظر: Daiber, Ibid. p. 99, note 9.

كذلك (مخطوط **الفاتح**، ص ٣١٣٧، ورقة ٢٢أ، السطر ٥؛ ص ٥٣٩٢، ورقة ٦٨ت، حيث يظهر تعليق الجوزجاني في الحاشية). =

على هذا الوجه (أي مقترناً بسفك الدماء وانتهاب الأموال) لا على وجه الحسبة لله(٢٨). هل يقصد حقاً أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه عام ـ لا التذرع به للخروج على الأئمة ـ قد ارتفع في زمانه، على الرغم من تأكيد وجوبه في رده على المجبرة؟ أم تراه يستخدم عبارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تلك الجملة بمعنى الخروج على الجورة*؟

في الكتاب **الثاني** الذي تعرض فيه الماتريدي للنهي عن المنكر، نجد تأكيداً مماثلاً: هو مرتفع في هذا الزمان لأن [الناس يقومون به] لا على الحسبة، لذلك لا يجيز الخروج على السلطان الجائر(٢٩). هنا أيضاً يأتي حكمه إثر تناوله مسألة الخروج، لكن الصياغة تبدو عامة(٣٠). هذا أول صوت بين الأحناف يؤكد ارتفاع الفريضة وليس الأخير. فكما سنرى ظهرت هذه المقولة مجدداً في سوريا أيام الحكم العثماني(٣١). وهي توحي بموقف موادعة نادر، لكن غير منفرد، من النهي عن المنكر.

= لكني لاحظت في نسختين هذه القراءة البديلة « قال الفقيه» «**عزت أفندي**، ص ١٥٨١، ورقة ٢٠٥أ، السطر ٢٠ (وهي قراءة لم يلاحظها ديبر)؛ الفاتح ٣١٣٩، و١٢٩ب س١٠ (لم يستخدم ديبر هذا المخطوط)؛ حول هذه العبارة، انظر: Daiber Ibid., p. 6.

حيث يبين بنحو مقبول أن المؤلف يستخدمها ليستشهد بقوله هو. يمكن أن نلاحظ أنه لا يوجد أثر لهذا القول في ما جاء في تفسير الماتريدي في تأويلاته للآية ٣: ١٠٤ (ورقة ٤٤ب ـ ٤٥أ) أو (٣: ١١٠) (ورقة ٤٦أ ـ ب).

(٢٨) الماتريدي، **شرح الفقه الأكبر**، ص ١٤، السطر ٣ (هناك تلف في النص)، وDaiber, Ibid. p. 100, lines 345f.

(٢٩) الماتريدي، **عقيدة**، في: Y. Z. Yorukan, *Islam akaidine dair eski metinler* (Istanbul: Egitim Bas?mevi 1953), p. 17, no. 27 (= 26, no.27).

كان ابن تيمية يعرف أحد هذه المقاطع، أو مقطعاً موازياً في مؤلف آخر، على أنه للماتريدي. انظر: ابن مفلح، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ج ١، ص ١٧٧، السطر ١٣. يرفض ديبر رفضاً باتاً نسبة هذا الكتاب إلى الماتريدي، انظر: Daiber Ibid., pp. 5 and 10.

ومع أن رأيه قد يكون صحيحاً، لا بد أن نلاحظ أنه كان منسوباً إليه في القرن ٨/ ١٤ (انظر المزيد في الملاحظة الآتية).

(٣٠) كذلك فهمه تاج الدين السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠) في كتابه **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور**: يعترض بأن الفريضة تظل قائمة في ما يتعلق بعامة المسلمين (مخطوط إسطنبول، السليمانية، حاجي محمود ١٣٢٩، و٢٥ب س٧). حول هذا الكتاب، الذي يسعى إلى تقريب الشقة بين الماتريدية والأشعرية (انظر مثلاً ورقة ٢أ س٤)، انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 605, no. 3.

(٣١) انظر أدناه الفصل الرابع، الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٩ (عبد الغني النابلسي). يوجد هذا الرأي خارج الحنفية. انظر الفصل الثالث، الهوامش ٤٠ ـ ٥٠، والفصل الخامس، الهوامش ١٨٤ ـ ١٨٦.

نجد أطول تحليل لأبي الليث السمرقندي للنهي عن المنكر في كتاب له مشهور ذي طابع زهدي[٣٢]. من طبيعة تلك الكتب أنها لا تقدم نظرية متماسكة، والمقطع فعلاً يتمثل في استشهادات متتالية من القرآن والسنة[٣٣] تنتثر بينها النقاط التالية. يعلق أبو الليث على حديث: قد اشترط النبي [ﷺ] القدرة يعني إذا كانت الغلبة لأهل الصلاح وجب أن يمنعوا أهل المعاصي إذا أظهروها[٣٤]. ويعرف المعروف بأنه ما وافق الشرع والعقل، والمنكر بأنه ما خالفهما[٣٥]. ويقول: يجب أن يعظ المؤمن أخاه في السر، فإن لم تنفعه المواعظ في السر يأمره في العلانية، ويستعين بأهل الصلاح وأهل الخير لردعه[٣٦]. ويورد ما قيل في تفسير حديث المنازل الثلاث: التغيير باليد للأمراء وباللسان للعلماء وبالقلب (أو في القلب) للعامة، مشيراً إلى الرأي الآخر، أن على كل من قدر على تغيير منكر أن يغيره[٣٧]. ويجب على الذي يأمر بالمعروف أن يقصد به وجه الله تعالى وإعزاز الدين ولا يكون لحمية نفسه[٣٨].

---

(٣٢) نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ٩٦ ـ ١٠٥. ما يوحي بأن هذا الكتاب كان من نوع قريب من الأدب الديني المعد للشعب طريقة أبي الليث في شرح معنى آية أو حديث بلغة مبسطة أحياناً (كما في ص ١٠٣).

(٣٣) لاحظ أنه لما يورد حديث المنازل الثلاث يدفعه معتقده الماتريدي إلى شرح أضعف الإيمان بعبارة أضعف فعل أهل الإيمان تظهر العبارة نفسها في **بستان العارفين**، المطبوع في حاشية **تنبيه الغافلين** (القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، [د. ت.])، ص ١٢٨، السطر ٢٠). حول المسألة الاعتقادية هنا (هل يمكن أن يزيد الإيمان أو ينقص)، انظر: Wensinck, *The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development*, pp. 45, 125, 138 and 194.

(٣٤) أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ٩٨، السطر ٧؛ قارن رأي عبد القادر الجيلي (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٦٥) الذي يستشهد بالحديث نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٨، السطر ١٥؛ انظر عبد القادر الجيلي (أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٥٧). قد يقع هذا تحت «قيل» في ص ٩٨، السطر ١١؛ قارن: أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ١٧. حول تلك التعريفات بوجه عام انظر أعلاه الفصل الثاني، الهوامش ٥٠ ـ ٥٦.

(٣٦) أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ٩٩، السطر ٧؛ انظر عبد القادر الجيلي (أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٦٣).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠١، السطر ١؛ انظر عبد القادر الجيلي (أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٦٦). يورد أبو الليث القول نفسه من دون إسناده في **تفسيره**، ج ١، ص ٢٨٩، السطر ٢٠ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)، وفي **بستانه**، ص ١٢٨، السطر ٣١. راجع موقف مكحول (أعلاه الهامش ٥).

(٣٨) أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ١٠١، السطر ٣، مع قصة طويلة عن عابد أراد قطع شجرة يتعبد لها الناس؛ قارن عبد القادر الجيلي (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش =

والذي يأمر بالمعروف يحتاج إلى خمسة أشياء: العلم، وأن يقصد به وجه الله تعالى وإعزاز الدين، والشفقة على من يأمر باللين والتودد، والصبر والحلم، وأن يكون عاملاً لما يأمر به(٣٩). ومن كان في أرض فيها المعاصي فخرج ابتغاء مرضاة الله فقد اقتدى بإبراهيم ومحمد [المصطفى عليه صلوات الله وسلامه](٤٠)، ومن لم يهاجر من أرضه وهو يقدر على أداء فرائض [الله تعالى] فلا بأس أن يقيم هناك ويكون كارهاً لمعاصيهم فهو معذور(٤١). كتبه الأخرى محبطة إجمالاً: في تفسيره لا يقدم آراء خاصة به، وفي كتيب عن الصلاة يذكر النهي عن المنكر عرضاً كمثال لفروض الكفاية(٤٢). لكنه في كتاب شعبي آخر يقدم تحليلاً متشعباً لحكم الفريضة بحسب احتمالات التأثير والضرر(٤٣). إن كان المسلم يعلم بأكثر رأيه أن أصحاب المنكر يقبلون منه وينتهون عن المنكر فهو واجب عليه (سواء اقترن بضرر أم لا؟). وإن رجح أنه لو فعل لما قبلوا منه بل لضربوه وشتموه فترْكُ النهي أفضل. وإن علم أنه لو فعل لضربوه، فالأمر يتوقف على صبره(٤٤): إن علم أنه لا يصبر فترْكُه أفضل، وإن علم أنه يصبر فلا بأس أن ينهى، وهو في ذلك [يجاهد عمله عمل الأنبياء]. وإن علم أنهم لا يقبلون منه ولا يخاف ضرباً ولا شتماً فهو بالخيار إن شاء أمرهم وإن شاء تركهم، والأمر أفضل. إجمالاً قد لا يبدو موقفه من النوع الحركي التحريضي،

= ١٦٠). هنا وفي مواضع أخرى ترجمتُ بعبارة الفكرة التي [عبر عنها بعبارة «لحمية نفسه»] والتي تتردد في المصادر بصيغ متنوعة. ترد عبارة «إعزاز الدين» هنا وهناك في النصوص الحنفية. انظر: محمد بن عثمان البلخي، **شرح عين العلم وزين الحلم**، كما نقله علي القاري، ج ١، ص ٤٢٩، السطر ٣، وأدناه الهامش ١١٧)؛ لكن الحنفية لا يستخدمونها في معرض الحديث عن شرط انتفاء الضرر على حد علمي. انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٤٢.

(٣٩) أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**؛ تظهر القائمة كاملة مع عدة مواد إضافية في شروط الجيلي الخمسة (انظر أعلاه الفصل السادس، الهامش ١٥٨ و١٦٠ ـ ١٦٢).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣، السطر ١٠ (استخدم فعل «خرج»). انظر أعلاه الهامش ١١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤، السطر ١ (استخدم فعل «خرج»).

(٤٢) Ananiasz Zajaczkowski, *Traite arabe Mukaddima d'Abou-l-Lait as-Samarkandi en version mamelouk-kiptchak* (Warsaw: Aya Sofya, 1962), p. 99.

(مع ترجمة قفجاقية بين الأسطر). يورد أبو الليث في تفسيره رأياً لا يسمي أحداً من أصحابه فحواه أن الآية ٣: ١٠٤ لا تفرض الأمر بالمعروف على الجميع إذ لا يعرف جميع الناس كيف يقومون به بالوجه الصحيح؛ العالمون به وحدهم مكلفون به (**تفسير**، ج ١، ص ٢٨٩، السطر١٩).

(٤٣) أبو الليث السمرقندي، **بستان العارفين**، ص ١٢٧، السطر ٣٦. تؤلف المادة التي نوردها هنا وكذلك في الهامش ٣٣ و٣٧ أعلاه جزءاً من الفصل ٨٤ من الكتاب.

(٤٤) حول هذا التمييز، انظر: الواعظ البلخي، **فضائل بلخ** [بالفارسية]، ص ١٥٧، السطر ٤.

لكن ليست فيه أي علامة لروح الموادعة المميزة للماتريدي.

سجل الأحناف بين العهد الساماني وبداية العهد العثماني هزيل. يقدم العالم البخاري إمام زاده (ت ٥٧٣/١١٧٧ت) عرضاً وجيزاً بأسلوب وعظي[٤٥]. لا تظهر فيه صلات بالأدب الحنفي السابق الذي فحصناه، ويتمثل بالأساس في استشهادات بالكتاب والحديث وشرحها مع التوسع. في الوقت نفسه تجيش نبرته حماسة ويخلو من نصائح الحيطة: يجب أن يكون المسلم غيوراً قوي العزيمة وألا يخشى في الحق حتى القتل، وأن يتكلم عند السلطان الجائر[٤٦]. لذا يتبادر إلى الذهن السؤال: هل يعكس هذا الكتيب تقليداً يقع خارج تيار الماتريدية الرئيس؟ لكنني لا أستطيع الإجابة عنه[٤٧]. في مجموعة من الجوابات يربط الفقيه المرغيناني (ت ٥٩٣/١١٩٧) الوجوب بمدى التأثير المرتقب: هذا ما يحدد هل يحضر المرء عرساً فيه منكر (: ملاه)، وهل يصحح خطأ أحد في تلاوة القرآن، وهل يكتب إلى أب فتى فاجر يخبره بفعاله، وهل ينبه رجلاً إلى نجس في ثوبه أكبر من الدرهم[٤٨]. ويتعرض أبو

---

(٤٥) انظر: إمام زاده، **شرعة الإسلام** (مخطوط برنستون، غارت ٨٣٦ن، ورقة ١٠١أ س١١ ـ ١٠٢أ س١٠). حول هذا المخطوط، انظر: Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris and Butrus Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton Oriental Texts; vol. 5 (Princeton: Princeton University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1938), p. 506, no. 1693.

يوجد النص كذلك مطبوعاً في شرح ليعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، ص ٤٩٥ ـ ٥٠٦. تبين المقارنة أن النص الذي يقدمه الشرح كامل، سنحيل إليه في ما يلي بدلاً من المخطوط.

(٤٦) إمام زاده، **شرعة الإسلام**، ص ٤٩٧، السطر ٦ وص ٤٩٩، السطر ١٨. تجد هذه اللهجة الشديدة صدى عند الشارح، يعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام**، ص ٤٩٩، السطر ٩.

(٤٧) هناك كتاب شبيه لكن من دون اللهجة الحماسية هو خلاصة الحقائق للفاريابي (مخطوط برنستون، غارت ١٠٢٥ن) حول هذا المخطوط انظر: Hitti, Faris and Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, p. 631, no. 2076, art. 3

نوقش الأمر بالمعروف في الفصل ٢٣، ورقة ٩٣ب س٤ ـ ٩٤ب س٢.

(٤٨) المرغيناني، **التجنيس والمزيد** (مخطوط إسطنبول، ياني جامع (: الجامع الجديد) ٥٣٣، الرزمة ٢٠، ورقة ٣أ س٢٢؛ الرزمة ٢١، ورقة ٢أ س٢٣، ٢أ س٢٨، ٢ب س٩؛ وانظر: **القاعدة العامة**، ورقة ٢ب، السطر ١٢). يؤكد كذلك أن النهي عن المنكر يجب على فاعل المنكر. الرزم في هذا المخطوط مرقمة وتتكون كل واحدة من ١٠ أوراق. في ما يتعلق بالولائم التي يؤتى فيها منكر، يرى المرغيناني أنه إن كان رفض الدعوة يزيل المنكر وجب الامتناع عن الذهاب؛ وإلا فلا بأس من الذهاب والأكل من دون الاستماع إلى الملاهي. نرى كذلك نزعة شبيهة إلى مسايرة =

البركات النسفي للنهي عن المنكر بإيجاز في تفسيره، مؤكدا أنه فرض كفاية، وأنه يجب أن يعلم الناهي المعروف من المنكر ويفهم قاعدة التدرج(٤٩). ويعرض معاصر له أصغر منه في كتاب عن الحسبة الفروق بين المحتسب المنصوب والمتطوع(٥٠)، ويكرر كثيراً مما قيل قبله حول الموضوع(٥١). يعالج التفتازاني (ت ٧٩٣/ ١٣٩٠) القضية بشيء من الإسهاب في أحد كتبه(٥٢)، وبصفة أوجز في آخر(٥٣). لكن فيما عدا استشهادين استمدهما من

= الواقع في تحليل الكاساني للمسألة (الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج ٥، ص ١٢٨، السطر ٢٣)؛ يورد قولاً لأبي حنيفة أنه تحمل في مناسبة من ذلك القبيل صوت الملاهي. هكذا نرى أن الفقه الحنفي لا يسبب حرجاً في هذا النوع من المناسبات بالقدر الذي يسببه فقه الحنبلي ابن قدامة (انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش ٢.

(٤٩) أبو البركات النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التاويل** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٣٦ - ١٩٤٢)، ج ١، ص ٢٤٠، الهامش ٢ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ يعتمد - بنحو مباشر أو غير مباشر - على الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ٨). يعتمد كذلك على الزمخشري كثيراً السيواسي، **عيون التفسير** (مخطوط برنستون، يهودا ٥٧٦٦، وز ٦٩ب - ٧٠أ، لا سيما و٧٠أ س١٠) المستمد من الزمخشري، **الكشاف**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٦). السيواسي في الوقت نفسه من القائلين بتوزيع المهام الثلاثي (**عيون**، ورقة ٧٠أ س٧). حول هذا المخطوط، انظر: Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 36f, no. 394.

(٥٠) السنامي، **نصاب الاحتساب**، ص ٢٤ت، ١٨٩ - ١٩١. تعود الفكرة إلى: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أ. م. البغدادي (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣١٥، السطر ٥؛ انظر أدناه الفصل الثالث عشر، الهامش ٤٥).

(٥١) قارن مثلاً السنامي، **نصاب الاحتساب**، ص ١٩٠، السطر ٣، ص ١٩٦، السطر ٧، بأبي الليث، بستان، ١٢٧ س٣٦ (انظر أعلاه الهامش ٤٣)، وأبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ص ١٠١، السطر ٣. (انظر أعلاه الهامش ٣٨) على التوالي.

(٥٢) سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق ع. أمية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ج ٥، ص ١٧١ - ١٧٥ (هو شرح لكتابه المقاصد). حول طابعه الأشعري، انظر: D. Gimaret, *Theories de l'acte humain en theologie musulmane* (Paris: Vrin, 1980), pp. 162-164.

يعتمد كثيراً في تحليله للفريضة على الجويني. انظر: أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٦٨ - ٣٧٠.

(٥٣) سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح التفتازاني على الأحاديث الأربعين النووية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م)، ص ١٠٥. الكتاب شرح للأحاديث الأربعين التي انتقاها النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) (انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٧)، وفي مناقشته للأمر بالمعروف يستشهد **بشرح النووي لصحيح مسلم** و**الإحياء** (كتاب الغزالي). له إذاً روابط شافعية وإن كنت لا أعلم لمن كتاب الروضة الذي يذكره (المصدر نفسه، ص ١٠٥، السطر ١٨). حول شرح متأخر عنه قليلاً للأربعين النووية أعده الحنفي برهان الدين الخجندي (ت ٨٥١/ ١٤٤٧ت)، انظر: **مصطفى بن** =

مصدر حنفي[٥٤]، تبدو استشهاداته أقرب إلى تقليد شافعي وأشعري، لذلك سنعرض أفكاره في الفصل اللاحق. وكتب ابن الملك (ز في بداية القرن ٨/ ١٤) شرحاً لحديث المنازل الثلاث[٥٥] انتهبه كتاب العهد العثماني[٥٦].

إلى جانب هذه المادة المتفرقة نجد إشارات إلى النهي عن المنكر متناثرة في أدب التراجم. نجد أحد الأحناف أو أشباههم في القرن ٢/٨، داود بن نصير الطائي (ت ١٦٥/ ٧٨١ت) يثني بحزم من أراد أن يدخل على الحكام ليأمرهم وينهاهم[٥٧]، بينما يقرن عبد الله بن فروخ (ت ١٧٥/ ٧٩١) النهي عن المنكر بالخروج على الجور[٥٨]. ممن ذُكر أنهم ينهون عن المنكر سلم بن سالم البلخي (ت ١٩٤/ ٨١٠)[٥٩]، وعمر بن ميمون الرماح (ت ١٧١/ ٧٨٨)، وأبو مطيع البلخي (ت ١٩٩/ ٨١٤)[٦٠]. كما ذُكر ذلك عن ثلة من علماء الحنفية، كنصر بن زياد (ت ٢٣٣/ ٨٤٧ت) الذي تقلد خطة قاضي القضاة بنيسابور[٦١]، ويوسف بن يعقوب التنوخي (ت ٣٢٩/ ٩٤١)[٦٢]، وإسماعيل بن أبي نصر

عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة = المؤلف مجرداً عن الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي ٢ ج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ ـ ١٩٤٣)، ص ٥٩، السطر ٣٥، و Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2 vols. (Weimar [etc.]: E. Felber, 1898-1902), vol. 1, p. 683, no. 8a.

(٥٤) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٥، ص ١٧٤ ـ ١٧٥. يتعلق المقطع **الأول** بالمختلف فيه بين المذاهب، و**الثاني** بطريقة الإنكار المناسبة لدرجات مختلفة من كشف العورة (كشف الركبة، والفخذ، والخِصْيتين).

(٥٥) عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك، **مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار**، تحقيق عبد الله بن محمد عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج ١، ص ١٠٥ت، العدد ٨٣. الكتاب شرح لمشارق الأنوار للصغاني (ت ٦٥٠/ ١٢٥٢). فيه مقطع طويل يعود إلى الزمخشري (انظر أدناه الهامش ٩٢).

(٥٦) انظر أدناه الهوامش ٨٣ و٩٢ ـ ٩٤.

(٥٧) انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٥٦. أدين بكلمة «شبه حنفي» لنوريت تسفرير؛ بالنسبة لبعض العلماء المذكورين في هذه الفقرة حتى هذا الوصف قد يكون أكثر مما يجب.

(٥٨) انظر أدناه الفصل الرابع عشر، الفقرة عن ابن فروخ والهوامش ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٥٩) انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٧١.

(٦٠) حول عمر بن ميمون انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ٢٠٦؛ حول أبي مطيع انظر الفصل الرابع، الهامش ٦٨.

(٦١) محيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م)، ج ٢، ص ١٩٤ س١. أدين بهذه الإحالة والإحالات اللاحقة لنوريت تسفرير.

(٦٢) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى** =

الصفار (ت ٤٦١/١٠٦٨ت) الذي قتله على ذلك في بخارى الحاكم القرخاني شمس المُلك نصر (ح ٤٦٠ ـ ٤٧٢/١٠٦٨ ـ ١٠٨٠)[٦٣]، وعماد الدين اللامشي (ت ٥٢٢/١١٢٨) الذي كان يدخل على الملوك ويقذف بكلمة الحق في وجوههم[٦٤]، ومحمد بن يحيى الزبيدي (ت ٥٥٥/ ١١٦٠) الذي أُقصي من دمشق حوالى ٥٠٦/١١١٢ لأنه دأب على الأمر والنهي[٦٥]. والذي يثير الاهتمام أكثر بين جميع هؤلاء المشاهير ابن فروخ لأنه يقدم مثالاً لمعادلة النهي عن المنكر بالخروج في فترة مبكرة، التي أحرجت أبا حنيفة كثيراً كما رأينا.

ثانياً: شراح العصر العثماني

لما زار الرحالة ابن بطوطة (ت ٧١٠/١٣٦٨) لاذق (وهي دِنزلي الحديثة) بغرب الأناضول لاحظ أن أهل هذه المدينة لا يغيرون المنكر ولا أهل الإقليم كله[٦٦]، وقدم صورة حية عن بغاء الجواري الروميات، أكد أن [من أراد الفساد فعل ذلك بالحمام من غير منكر عليه]، وذُكر له أن لقاضي المدينة جواري على تلك الصورة وأن الجواري يدخلن إلى الحمامات مع زبائنهن!

في بدايات العهد العثماني صارت الأمور أقل تسيباً، لكن التغيير مس الأخلاق الاجتماعية من دون السياسة. تضرب جذور المذهب الحنفي العثماني في تقليد التعايش مع الواقع الذي نما في الشمال الشرقي الساماني، وقد استمرأه وارتاح إليه. وكما نتوقع لم يحظ النهي عن المنكر بنقاش واسع في ظل الدولة العثمانية، ولم يأخذ ذلك الطابع السياسي الصريح الذي اتسم به عند محاوري أبي حنيفة. على أي حال لا يمثل معظم النقاش للمسألة في الأدب الديني للعهد العثماني أكثر من امتداد لتراث أدبي لا يتسم بالابتكار،

= **عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١٤، ص٣٢٢، السطر ٤.

(٦٣) أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ٨، ص ٣١٨، السطر ١٣. أعتبره حنفياً لأن أباه كان حنفيا في ما يبدو. انظر: عبد القادر القرشي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٢، السطر ١٣.

(٦٤) المصدران نفسهما على التوالي.

(٦٥) عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ٢، ص ١٤٢، السطر ١٣.

(٦٦) Ibn Battuta, *Voyages d'Ibn Battuta*, edited by C. Defremery and B. R. Sanguinetti (Paris: Anthropos, 1853-1858), vol. 2, p. 272.

وجاء غالباً في شروح كتب سابقة اتفق أن تعرضت للموضوع(٦٧).

أحد تلك الكتب هو **القرآن** طبعاً. مثلا ناقش أبو السعود (ت ٩٨٢/ ١٥٧٤) النهي عن المنكر في تفسير الآية ٣: ١٠٤، لكن لا يوجد جديد حقاً في ما طرح حوله(٦٨)، وإن كنت لا أستطيع تحديد المصادر التي استخدمها(٦٩). من هذه الناحية تفسير إسماعيل حقي بروسوي (ت ١١٣٧/ ١٧٢٥)(٧٠) أكثر شفافية. فعلاً، إن تركنا جانباً بعض الأحاديث وبعض الفقرات المستمدة من تفسير أبي السعود(٧١)، وجدنا مادة بُعثت من موات، استعيرت من الزمخشري، وبنحو ما تعطي حياة جديدة لنظرية الحنفي المعتزلي أبي الحسين البصري(٧٢).

لننتقل إلى نوع أدبي آخر فيه شيء من الجدة: شروح الأحاديث الأربعين التي جمعها النووي (ت ٦٧٦/١٢٧٧) والتي ضمنها حديث المنازل الثلاث(٧٣). يوجد من بينها شرحان لعالمين حنفيين: علي القاري الهروي (ت ١٠١٤/١٦٠٦)(٧٤)، وإسماعيل حقي الذي تقدم ذكره(٧٥).

---

(٦٧) لم أحاول تغطية هذا النوع الأدبي باستيفاء. مثلاً أستشهد بشرح شرعة الإسلام ليعقوب بن سيد علي من دون عرض تحليله كاملاً.

(٦٨) أبو السعود، **إرشاد**، ج ١، ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠. يشدد على أن الأمر بالمعروف مع عمومه فرض كفاية ويتطلب العلم بالشرع وبقاعدة التدرج ليقوم به المسلم على مقتضى الشرع (ص ٥٢٨، السطر ٩).

(٦٩) له مادة مشتركة مع الزمخشري، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٨، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦، السطر ١١ ومع البيضاوي؛ بعض ما يشترك فيه مع الزمخشري لا يوجد عند البيضاوي.

(٧٠) إسماعيل حقي بروسوي، **روح البيان** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ج ٢، ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤، وأبو السعود، **إرشاد**، ١: ٥٢٨ س٩، ٥٢٨ س١٨، ٥٣٠ س١.

(٧٢) بروسوي، **روح البيان**، ج ٢، ص ٧٣ ـ ٧٤؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧. انظر حول أبي الحسين أعلاه الفصل التاسع، الهوامش ١٠٩ ـ ١١٢؛ وحول مآل هذا المقطع في أدب جمهور الحنفية أدناه الهامش ٩٢.

(٧٣) حول هذا النوع من الأدب الديني انظر أعلاه الفصل الثالث، الهامش ٧.

(٧٤) القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٨٨ ـ ١٩٤.

(٧٥) إسماعيل حقي بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م)، ص ٣٣٦ ـ ٣٤١. تتردد في شرح محمد حياة السندي (ت ١١٦٣/ ١٧٥٠) المتأخر عنه قليلاً الشكوى من فساد العصر، انظر: **شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٠٥.

مع أن شرح علي القاري يشكل إحدى أثرى المعالجات للفريضة في الأدب الحنفي، أغلبية مصادره شافعية. ولا غرو فجامع الأربعين شافعي، والنووي هو الذي قدم الصيغة التي غدت متداولة لحديث المنازل الثلاث[٧٦]، وجل من كتبوا بعده شروحاً للأربعين شوافع[٧٧]. ومع أنه يصعب الجزم بشيء عن القناة التي اتصل عبرها علي القاري بهذا التقليد الشافعي، واضح أنه استمد منه الكثير[٧٨]. في الوقت نفسه، المصدر غير الشافعي الوحيد الذي بوسعي تبينه في شرحه حنبلي[٧٩]، ولا يبدي حساسية تجاه الخلفية غير الماتريدية للمادة التي أخذها من تلك المصادر[٨٠].

بأي وجه يمثل علي القاري إذاً تقليداً حنفياً ـ[٨١] أو حتى نفسه؟ هناك نقاط مذهبية يقرها لا تعود إلى المصادر غير الحنفية التي قارنتُ بها تحليله. لكن ذلك لا يعني حتماً أنها حنفية الأصل. يقول مثلاً إن من قُتل وهو ينهى عن المنكر يؤجر عليه[٨٢]، ويناقش مسألة الترتيب التنازلي الذي قُدمت

---

(٧٦) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٦. في شرحه للأربعين التي انتقاها يعطي شرحاً وجيزاً للحديث لا يحمل لنا الكثير.

(٧٧) هناك شرحان كان لهما تأثير مرجح: للتفتزاني (انظر أعلاه الهامش ٥٣) وابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤/١٥٦٧) (**فتح**، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨).

(٧٨) هناك شبه بفقرات عدة من **شرح صحيح مسلم للنووي** (مثلاً: القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٨٨، السطر ١٣. من **شرح حديث الأربعين** للتفتزاني، وبعدة فقرات من فتح ابن حجر الهيتمي. يبدو لي أن النووي والتفتزاني من مصادر علي القاري المباشرة؛ وأن ابن حجر يستخدم مصدراً مشتركاً.

(٧٩) يستمد علي القاري مقطعاً من الغنية لعبد القادر الجيلي مع ذكره في **المبين**، ص ١٩٤، السطر ١٢؛ وآخر دون ذكره في **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٩٣، السطر ٢٧. يعود **الأول**، عن التمييز بين ما يجوز للعامة النهي عنه من المنكرات وما يختص به العلماء، إلى الحنبلي أبي يعلى (انظر أعلاه الفصل ٩ الهامش ١٢٤)، الذي بدوره استمده على الأرجح من مصدر معتزلي (انظر أعلاه الفصل التاسع، الهامش ٧٠ عن مذهب عبد الجبار). ويعود **الثاني** عن أهمية نقاء القصد في الأمر بالمعروف إلى أبي الليث السمرقندي (انظر أعلاه الهامش ٣٨). تبين استعارة علي القاري مادة حنبلية ومعتزلية وحنفية أي مدى بلغت عملية التلاقح بين المذاهب في عصره.

(٨٠) عبارة «أضعف الإيمان» في الحديث مشكلة من وجهة النظر الماتريدية (انظر أعلاه الهامش ٣٣ وعبارة «الإيمان يزيد وينقص» في عنوان الفصل من كتاب النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٠، السطر ١٨)؛ لكن علياً القاري بخلاف إسماعيل حقي لا يرد بقوة (**المبين**، ص ١٨٩، السطر ١١؛ انظر أدناه الهامش ٩٤).

(٨١) حول ما يقول في أبي حنيفة انظر أعلاه الهامش ١٢ت.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠، السطر ١٤.

أساليب النهي في الحديث وفقاً له[٨٣]، ويعرض فكرة غير شائعة مفادها أن استغراق الصوفي في غمار الوجود المطلق قد يصلح عذراً ـ وإن يك غير مقنع ـ لترك النهي عن المنكر[٨٤]. ويخمن أن التغيير بالقلب ربما كان بقوة روحية (يدعوها همة) قد تحقق بعون الله الغاية المنشودة[٨٥].

لكن توجد مقولة نستطيع بقدر معقول من الثقة اعتبارها إسهاماً حنفياً. ينظر القاري إلى فريضة النهي في إطار تصور هرمي للمجتمع، يستشهد بالقول الذي يطابق منازل النهي الثلاث بمراتب المجتمع الثلاث[٨٦]. وخلافاً لمعظم الكتاب الذين لا يولون هذا القول اهتماماً، يبدي استعداداً لأخذه مأخذ الجد. يوسع صنف العلماء ليشمل الأولياء، وصنف الأمراء ليشمل غيرهم من الأقوياء. ويعتز بأنه لم يرَ هذا التحليل في ما كتب الشراح السابقون[٨٧]. يتماشى مع هذا ـ لكن لا بسمة مميزة بالمقدار نفسه ـ أنه يستخدم مادة فيها تركيز على دور العلماء وعلى تهاون علماء عصره بالفريضة[٨٨]. هناك أمر آخر ذو معنى: هو أن فقرة يوردها من المصدر الحنبلي [الذي ذكرنا] مبدياً تأييده تخص دور كل من العلماء والعامة في أداء ذلك الواجب[٨٩]. باختصار يمكن اعتباره ممثلاً لنزعة التعايش مع الواقع عند الحنفية.

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩١، السطر ٣؛ ابن الملك، **مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار**، ج ١، ص ١٠٥، السطر ١٣، وعنه: يعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام**، ص ٥٠٠، السطر ٩، وأعلاه الفصل الحادي عشر.

(٨٤) القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٩٣، السطر ١٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤، السطر ١٧ («همة الرجال تهد الجبال»)؛ انظر أعلاه الفصل السابع، الهامش ١٢٠ ـ ١٢١ وأدناه الفصل السادس عشر.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ٢١؛ يستشهد بمصدر حنفي هو خزانة المفتين لحسين ابن محمد السمعاني (الذي كتب في ٧٤٠/ ١٣٣٩، انظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ص ٧٠٣، السطر ٢٢. يورد كذلك رواية من هذا القول في **شرح عيون العلم**، ج ١، ص ٤٣٨، السطر ٢١.

(٨٧) القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٩١، السطر ١١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص١٩١ ـ ١٩٢. يعتبرهم ممن يتعين عليه الأمر بالمعروف. المقطع الأول على الأقل ليس من إنشائه، إذ نجد مقطعاً يشبهه كثيراً في شرح المالكي تاج الدين الفاكهاني (ت ٧٣٤/ ١٣٣٤) للحديث (**المنهج المبين**، مخطوط برنستون، غارت ٧٤٩ن، ورقة ١٩٩أ، السطر ١٢) حول هذا المخطوط، انظر: Hitti, Faris and Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, p. 434, no. 1432.

(٨٩) انظر أعلاه الهامش ٧٩.

كما يُنتظر، يستخدم إسماعيل حقي على نطاق واسع تفسير القاري(٩٠). كما يستعير فكرتين من الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) مع ذكره(٩١)، وكما في تفسيره يستمد من الزمخشري من دون ذكره جملة من المواد(٩٢)، مترجماً بذلك إلى التركية فكر أبي الحسين.* في أواخر عرضه هناك مواد لم أتبين مصادرها، لا شك في أن بعضاً منها وكثيراً مما يتخلل المواد المستعارة المذكورة من ابتكاره(٩٣).

بخلاف القاري يُظهر إسماعيل حقي ولاءً واضحاً للماتريدية(٩٤). كذلك

---

(٩٠) تطابق الصفحتان الأوليان من هذا التحليل إلى حد بعيد الصفحتين الأوليين من تحليل علي القاري، مع إعادة ترتيبهما وإعادة صياغتهما وترجمتهما إلى التركية. هناك استعارات أخرى في مواضع لاحقة (قارن مثلاً: بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٩، السطر ٢١، والقاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٩٠، السطر ١٢).

(٩١) بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٨ و٣٤٠. الأولى هي مراتب الغزالي الخمس في الإنكار (**إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٩؛ والثانية أهمية محاربة البدع. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩، السطر ٢٦).

(٩٢) يقدم إسماعيل حقي عرضاً لشروط النهي عن المنكر (بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠) هو صيغة مجزوءة وموسعة في الوقت نفسه من عرض الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ١، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨. تتضمن زياداته القول الفكه إنه لا يجوز الإنكار على رجل لأن بجانبه قنينة خمر لا أكثر فإن معه كذلك أداة الزنا (أيِن يندا آلت زنا دكلِن وردِر) (**شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٩، السطر ١٨). وفي ما عدا هذه الزيادات يتطابق المقطع مع تفسيره (انظر أعلاه الهامش ٧٢)، لكنه أقرب من مقطع يوجد عند ابن الملك، **مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار**، ج ١، ص ١٠٦، السطر٣ (وعنه نقل: يعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام**، ص ٤٩٦، السطر ٢)، وعند رجب بن أحمد الآمدي (الذي كتب في ١٠٨٧/ ١٦٧٦)، **الوسيلة الأحمدية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦١هـ/ ١٨١١م)، ج ٢، ص ٧٦١. مثلاً عبارة «وقوع المعصية» في **روح**، ج ٢، ص ٧٤، السطر ٢٠ وردت في **الكشاف**، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٦؛ في المقابل نجد في المصادر الأخرى المذكورة «فإنه يفعله» التي تطابقها «إشلياجغين» عند إسماعيل حقي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٩، السطر ١٧. من جهة أخرى تعكس كل هذه الصيغ مصدراً مشتركاً متأخراً عن الكشاف، بما أنها تشترك في ترتيب للشروط مختلف عن ترتيب الزمخشري، وبنحو أهم، في فقدان تمييز أبي الحسين الأساسي بين شروط حسن الإنكار وشروط وجوبه.

(٩٣) مثلاً حديثه عن مدمني المخدرات، وعن الصوفية الذين لا ينبغي اعتبارهم أهل بدع (أهل بدعت) بما أن إحدى فرقهم الاثنتي عشر أهل سنة (أهل سنت)؛ حول أخذه مقطعاً من تفسير محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) انظر أدناه الفصل السادس عشر، الهامش ٢٧٩). من جهة أخرى قوله إن لا معنى لعبارة الإنكار بالقلب إن اكتفينا بلفظها (ص ٣٣٧، السطر ٢٥) مستعار إذ نجدها قبله عند رجب، **الوسيلة الأحمدية**، ج ٢، ص ٧٦٠، السطر ٢٤، وقبله ابن الملك، **مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار**، ج ١، ١٠٥ س١٢، والنووي، **شرح متن الأربعين**، ص ٩٢، السطر ٧.

(٩٤) يعيد التحليل الذي يحل الإشكال الناشئ من عبارة «أضعف الإيمان»، عارضاً مذهب =

يعطي عرضه لوناً تاريخياً أكثر منه (قليلاً)، بخاصة أنه بخلافه يكتب بالتركية. مثلاً حيث تحدث القاري عن الأقوياء يذكر حقي كمثال «وجوه القوم في كل بلدة»(٩٥). لكن في جانب يتفق تفكيره إلى حد بعيد مع تفكير القاري. مثله يأخذ توزيع العمل الثلاثي بجد: لليد السيف والرمح لهدم الكنائس* والحانات وما شابهها، وللسان البراهين والحجاج لإزالة الشكوك والاعتقادات الفاسدة المنتشرة بين العامة، أما القلب فدوره الاعتراف والإذعان(٩٦). ومثله أيضاً يرى من المناسب تضمين عرضه إدانة صريحة للخروج على السلطان(٩٧). ويحور مذهب الغزالي مستبعداً تخشين القول من إنكار الرعية على السلطان(٩٨). في الوقت نفسه يؤيد الاستشهاد في النهي عن المنكر(٩٩)، لكنه بوجه عام يُظهر ميلاً إلى التعايش مع الواقع.

يقدم إلينا مثال إسماعيل حقي شكلاً آخر من تبعية الأدب الحنفي في هذا الباب لمصادر غير حنفية: وضع اليد على مادة من **إحياء** الغزالي، سواء مع الإقرار أو من دونه. أقدم مثال محفوظ هو على وجه الاحتمال مختصر حنفي لإحياء علوم الدين(١٠٠). ليس في تناوله للنهي عن

= الحنفية في الإيمان المخالف لمذهب الشافعية (إسماعيل حقي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٨، السطر ٢١؛ يعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام**، ص ٥٠١، السطر ٢٣، وقبله ابن الملَك، **مبارق**، ج ١، ص ١٠٦، السطر ٩؛ قابل رأي: محمد الخادمي، **بريقة محمودية** (القاهرة: دار الشروق، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ج ٣، ص ٢٤٥، السطر ٥.

(٩٥) إسماعيل حقي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٧، السطر ١٤ (هر شهرده وجوه القوم جيهي)؛ انظر أعلاه الهامش ٨٧. وانظر حديثه عن نجاعة نظام المحسوبية في حماية فاعلي المنكر في عصره (ص ٣٣٧، السطر ١٥).

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٠، السطر ٢١. يبدو كأنه يجعل الإنكار بغير القلب لأعوان السلطان والعلماء (ص ٣٣٧، السطر ٢١).

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٧، السطر ١٩. يضيف ذلك إلى مقطع استمده من علي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين**، ص ١٨٩، الذي يوصي هنا بعدم تحريك الفتنة النائمة.

(٩٨) إسماعيل حقي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص ٣٣٨، السطر ٨ (انظر أعلاه الهامش ٩١). ينقل إسماعيل حقي هنا عن الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ (انظر أدناه الفصل السادس عشر، الفقرة ١ (ب) الركن ١ استطراد)؛ لكنه يبسط النقاش في اتجاه موادع، ويتجاهل تأييد الغزالي الصريح للتخشين للحكام في الحالات التي لا يسبب فيها ذلك ضرراً للغير (ص ٣١٤، السطر ٥؛ انظر أدناه الفصل السادس عشر، الفقرة ١ (د)).

(٩٩) إسماعيل حقي، المصدر نفسه، ص ٣٣٩، السطر ٢٧؛ انظر أعلاه الهامش ٨٢.

(١٠٠) البلخي، **عين العلم**، نقله علي القاري، **شرح عين العلم**. تبين دراسة النص أن الكاتب حنفي، لكنها لا تساعد على معرفة من هو ولا متى عاش. يُنسب الكتاب غالباً، وربما بصواب، إلى =

المنكر[١٠١] ما يسترعي الانتباه إلا إغفاله استخدام السلاح والأعوانَ المسلحين[١٠٢]. يستشهد كتاب آخرون بفقرات من كتاب الغزالي في مؤلفاتهم: كيعقوب بن سيد علي (ت ٩٣١/ ١٥٢٤ت)[١٠٣]، كمال باشا زاده (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤)[١٠٤]، محمود بن محمد القرباغي (القرن ١٠/ ١٦)[١٠٥]، وكتاب لاحقين[١٠٦].

أول عالم عثماني ـ لا الأخير كما سنرى ـ يسطو على تحليل الغزالي للموضوع طاش كوبري زاده (ت ٩٦٨/ ١٥٦١)[١٠٧]. فيما عدا انتهابه **الإحياء**، أهم ما يلفت في تحليله تلطيف رأي الغزالي حول استخدام آحاد المؤمنين للعنف في إنكار المنكر. يخالفه مثلاً بشأن الظروف التي تستوجب

= محمد بن عثمان البلخي. انظر: إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٥١ ـ ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٨٧، السطر ٣، حيث تاريخ وفاته ٨٣٠/ ١٤٢٦ت، و Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 749, no. 17.

أتبع هذا الإسناد؛ لكن علياً القاري يعلم فقط أن كاتب عين العلم هندي أو بلخي.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٣٣ ـ ٤٤٩.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٢، السطر ٣. يذكر علي القاري في شرحه الأعوان لكن لا السلاح.

(١٠٣) يستخدم **الإحياء** في عدة مواضع من **شرح شرعة الإسلام** لإمام زاده في أغلب الأحيان مع ذكره. نجد فيه استشهادات بمادة تحليلية (ص ٥٠١ و٥٠٣ ـ ٥٠٤) من **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٢ على التوالي). يدعو الغزالي الإمام الغزالي (من **شرح شرعة الإسلام**، ص٥٠٢ و٥٠٤) أو ببساطة الإمام.

(١٠٤) كمال باشا زاده (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤)، **الرسالة المنيرة**، ص ٣٥ س١٠، حيث يورد افتتاح الغزالي لتحليل الأمر بالمعروف في كيميا سعادت (انظر أدناه الفصل ١٦، الهامش ٤)؛ حول هذه الرسالة، انظر: أتسيز، كمال باشا أغلؤنون إسرلري، شرقيت مجموعسي، ٧ (١٩٧٢)، ١١٧ت عدد ١٧٠.

(١٠٥) محمود بن محمد القرباغي (**محاضرات**، مخطوط قم، مكتبة مرعشي، العدد ٤٧٣، ورقة ٣٥أ س١) (يستشهد **بالإحياء**، ج ٢، ص ٣١٣، السطر ٢٧)؛ وورقة ٣٥ب س٢ (يستشهد **بالأحياء**، ج ٢، ص ٢٨٦، السطر ٢). تحتل مناقشة الأمر بالمعروف في الكتاب و٣٤أ ـ ٣٥ب. أعتبر المؤلف حنفيا (يذكر أبا حنيفة في و٣٤أ س٤، وانظر و٣٥ب س٧). أهم الإشارات التي تسمح بتأريخه ذكر الدواني (ت ٩٠٨/ ١٥٠٢) (ورقة ٣٤ب س٥)، ومن جهة أخرى تاريخ نسخ المخطوط (١٠٣٩/ ١٦٣٠). حول هذا ووصف للمخطوط، انظر م. مرعشي وأ. حسيني، **فهرست نسخها خطي كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمى** (بالفارسية) (قم: مكتبة المرعشي قم ١٣٥٤ هـ. ش.)، ج ٢، ص ٧٨ت، العدد ٤٨٧).

(١٠٦) حول إسماعيل حقي انظر أعلاه الهامشان ٩١ و٩٨. انظر كذلك أدناه الهامشان ١٤٥، ١٥٤، وفي ما يخص الأزمنة الحديثة أدناه الفصل ٥.

(١٠٧) طاش كوبري زاده، **مفتاح السعادة**، تحقيق ك. ك. بكري وع. أبو النور (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٣٠١ ـ ٣١٠.

الحصول على إذن من السلطان. قسم الغزالي عملية الإنكار إلى خمس مراتب: (١) التعريف (ربما فعل المنكرَ فاعله عن جهل)، (٢) الوعظ اللين، (٣) تخشين القول، (٤) المنع باليد نحو كسر أدوات المنكر، (٥) التهديد بالعنف واستخدامه ضد شخص فاعل المنكر[١٠٨]. حول الخامسة يسأل هل يُحتاج فيها إلى إذن السلطان ويقول: إن فيه نظراً[١٠٩]. أما طاش كوبري زاده فيرى أن إذن الإمام لازم في هذه المرتبة[١١٠]. ويبدي موقفاً شبيهاً عندما يصل إلى المقطع حيث يجيز الغزالي للناهي عن المنكر (أو المحتسب وفق مصطلحاته) استخدام السلاح شريطة ألا يؤدي إلى فتنة، إذ لا بد من إزالة المنكر بكل ممكن[١١١]. لكن طاش كوبري زاده يفضل اعتبار ذلك متعلقاً بالمحتسب (بالمعنى المتداول: أي والي الحسبة المكلف بمراقبة الأخلاق العامة والمعاملات)، إذ يضيف فوراً أن العامي لا يحمل السلاح في أي حال[١١٢]. ثم يوجه الغزالي اهتمامه إلى مسألة جمع أعوان يشهرون السلاح ويلاحظ أن هناك اختلافاً في احتياجه إلى إذن الإمام[١١٣]: قال قائلون: لا يستقل آحاد الرعية بذلك لأنه يؤدي إلى الفتن، وقال آخرون: لا يحتاج، وهو الأقيس عنده، فيؤيده مضيفاً مع ذلك أن تلك الحالات نادرة. يذكر طاش كوبري زاده مثله الرأيين، لكنه ينحاز إلى الرأي الأول: لا بد في ذلك من إذن، إذ ربما نتجت عنه فتنة، لكن المنطق يجيزه لولا هذا الاعتبار[١١٤].

الكاتب الحنفي الآخر الذي عاش في هذا العصر واعتمد كثيراً على الغزالي هو عصمة الله ابن أعظم بن عبد الرسول (ت ١١٣٣/ ١٧٢٠ت) من

---

(١٠٨) انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٤. الظاهر أن هذا النسق صيغة بدائية لنسق الدرجات الثماني الذي عرضه في موضع لاحق من تحليله (انظر الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤).

(١٠٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٩، السطر ٩.

(١١٠) طاش كوبري زاده، **مفتاح السعادة**، ج ٣، ص ٣٠٣، السطر ٩. قابل شك الخادمي حول رأيه بشأن هذه القسم (الخادمي، **بريقة محمودية**، ج ٣، ص ٢٤٤، السطر١٦).

(١١١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، ص ٣٠٤، السطر ٢٦؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٧.

(١١٢) طاش كوبري زاده، **مفتاح السعادة**، ج ٣، ص ٣٠٧، السطر ١٨.

(١١٣) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٤ س٣٤؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفصل ٢ القسم ٢ الركن ٤ الدرجة ٨.

(١١٤) طاش كوبري زاده، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٧، السطر ٢٣.

شهرنبور في شمال الهند، الذي ألف كتاباً في النهي عن المنكر(١١٥)، هو بمثابة إعادة صياغة حرة لتحليل الغزالي، مع الاحتفاظ بمخططه العام على الرغم من إضافة بعض الفصول(١١٦). وهو إذ يتبع الغزالي يعيد صياغة نصه مع إسقاط مواد وزيادة أخرى(١١٧)، لكن قلما تمس تلك التحويرات الجوهر. يبدو بالأخص غير مرتاح لآراء الغزالي حول دور العنف. يعيد رأيه حول الحاجة إلى إذن الإمام(١١٨)، وكذلك حول حق آحاد الرعية استخدام السلاح حيثما دعت الضرورة(١١٩)، وحتى حول حشد أعوان يشهرون السلاح(١٢٠)، لكن أردف بشأن الحالة الأخيرة أن على الناهي أن ينظر في الأمر بتبصر وتأنٍ(١٢١). قد يعكس ذلك فرقاً بين ظروف العهد العثماني والعصر المغولي

---

(١١٥) عصمة الله بن أعظم بن عبد الرسول (ت ١١٣٣/ ١٧٢٠ت)، **رقيب باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط لندن، مكتب العلاقات الهندية، دلهي (فارسي)، ٢١٩، ورقة ١أ ـ ٣٢ب)؛ لاحظ أن ترتيب الورقتين ٧ و٨ مقلوب. حول هذا المخطوط، انظر: C. A. Storey, A. J. Arberry and R. Levy, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Oce*, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1930-1940), p. 276f, no. 1697.

يذكر المؤلف اسمه (وكذلك محل إقامته شهرنبور)، وتاريخ تأليف الكتاب وعنوانه (الذي هو رقم تأريخي) في افتتاحيته (**رقيب**، ورقة ١أ س٦، ١أ س١٧). يعلن ليفي أن العنوان هو **كتاب بيان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**؛ لكن قوله ناتج عن سوء فهم لقول المؤلف في تقديمه «وإن هذا الكتاب في بيان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ورقة ١أ س١٦). أضاف ليفي فهرساً مفيداً بمحتويات الكتاب. وقع شيء من الخلط بخصوص تاريخ وفاة عصمة الله؛ وأنا أتبع عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر** (حيدر آباد الدكن: المطبعة الحيدرية، ١٩٤٧ ـ ١٩٧٠)، ج ٦، ص ١٨١، السطر ١٠ (مع وصف للرقيب). أدين ليوهنان فريدمان بالمساعدته على جمع معلومات عن هذا الكاتب.

(١١٦) في الفهرس الذي ألحقه ليفي بالكتاب، لا نجد للمواضيع التالية ما يوازيها في **الإحياء**: المقدمة (حول معنى المعروف والمنكر)؛ الفصل الخامس (عن المبتدعة الذين يرون ترك التعرض للخلق)؛ الفصل السابع (عن الحاكم)؛ والفصل الختامي (عن الراشدين). في الفصل السابع يعطي قائمة ب٢٠ حقاً للرعايا المسلمين على حاكمهم تتضمن واجب الأخير أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (**رقيب**، ورقة ٣١أ س٥). لا يوضح عصمة الله مدى اعتماده على الغزالي.

(١١٧) مثلاً يقلب ترتيب الثاني والرابع من أركان الغزالي (المصدر نفسه، ورقة ٩ب س٢٠، ١١ب س٢١؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) المصطلحات والهامش ١١)، ويُدرج في مسح الغزالي للمنكرات المألوفة فقرة طويلة عن المقابر (ن م، و١٤ب س١٣ ـ ١٦ب س١٣). يورد كذلك عبارة إعزاز دين الله (ورقة ٨أ س٢٤، وانظر ورقة ٨ب س٦)، لكن في سياق غير شرط الضرر (انظر أعلاه الهامش ٣٨).

(١١٨) المصدر نفسه، ورقة ٨أ س١٢.

(١١٩) المصدر نفسه، ورقة ١٠ب س٢٥.

(١٢٠) المصدر نفسه، ورقة ١٠ب السطر ١٤ من الفقرة التي في الحاشية اليمنى.

(١٢١) المصدر نفسه، ورقة ١١أ س٨.

المتأخر أو قد يعني ببساطة أن لعصمة الله القليل من الأفكار الشخصية. ولا شك في أن في كتابه القليل مما يعكس ظروف زمانه ومكانه[١٢٢].

ثالثاً: برغلي وورثته

هناك عالم آخر كتب في النهي عن المنكر بصفة مستقلة لا كمجرد شارح لنص سابق، هو برغلي محْمد أفندي (ت ٩٨١/ ١٥٧٣)[١٢٣]. فقد ذكره في كتيب شعبي عن الفرائض باللغة التركية لكن من دون توسع في التحليل[١٢٤]. فدعا ذلك شراحه إلى معالجة الموضوع[١٢٥]. والنقطة الوحيدة التي يقدمونها بين لفيف الأفكار العتيقة والمألوفة هي أن التخشين في القول من اختصاص أعوان السلطان[١٢٦]. ويقدم برغلي بحثاً أوسع عن الفريضة في مؤلف تقوي كتبه بالعربية وأورد فيه أحاديث عدة[١٢٧]. وجل أقواله هنا أيضاً مألوفة: النهي فرض كفاية مشروط بالاستطاعة وانتفاء الضرر (المنتظر)[١٢٨]، وهو واجب

(١٢٢) هو كاتب هندي يتكلم عامة الناس في كتابه بالفارسية (المصدر نفسه، ورقة ١٢أ س٩، ١٧أ س٨). مع ذلك يحين مسح الغزالي للمنكرات المألوفة بالحديث عن لفائف التنباك (ورقة ١٣أ س١٣)، ويتناول بدعة خاصة بمحيطه الهندي يرى أصحابها «ترك التعرض للخلق وصلح الكل» (المصدر نفسه، و١٧أ س٧ ـ ١٩أ س١٧؛ انظر أدناه الفصل ١٦ آخر الفقرة ٤ (استطراد عن الصوفية).

(١٢٣) أستخدم هذا الرسم «برغلي» (Birgli) (لا بركوي أو غير ذلك) على ضوء تعليق أتسيز، انظر: Atsiz, *Istanbul kutuphanelerine gore Birigli Mehmet Efendi (929-981= 1523-1573) bibliografyasi* (Istanbul: [n. pb.], 1966).

(١٢٤) برغلي، **رسالة** (بالتركية)، ص ٤٤، السطر٢. حول هذا الكتاب انظر: Atsiz, *Istanbul kutuphanelerine gore Birigli Mehmet Efendi (929-981=1523-1573) bibliografyasi*, p. 5.

كان شعبياً فعلاً وبمعنيي الكلمة: نجد منه ١١٠ مخطوطة في إسطنبول بمفردها (المصدر نفسه، ص ٦ ـ ١١).

(١٢٥) قاضي زاده أحمد بن محمد أمين، **جوهره بهيه أحمديَه** (بالتركية) (بولاق: [د. ن.]، ١٢٤٠هـ)، ص ٢٥٦ت؛ إسماعيل نيازي، **شرح نيازي على القونوي** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦٤هـ)، ٢٧٧ت. الأخير شرح على شرح علي صدري القونوي الذي لا أملك معلومات عنه. حول شرح القونوي راجعت كذلك مخطوط برنستون، المجموعة الثالثة ١٩٠، ورقة٧٥أ س٣.

(١٢٦) نيازي، **شرح نيازي على القونوي**، ص ٢٧٨، السطر ٨. يورد قاضي زاده قول التقسيم الثلاثي (**جوهره بهيه أحمديَه**، ص ٢٥٦ س٢٣).

(١٢٧) برغلي، **الطريقة المحمدية**، ص ١٤٧ت. حول هذا الكتاب انظر: Atsiz, *Istanbul kutuphanelerine gore Birigli Mehmet Efendi (929-981=1523-1573) bibliografyasi*, p. 15.

يوجد ٢٢١ مخطوطاً منه في إسطنبول (ن م، ١٦ ـ ٣٢). يذكر كتابه من حيث مكانة الأحاديث فيه بكتابي شرعة الإسلام لإمام زاده وخلاصة الحقائق للفاريابي؛ أما هل يشير ذلك إلى استمرار نزعة سلفية في الحنفية مضادة للاتجاه الكلامي الماتريدي المهيمن، فذلك أكثر مما أستطيع قوله.

(١٢٨) برغلي، **الطريقة المحمدية**، ص ١٤٧، السطر ٣.

على الفاسق كغيره[١٢٩]، ولا ينبغي فقط الإنكار على فاعلي المنكر بل كذلك الإعراض عنهم[١٣٠]، ويجب تخشين القول إن لم يكف القول اللين لردع فاعل المنكر[١٣١]. لكن هناك نقطتين لهما من الدلالة ما يدعو إلى التوقف. **أولاً** يورد القول عن تقسيم المهام الثلاثي ويذكر حتى إسناده إلى أبي حنيفة، لكن كرأي قلة من العلماء[١٣٢]، مؤكداً أن المنازل الثلاث واجبة على كل أحد بحسب جمهورهم، وذلك ما يجب أن يُفتى به[١٣٣]. يجدر بالذكر أن أبا الليث، بعكسه، اكتفى بذكر الرأيين تباعاً[١٣٤]. **ثانياً**، يؤكد أن للمرء أن ينهى حتى لو علم أن النهي يؤدي إلى قتله، فسيدخل إذاك في مصاف الشهداء الأبرار[١٣٥]، ويورد تأييداً لذلك أحاديث مناسبة[١٣٦]. قطعاً ليس تأييد الاستشهاد في النهي جديداً بين الأحناف[١٣٧]، لكن في تعبيره عن تأييده حماسة غير معتادة: الحسبة أوكد من الجهاد في رأي العلماء، إذ لا يجيز الجهاد عملاً يؤدي إلى الموت إن لم تحصل منه فائدة في الحرب. نجد هنا نبرة حماسية، بل تكاد تكون راديكالية، تخالف نظرة الموادعة السائدة بين الحنفية.

وبما أن برغلي استشهد بالآية ٣: ١٠٤ وحديث المنازل الثلاث معاً، أعطى ذلك لشارحي كتابه فرصة للخوض فيهما. هنا سأعفي القارئ مما أعفيت منه نفسي: أعني أي محاولة لتعرف مصادرهم التي لم يذكروها. لنركز بالأحرى على نبرته الراديكالية: هل يتبنونها أم يطرحونها أم ببساطة يمرون

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧، السطر ١١.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨، السطر ١٥.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، السطر ١٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧، السطر ٩؛ يضيف أنه على هذا الأساس كان أبو حنيفة يرى الضمان في الملاهي (انظر أعلاه الهامش ١٣). في شرح خواجه زادة الآقشهري (القرن ١١/ ١٧)، دُعي تقسيم أبي حنيفة للمهام التوزيع والتقسيم (حاشية على **الطريقة المحمدية**، مخطوط إسطنبول، السليمانية، الفاتح ٢٦٠٧، ورقة ٩٢أ، السطر ١٠).

(١٣٣) برغلي، المصدر نفسه، ص ١٤٧، السطر ٧.

(١٣٤) انظر أعلاه الهامش ٣٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧، السطر ٢١.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨، السطر ٤.

(١٣٧) انظر أعلاه الهوامش ١٠، ٨٢ و٩٩. انظر كذلك: علي بن محمد البزدوي، **أصول**، نقله عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م)، ج ٢، ص ٣١٧، السطر ١ (في الحاشية)، مع **شرح البخاري**، ص ٣١٧، السطر ٦؛ استشهد بقول البزدوي كمال باشا زاده، **الرسالة المنيرة**، ص ٣٤، السطر ٢٨.

عليها بلا تعليق في عملية الشرح الرتيبة؟ بين الشروح المتوافرة لي، هناك اثنان لا يحملان لوناً مميزاً. في شرح رجب بن أحمد الآمدي (الذي كتب في ١٠٨٧/ ١٦٧٦) نقطة واحدة تثير الاهتمام: المساحة المخصصة للتحذير من الأمر والنهي بدافع من أهواء النفس[١٣٨]. يولي الخادمي (ت ١١٧٦/ ١٧٦٢ت) شيئاً من الاهتمام لإزالة التوتر الذي أحدثه برغلي بين حديث المنازل الثلاث والقول المأثور حول تقسيم العمل الثلاثي[١٣٩]. هذا القول، بحسب تفسيره، محمول على العام الأغلب: في الأحوال العادية يقدر على التغيير باليد من يشتغلون في جهاز الدولة، وهلم جراً. لكن قد تنشأ حالات استثنائية لا يطبق فيها التقسيم المنصوص عليه في الأثر المذكور. يبدو هذا إعادة تأهيل للتوجه الموادع الذي ارتاح له الأحناف تقليدياً. لكن هذه التعديلات لمسات خفيفة لا تغير ملامح الصورة. أعمق أثراً من تنقيحات كلا الكاتبين الشرح الذي كتبه الحنفي الدمشقي عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١)[١٤٠]*.

لا يقدم النابلسي شيئاً ذا بال حول الصيغة الثلاثية. عندما يصل إليها يفسرها كما يقتضي عمله كشارح[١٤١]. يعود في ما بعد إلى حديث المنازل الثلاث بنحو يُظهر أنه يؤيد موقف برغلي[١٤٢]. لكن يبدو في أواخر نقاشه كما لو أنه نسي أن في ذلك القول إشكالاً[١٤٣]. في المقابل يبدي بلا وجل

---

(١٣٨) هذه النقطة قديمة طبعاً، وما يقول رجب بخصوصها مستمد من مصدر سابق. يورد فقرة عن المسألة تعود إلى أبي الليث (**الوسيلة الأحمدية**، ج ٢، ص ٧٦٣، السطر ٢؛ راجع أعلاه الهامش ٣٨). يعود إليها في قصة أخذها من السنامي عن صوفي أراق خمر الخليفة لكنه لم يكسر الدن الأخير لأن نفسه استشعرت كبْراً (حول هذه القصة انظر أدناه الفصل ١٦ الهامش ٢٥٧). يورد قولاً، مأخوذاً كذلك من السنامي، أن الصوفية يشترطون للقيام بالنهي عن المنكر غياب أي غرض شخصي (انظر أدناه الفصل ١٦، الهامش ٢٥٢).

(١٣٩) الخادمي، **بريقة محمودية**، ٣: ٢٤٥ س١٣. حول إسناد القول إلى أبي حنيفة يلاحظ أنه ليس إسناداً مشهوراً (ن م، ٢٤٥ س١٦).

(١٤٠) عبد الغني النابلسي، **الحديقة الندية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٩٠هـ)، ج ٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٩.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٨. بعكسه يرى كاتب حنفي هنا مسألة تميز المذهب الحنفي، هو عبد الله بن إبراهيم الميرغني (ت ١٢٠٧/ ١٧٩٢ت) الذي نظم عقيدة شعراً وكتب شرحاً لها على طريقة المالكي اللقاني (ت ١٠٤١/ ١٦٣١) (انظر أدناه الفصل ١٤ الفقرة ٢ أدب الشروح القسم ٣). يلاحظ الميرغني أن المفهوم من حديث المنازل الثلاث هو أنها تنطبق على الجميع، وذاك هو رأي المالكية والشافعية وكثير من الحنفية؛ لكن بعض الحنفية يقولون بتقسيم المهام الثلاثي (**بحر** =

موقفه من مقارنة برغلي للنهي عن المنكر بالجهاد[١٤٤]، ويقدم نظرية جديدة عن الفريضة تقي من التجاوزات تقوم على ركيزتين.

تتمثل **الأولى** في التمييز بحزم بين النهي عن المنكر والحسبة ـ وهما عبارتان صارتا بتأثير الغزالي مترادفتين تقريباً عند الحنفية[١٤٥] وغيرهم على حد سواء. في الحقيقة هناك من جهة فريضة عامة تتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شيء غير ذلك[١٤٦]: وذلك ينحصر في قول اللسان ولا يتضمن استطاعةَ التنفيذ ولا وجوبَه؛ وللناس أن يستجيبوا أو يمتنعوا، إذ ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ (ق ٢: ٢٥٦)[١٤٧]. ومن جهة أخرى هناك الحسبة التي هي حمل الناس على الطاعة؛[١٤٨] وذلك مما يختص به الحكام[١٤٩]. مع تقييد:

= **العقائد**، مخطوط برنستون، يهودا ٥٢٤٦، ورقة ٢١٦أ س١١) حول هذا المخطوط، انظر: Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 201, no. 2351.

يورد كذلك من المرغيناني (ت ٥٩٣/ ١١٩٧) القول بأنه لا يجوز لعامي أن ينكر على قاض أو مفت أو عالم معروف بعلمه لأن ذلك من سوء الأدب، وحيث تدعو ضرورة إلى الإنكار قد لا يفهم ذلك (ورقة ٢١٦أ س١٤). عموماً كما يُتوقع من عالم يكتب وفق تقليد اللقاني، الميرغني على علم بآراء المالكية والشافعية؛ واضح مثلاً أن شروطه الثلاثة لوجوب النهي (ورقة ٢١٦ب س١١) مستمدة من مصدر مالكي أو شافعي (انظر أدناه الفصل ١٣، الهامش ٩٢، والفصل ١٤، الهامش ٣٢ ـ ٣٤).

(١٤٤) المقطع الهام هو: النابلسي، **الحديقة الندية**، ج ٢، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(١٤٥) إذا تركنا جانباً الكتاب الذين يعتمدون على الغزالي مباشرة، نجد كلمة الحسبة تُستخدم كمرادف للأمر بالمعروف عند الكتاب الذين استشهد بهم برغلي في الطريقة، ١٤٧ س٢١؛ انظر كذلك عبارة مراتب الاحتساب عند عبد الأحد النوري، **الموعظة الحسنة**، (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦٣هـ)، ص ٤٩، السطر ٩ (أعبر عن امتناني لشكري هاني أُغلو على مدي بنسخة من مناقشة النوري للأمر بالمعروف).

(١٤٦) النابلسي، **الحديقة الندية**، ج ٢، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤. يوحي المقطع الأول بأن الصيغة المثلى للأمر بالمعروف هي الوعظ.

(١٤٧) يستشهد كذلك بالآيتين ١٠: ٩٩ و١٨: ٢٩ في المعنى نفسه. لم أر استخدام الآية ٢: ٢٥٦ بهذا النحو في محل آخر، وقد سد التفتزاني الفصل أمامه بقوله أنها قد نُسخت (**شرح المقاصد**، ج ٥، ص ١٧٢ ـ ١٧٣). حول القول بنسخها انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/[١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م؟])، ج ٥، ص ٤١٤، السطر٣.

(١٤٨) النابلسي، **الحديقة الندية**، ج ٢، ص ٢٩٤.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ١٩، ٢٩٣، السطر ٣١ و٢٩٦، السطر ٣٠. في ما يتعلق بكلمة الحكام، يشرح في مقطع الأمراء بحكام السياسة، والحكام بالقضاة والمحتسبة =

هو أن للمؤمن العادي إذا رأى منكراً يُفعل (لا بعد حصوله) أن يتدخل (لكن ليس ذلك واجباً عليه)[150]. والدليل على ذلك دور المؤمن في الفقه الجنائي: إذا رأى رجلاً يزني بامرأة، فله (لكن ليس عليه) أن يقتله في وقت الحادثة (لا بعده) إن لم تفلح الوسائل الأخرى في منعه[151]*. والخلط بين النهي عن المنكر والحسبة شائع بين علماء هذا العصر ويؤدي إلى ويلات[152]. لهجة النابلسي في هذا القسم مثبطة، لكن جوهر مذهبه لا يُخرج من باب النهي عن المنكر معظم ما يدخل فيه عادة.

الشأن مختلف في الركيزة **الثانية** لنظريته التي يمكن نعتها بالماتريدية الجديدة[153]. يلح على أن يكون النهي صادراً عن الدوافع الصحيحة، وينعى غلبة الدوافع الفاسدة في عصره: ينبري الناس للنهي عن المنكر لإظهار العلو، أو يرون فيه طريقة تحقق لهم العزة والسلطنة، أو ليجتذبوا إليهم اهتمام الكبراء، أو لينالوا بذلك شهرة، أو ليقتربوا من أبواب السلاطين[154]. والمهم هنا ـ فضلاً عن التوسع غير المعتاد في مسألة الدوافع ـ هو النتيجة التي يخلص بها من هذا التحليل الأخلاقي: يجب أن يترك النهي من ليست أغراضهم نقية[155]، ومن يستطيع في زماننا التفكير ـ دع الجزم ـ بأن دوافعه نقية[156]؟

= (المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ١)؛ في آخر يشرح الأمير بالحاكم. التفريق بين النهي عن المنكر والولاية أو الحكم غائب بنحو لافت من مادة الأمر بالمعروف من كتابه في تفسير الأحلام (**تأثير الأنام في تعبير المنام** (القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٤، السطر ١١؛ أدين بهذه الإحالة لمنى زكي).

(١٥٠) النابلسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤، السطر ٢٨. بعكسه يعتبر ابن الهمام (ت ٨٦١/ ١٤٥٧) ذلك العمل من باب إزالة المنكر باليد، انظر: ابن همام، **فتح القدير** (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٧٠)، ج ٥، ص ٣٤٦ س٥؛ أدين بهذه الإحالة لإفرت روسون).

(١٥٢) النابلسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٥، السطر ٢٢.

(١٥٣) انظر أعلاه الهوامش ٢٧ ـ ٣١.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦. أعطى فقط نقاطاً بارزة في هذا النقد. ظهر ذلك الموضوع في موضع سابق من شرحه حيث أورد فقرة من الغزالي (المصدر نفسه، ص ٢٩١، السطر ٢٦؛ انظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٢، السطر ١٤).

(١٥٥) يعتبر احتمال أن يكون مراد الناهي عن المنكر غير وجه الله مثالاً للضرر المتوقع وهو من ثمة يُسقط الفرض بإجماع علماء السلف (النابلسي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٤، السطر ١٨). هذه المخاطر النفسية (التي يسميها مفاسد)، بخلاف خطر القتل أو احتمال عدم التأثير، تحظر الأمر بالمعروف فعلاً لأنها أمور باطنية خاصة بالناهي نفسه.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦. فسر لتوه أن بركلي، في حديثه عن امرئ ينهى عن المنكر =

بالتحقيق لا أولئك الذين أعماهم هوسهم بالتجسس على أخطاء الغير عن ذنوبهم هُم؛ لذلك فإن احتمال بلوغ أي عالم من عصره وجيله رتبة الشهادة التي تحدث عنها برغلي ضئيل[157]. باختصار، ما يحتاج إليه الإنسان هو أن يكون أقل وثوقاً بفضيلة نفسه وأن يجتهد ليعرف نفسه أكثر[158]. ولا يتيسر ذلك إلا من خلال المعرفة الصوفية العميقة التي هي وحدها تعطي العلم لا بأحكام الشرع فقط بل كذلك بكيفية ممارسة الدين[159]*. وهكذا فإن إعادة رسم الحد بين النهي عن المنكر وخطة الحسبة من جهة، والنقد الصوفي للتدين المقترن عند الإنسان غالباً بعُجب خفي وثقة في صلاح نفسه من جهة أخرى يغلقان الباب حقاً أمام المهمة التي اعتبرها برغلي من آكد الفروض. فما هي حقاً خفايا هذا الموقف؟

أمامنا إحدى الهنيهات النادرة لكن المثمرة التي يتحول فيها تقليد من الشرح المودع دفة الكتب واقعاً عملياً. كان برغلي أكثر من كاتب نقل عنه كثيرون: كان ملهم الحركة القاضيزادية ـ وهي حركة إصلاح متشددة سيطرت على إسطنبول في القرن ١١/١٧ بقيادة قاضي زاده محْمد أفندي (ت ١٠٤٥/ ١٦٣٥ت) ثم أُسطُواني محْمد أفندي (ت ١٠٧٢/ ١٦٦١) ثم واني محْمد أفندي (ت ١٠٩٦/ ١٦٨٤ت)[160]. تولى هؤلاء وأضرابهم مناصب رسمية

= مع علمه بأنه يُقتل، كان يقصد بالتحقيق شخصاً يعلم أنه لا يريد غير وجه الله. يقارب ذلك نقدا صريحا لبركلي.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، السطر ١٤.

(١٥٨) يظهر هذا الموضوع أيضاً في رسالة من سنة ١١١١/ ١٦٩٩ يثني فيها عبد الغني المرسل إليه عن الحكم على الآخرين وشغل نفسه بالأمر بالمعروف، وينصحه بالإغضاء عن عيوب الغير وقضاء وقته بالأحرى في النظر إلى نفسه، انظر: عبد الغني النابلسي، **مراسلات**، تحقيق ب. علاء الدين (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦)(؟)، ص ٣٢٨، السطر ١٦؛ لفتت انتباهي إلى هذا المقطع عند مراجعة الكتاب بربارة فون شليغل). أهم حجة له هي الآية ٥: ١٠٥ (ص ٣٢٩، السطر ٣؛ انظر أعلاه الفصل ٢ الفقرة ١). حول ظهور الموضوع في مصدر حنفي سابق انظر أعلاه الهامش ١٣٨.

(١٥٩) النابلسي، **الحديقة الندية**، ج ٢، ص ٢٩٦، السطر ١٦؛ يستشهد بالشاذلي (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨). والجهلة الذين ينصبون أنفسهم للأمر بالمعروف ـ وتعوزهم بوضوح تلك الحكمة ـ يُضلون أنفسهم بقراءة الأحاديث وتحريفها عن مواضعها (ص ٢٩٥، السطر ٢٦).

(١٦٠) يجد القارئ مسحاً لحركة القاضيزادلية، في: M. C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis, MN: University of Minneapolis, 1988), chap. 4.

ودراسة أشمل في: S. Cavusoglu, «The Kadizadeli Movement,» (Princeton, Ph. D, 1990). =

وعاظاً في جوامع إسطنبول الكبرى، جامعين بذلك بين اتباع الشعب لهم والتأييد من داخل جهاز الدولة العثمانية. واستهدفوا بالأساس بِدَعَ الصوفية المتطرفية ـ ذلك التقليد الذي كان النابلسي وثيق الصلة به.

لا يبدو أن النهي عن المنكر كان قبل هذه الفترة معلماً بارزاً على الساحة الدينية العثمانية(١٦١). لكنه كان بالنسبة للوعاظ القاضيزادية نهجاً في الحياة، نهجاً اتبعوه منددين بممارسات من واقع عصرهم ومن دون احترام للأشخاص(١٦٢). ونصب أتباعهم أيضاً أنفسهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوقع أحدهم في شرق الأناضول نفسه في متاعب لما رأى من واجبه تمزيق نسخة بديعة التزويق من الشاهنامة (ملحمة الفرس القومية) ـ وهو عمل اعتبره من النهي عن المنكر، لكن السلطة المحلية اعتبرته تخريباً همجياً لتحفة نفيسة وحكمت بجلده(١٦٣)*. لا يعني ذلك أن موقف السلطة كان مناهضاً على الدوام. فقد لاحظ مثلاً شيخ الإسلام زكريازاده يحيى أفندي (ت ١٠٥٣/ ١٦٤٤)، الذي لم يكن متعاطفاً مع القاضيزادية مبدئياً، أنه وجد المرائين

= يقدم تحليلاً لامتداد الحركة إلى القاهرة عام ١١٢٣/ ١٧١١، انظر: R. Peters, «The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo,» paper presented at: *Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam* (conference) edited by Nehemia Levtzion and John O. Voll (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987), p. 95.

لاحظ رفع شعار الأمر بالمعروف.

(١٦١) عثرت على إشارة صريحة واحدة إليه في تراجم العلماء العثمانيين التي جمعها طاشكوبري زاده: يذكر قيام الملا عرب (ت ٩٣٨/ ١٥٣١) ـ الذي لا يمثل عالماً عثمانياً نمطياً حقاً ـ بالأمر بالمعروف في أثناء إقامته في إسطنبول (**الشقائق النعمانية**، ص ٤١٤، السطر ١٤). في تكملة كتابه، يصف نوعي زاده عطائي (ت ١٠٤٥/ ١٦٣٥) قيام برغلي بالفريضة في وعظه (**حدائق الحقائق في تكملة الشقائق** (بالتركية)، ص ١٨٠، السطر ١٧، وانظر: كاتب جلبي، **ميزان الحق** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٠٦هـ/ ١٨١٠م)، ص ١٢٢، السطر ٥.

(١٦٢) Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* pp.137 and 163.

كما ذُكر في رسالة من ذلك العصر، يصير تعليم الناس أركان دينهم فرض عين على الوعاظ بجلوسهم على الكراسي، لأن الغرض منه هو الأمر بالمعروف الذي يمثل تفقيهُ الناس في الدين شكلاً منه (**رساله ـ درر ـ غواص** (بالتركية)، مخطوط إسطنبول، السليمانية، قاصدجي زاده ٦٦٣، ورقة ٦٩ب، السطر٣؛ تتبع هذه الرسالة أخرى منسوخة باليد نفسها في ١٠٨٥/ ١٦٧٤ت (ورقة ٦٣أ س١١)؛ أظنها لواني محمد أفندي، كاتب الرسالة الأولى في المجلد (و ١ب س١)).

(١٦٣) R. Dankoff, *Celebi in Bitlis* (Leiden: Brill, 1990), pp. 294-299.

قال الباشا لأحد العباد إنه لم يتلق أمراً بالنهي عن المنكر. ذكرت الحادثةَ: Cavusoglu, «The Kadizadeli Movement,» p. 258.

(مرائيلار) جراء في النهي عن المنكر ويحظون بإجلال العوام. لذا فإن رياءهم وإن ضرّهم لا يخلو من نفع لغيرهم[١٦٤]. لكنه لا يخلو كذلك من خطر: مثلاً في إحدى المناسبات وجه القاضيزادية نداء إلى أمة محمد قاطبة للاجتماع من الغد كل بسلاحه للمساعدة في النهي عن المنكر[١٦٥]. عموماً نشأ عن النهي عن المنكر بلا شك كثير من التشاحن بينهم وبين معارضيهم.

مع ذلك لا يبدو أن اتجاهاً مذهبياً واضحاً حول النهي عن المنكر برز في ذلك العصر[١٦٦]. فعلاً مثل أحد جوانب الخلاف العديدة بين الطرفين[١٦٧]. هذا مثلاً كاتب جلبي (ت ١٠٦٧/١٦٥٧) يخصص في كتيب ساهم به في الجدل الدائر بينهما مقطعاً للنهي عن المنكر[١٦٨] يقدم فيه لائحة طويلة من

---

(١٦٤) نعيما، **تاريخ** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٨٣هـ/ ١٧٥٤م)، ج ٦، ص ٢٣٨، السطر ٢١، استشهدت به: Cavusoglu, Ibid., p. 152.

حول موضوع رياء أتباع الحركة قارن ملاحظة نعيما أن الناس من أضراب القاضي زادية يتخذون مظاهر الأمر بالمعروف لتحصيل الشهرة (تحصيل ـ شُهرت وسان إجون) (**تاريخ**، ج ٦، ص ٢٢٨، السطر ٧، استشهدت به: Cavusoglu, Ibid., p. 10.

(١٦٥) نعيما، **تاريخ**، ج ٦، ص ٢٣٥، السطر ١٨، استشهدت به: Cavusoglu, Ibid., p. 147.

(١٦٦) تلخص جاوُش أغلو مناقشة لقيام الواعظ بالأمر بالمعروف في كتاب لعبد المجيد سيواسي (ت ١٠٤٩/ ١٦٣٩) أبرز معارضي قاضي زاده في أنه: ينبغي ألا يتسبب في القلاقل، ويحترم حياة الناس الخاصة، ويقصد بوعظه وجه الله، ويتجنب تسمية الناس، ويمتنع عن الوعظ إن كان لا يؤثر أو يؤدي إلى تفاقم المنكر، ويعظ برفق، انظر: Cavusoglu, Ibid., pp. 253-258.

هذه بوضوح دعوة إلى ضبط النفس، وربما كانت للإشارات إلى نقاوة الغرض وعدم ذكر الأسماء صلة بوقائع معاصرة، لكن الأفكار عادية. تلاحظ جاوُش أغلو إشارات السيواسي إلى مواقف الإيجي (ت ٧٥٦/ ١٣٥٥) وكشاف الزمخشري، ص ٢٥٦؛ وفعلاً يبدو مقطع ذو أهمية مذهبية في تحليل السيواسي (**دُرر ـ عقائد** (بالتركية)، مخطوط إسطنبول، السليمانية، محرمة سلطان ٣٠٠، ورقة ٧٢ب س١٢) إلى حد ما ترجمة لنص للإيجي (**المواقف**، مع شرح السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦/ ١٤١٣)، نشر سورينسن، ليبسغ ١٨٤٨، ص ٣٣١، السطر ٢٢). تضيف أن قاضي زاده لا يناقش هذه المسائل في كتاباته، وبالفعل لا نجد في كتابيه **تاج الرسائل** (مخطوط إسطنبول، السليمانية، حاجي محمود ١٩٢٦)، و**الرسالة القامعة للبدع** (مخطوط إسطنبول، السليمانية، سراج ٣٨٧٦، و٤٧أ ـ ٧٦أ) سوى إشارات عرضية وغير مهمة إلى النهي عن المنكر. يحيل واني محمد أفندي، إن كان هو مؤلف **رساله ـ دُرر ـ غواص ـ** التي هي نفسها مثال للأمر بالمعروف (انظر ورقة ٦٣ب س١٠، و٦٤ب س٦)، قارئه إلى رسالته في الأمر بالمعروف (ورقة ٧٣ب س١)، لكنها على حد علمي لم تُحفظ. يناقش الأمرَ بالمعروف معارض آخر للقاضيزادية هو عبد الأحد النوري (**الموعظة الحسنة**، ٤٩ ـ ٥٧)؛ لكنه لا يشير إلى علاقته بظروف العصر.

(١٦٧) انظر مثلاً نعيما، **تاريخ**، ٦: ٢٣٠ س٩، حيث يأتي في المرتبة ١٥ من ١٦ نقطة.

(١٦٨) كاتب جلبي، **ميزان الحق**، ص ٩١ ـ ٩٦ (= ترجمة غ ل لويس، لندن ١٩٥٧، ١٠٦ ـ ١٠٩). كاتب جلبي اسم آخر لحاجي خليفة.

شروط وجوب النهي شبه تعجيزية مستمدة من مصادر أشعرية(١٦٩). وغرضه من مراكمة الموانع تهدئة حمية «المدعين» (مدعيلار)(١٧٠)، أي القاضيزادية. لكن بينما أكد أن العامة يجهلون الضوابط التي ذكرها، لم يعط أي إشارة عما إذا كان القاضيزادية أنفسهم يتبعون مذهباً يبرر أنشطتهم المشطة(١٧١). لكن الصدام الذي يُستشف من مقاله ليس بين مذهبين مختلفين في النهي عن المنكر، بل هو بالأحرى بين حماسة القاضيزادية المفرط وواقعيته التي يشاركه فيها سواد الناس. وكما يلاحظ في موضع آخر من المقال، إذا رمت بدعةٌ جذورَها بقوةٍ، فمن العبث محاولة استئصالها باسم النهي عن المنكر. ففي الواقع لا يحب الناس ترك ما ألفوا لما هو خير أو شر منه(١٧٢). عند النابلسي فقط، ارتقت المشادة حول النهي عن المنكر إلى مستوى الخلاف المذهبي.

رابعاً: الحنفية في الفترة العثمانية المتأخرة

قُبيل سقوط السلطنة العثمانية، نشر عصمان (عثمان) نوري (إرغن) (ت ١٣٨١/ ١٩٦١) الجزء الأول من مصنفه الضخم عن الشؤون البلدية. وقد قدم فيه، كخلفية لتحليله لوظيفة المحتسب، عرضاً لفريضة النهي عن المنكر(١٧٣). كان نتاجاً للإصلاحات التغريبية التي أُجريت في العقود الأخيرة

---

(١٦٩) يقول إنه استمد تحليله من مصدرين: أبكار الأفكار للآمدي (ت ٦٣١/ ١٢٣٣)، والمواقف للإيجي، مع شرح السيد الشريف الجرجاني (كاتب جلبي، **ميزان الحق**، ص ٩٢، السطر ٣). وواضح فعلاً أن في عرضه للأمر بالمعروف أثراً من الأخير (المواقف، ٣٣١ت)، لكنه يدين أكثر للأول (**أبكار الأفكار**، مخطوط إسطنبول، السليمانية، آيا صوفيا ٢١٦٦، ورقة ٣١٠أ ـ ٣١١أ)؛ أدين كثيراً لشكري هاني أُغلو بالعثور على موقع هذا العرض في المخطوط ومدي بنسخة منه). بشأن الشروط ذاتها انظر أدناه الفصل ١٣ بداية الفقرة ٢ (الآمدي).

(١٧٠) كاتب جلبي، المصدر نفسه، ص ٩٥، السطر ٣.

(١٧١) حول جهل العامة، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥، السطر ١٥. في بداية تحليله يعلن أن العلماء المسلمين اختلفوا في الأمر بالمعروف، فعده واجباً مطلقاً (مطلق واجبدير) بعض دون بعض. وفي الواقع لم يوجبه أي فريق من العلماء من دون تقييد. تبدو الصياغة اللفظية مشتقة من فقرة أوردها الجرجاني يعقد فيها الآمدي مقابلة: يشترط بعض الروافض في وجوبه وجود الإمام ويوجبه غيرهم مطلقاً، أي من دون ربطه بالإمام (الجرجاني، شرح المواقف، ضمن: الإيجي، **المواقف**، ص ٣٣١، السطر ٧؛ لم يستخدم الآمدي نفسه كلمة «مطلقاً» في أبكار، ورقة ٣١٠أ س١٤، لكنها تظهر في ورقة ٣١٠أ س٢٥). هكذا لا نجد في هذه الآثار الجدلية المتقادمة إشارة إلى القاضيزادية.

(١٧٢) كاتب جلبي، **ميزان الحق**، ص ٧٥.

(١٧٣) عصمان نوري [إرغن]، **مجله ـ أمور ـ بلديه** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٠ ـ ١٣٣٨هـ)، ج ١، ص ٣١٤ ـ ٣٢٦، لفت إليه انتباهي شكري هاني أُغلو. نُشر المجلد الأول، الذي كان في الحقيقة الأخير في الظهور، في ١٣٣٨ مالي/ ١٩٢٢.

من تاريخ الدولة العثمانية. لكنه لم يُظهر ذلك هنا، بل قدم تحليلاً للفريضة يتعرف فيه القارئ المطلع فوراً إلى تحليل الغزالي، لكن ربما كان هو نفسه يجهل ذلك. فقد أشار إلى المصدر الذي استمد منه تحليله: اعتمد فقط على سلسلة من المقالات كتبها شيخ الإسلام (لفترة) حيدري زاده إبراهيم أفندي (ت١٣٤٩/ ١٩٣١)، ونشرتها صحيفة إسلامية أسبوعية مشهورة قبل ذلك ببضع سنين(١٧٤). وقد نقل تلك المادة بأمانة(١٧٥)، لذلك يمكننا ترك تحليله والرجوع إلى مصدره المباشر.

بخلاف عصمان نوري، لم ير حيدري زاده من داع لذكر مصادره. يستهل المقال **الأول** ملاحظاً أن تصريحات عدة ظهرتً في تلك الآونة في الصحف(١٧٦). ويعرض من جهته ذلك الإسهام لتوضيح جوانب القضية. تقدم الفقرات الثلاث اللاحقة أهم الآيات التي تتناول تلك الفريضة مع تعاليقه. ويتضح من سلسلة الآيات والتعاليق أن مصدره الغزالي(١٧٧). وبعد فقرة

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٣١٥، السطر ١. نُشرت مقالات حيدري زاده إبراهيم أفندي بالتركية في ١٣٣٦ ـ ١٣٣٧/ ١٩١٨ بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» في الصحيفة الأسبوعية **سبيل الرشاد** (١٥ (١٣٣٤ ـ ١٣٣٥ مالي)، ٦٥ب ـ ٦٦ب، ١٠٨أ ـ ١١٠أ، ١٣٩ب ـ ١٤٠ب، ١٦١أ ـ ١٦٢ب). حول حياة حيدريزاده الذي أتى من إربل وقضى سني عمره الأخيرة في العراق، انظر: A. Altunsu, *Osmanli Seyhulislamlari* (Ankara: [n. pb.], 1972), p. 252.

(مع خطأ في تاريخ وفاته بالتقويم الميلادي؛ لفت انتباهي إلى هذا الكتاب شكري هاني أُغلو)؛ انظر: علي الوردي، **أعلام العراق الحديث** (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٣٧ت عدد ٢٥؛ علي الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية** (صيدا: [د. ن.] ١٩٦٥ ـ ١٩٦٩)، ج ١، ص ١٩٦ت، مع صورة (لفت انتباهي إلى كلا الكتابين يتسحاق نقاش)، و S. H. Longrigg, *Iraq, 1900 to 1500* (London: Oxford University Press, 1953), p. 152.

(١٧٥) مع بعض التحويرات الطفيفة نقل حرفياً مقالتي حيدري زاده ٢ و٣. لم يستخدم الأول الذي كان يمكن أن تجد فقراته الافتتاحية على الأقل محلاً في مقاله؛ ربما لم تكن بيده نسخة منه.

(١٧٦) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دور بارز في مقالين مترجمين للمصري عبد العزيز جاويش (ت ١٣٤٧/ ١٩٢٩) ظهرا في **سبيل الرشاد** بعنوان «تفسير ـ قرآن ـ كريم» (١٤ (١٣٣١ ـ ١٣٣٤ مالي)، ١٣٧أ ـ ١٣٨أ، ٢٣٤ب ـ ٢٣٥ب)؛ لكن ليس واضحاً هل يرد حيدري زاده بنحو أو بآخر عنهما. حول جاويش انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ٨ ج، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ١٧ب ـ ج.

(١٧٧) حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ص ٦٥ب، السطر ١٥؛ الغزالي، **إحياء**، ج ٢، ص ٢٨١، السطر ١٠. مبدئياً يمكن أن يكون قد استخدم كتاب الغزالي بصفة غير مباشرة، لكني لم أر شيئاً يمكن أن يوحي بذلك هنا أو في المقالين الآخرين؛ وعلى أي حال كان **الإحياء** قد طُبع أكثر من مرة لعدة عقود. أشار إلى اعتماده على الغزالي: H. Karaman, «Islamda ictimai terbiye ve control,» in: H. Karaman, *Islamin isiginda gunun meseleleri* (Istanbul: [n. pb.], 1988), p. 691.

انتقالية وجيزة، يتحول إلى مصدر مفاجئ: فباقي المقال سوى فقرة ختامية قصيرة مستمد من تحليل ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٤) في كتابه **الفِصل في المِلل والنِحَل**[١٧٨]. في كل ذلك نرى حيدري زاده ناقلاً أقل أمانة من عصمان نوري. ويقدم لماماً ملاحظات خاصة ثانوية، لكن مصدر القسم الأكبر من مادته بين ليس فيه أدنى شك.*

في المقال **الثاني**، يعود إلى الغزالي تابعاً تحليله على الرغم من إسقاط بعض النقاط[١٧٩]، ومخالفته حول قضية جوهرية. ليس هناك ما يشير إلى أنه يعرف تحليل طاش كوبري زاده، لكنه يشاركه في رفض استخدام عامة الناس للعنف في النهي عن المنكر[١٨٠]، ومثله يلح بخصوص المراتب الخمس (التي عرضها الغزالي) على وجوب إذن السلطان بالنسبة إلى الخامسة[١٨١]. فضلاً عن ذلك، يعود إلى هذه القضية في آخر المقال، في فقرة هي بوضوح من إسهامه الخاص[١٨٢]. هنا يقرر أن المراتب الثالثة والرابعة والخامسة تصطدم كلها حتماً، نظراً إلى مقتضيات زماننا ونظام الدولة الحالي (زمانن بوغنكو إيجابتيل دولتن تشكيلات حاضرسينه نظرن) بالقانون الجزائي (جزايي مستلزم أحوالدن عد إدلمِش)، لذا يجب قبول رأي العلماء الذين يشترطون إذاً السلطة لممارسة الفريضة بذلك الوجه. يعكس هذا التحول عن موقف الغزالي على الأرجح واقعين: ضغط معطيات عصره كما يقر هو نفسه، ونزعة الأحناف التقلديدية إلى التعايش مع الواقع[١٨٣]. النقطة الأخرى الوحيدة التي تسترعي الانتباه في هذا المقال هي إدراج النساء صريحاً بين المكلفين احتذاء بالغزالي[١٨٤]. يستمر

(١٧٨) حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ٦٥ب س٣٦، وأبو محمد علي بن محمد بن حزم **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١، السطر ٨. يتبع ابن حزم، وإن راح في أواخر المقال يسقط من مادة مصدره المزيد والمزيد. كان الفِصل أيضاً قد طُبع منذ فترة.

(١٧٩) المقطع الذي غطاه هو: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥، يذكر حيدري زاده في موضع الغزالي، لكن لا بنحو يشير إلى مدى اعتماده عليه (**الأمر بالمعروف**، ١٠٩أ س٢٦).

(١٨٠) انظر أعلاه، طاشكوبري زاده، والهوامش ١٠٧ ـ ١١٤.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ب، السطر ٤.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١١٠أ، السطر ٣٤.

(١٨٣) لا يورد حيدري زاده قول التقسيم الثلاثي على الرغم من قبول الحنفية الحسن له. لكنه يظهر في تفسير محْمد وهبي (ت ١٣٦٨ ـ ١٣٦٩/ ١٩٤٩) للآية ٣: ١٠٤ (**خلاصة البيان** (بالتركية)، إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٤١ ـ ١٣٤٣هـ/ ١٩٢١ ـ ١٩٢٣م)، ج ٣، ص ١٥٦، السطر ٩.

(١٨٤) حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ١٠٨أ س١ (قابل سكوت طاشكوبري زاده، **مفتاح** =

المقال **الثالث** في اتباع الغزالي مع مخالفته حول نقاط ثانوية فقط[(١٨٥)]. وكذلك **الرابع** الذي ينتهي بنحو لا يخلو من اعتباط عند مناقشة الضرر اللاحق بالمال والحيوانات[(١٨٦)]. قد تعكس نهاية السلسلة الفجائية ضغوط الوظيفة: فبعد شهر من نشر المقال الأخير، صار شيخَ الإسلام[(١٨٧)].

خلاصـــة

كان يمكن بالتحقيق الرجوع إلى مزيد من المصادر في هذا الفصل. لكن المادة التي غطيناها في ما تقدم كافية لاستخلاص حقيقتين حول معالجة الأحناف للنهي عن المنكر.

الأولى ضعف أدبياتهم حول المسألة نسبياً. لم أجد في أي مصدر حنفي تحليلاً متسقاً ومنهجياً يمكن اعتباره حنفياً أصيلاً. رأينا بالأخص نزعة في التقليد الحنفي إلى استعارة مواد من الشافعية، وهي عملية تظهر بجلاء تام في اقتفاء عدد من الكتاب الأحناف أثر الغزالي قذة بقذة.

السمة **الثانية** الجديرة بالملاحظة في التقليد الحنفي هي نزعته التعايشية، التي تبرز كما رأينا في مقولة توزيع العمل الثلاثي عند كتّاب عدة، وانزعاج

= **السعادة**، ج ٣، ص ٣٠٢، السطر ١١). من الكتاب الحنفية الذين يدرجون النساء ضمن المكلفين بالفريضة رجب (**الوسيلة الأحمدية**، ج ٢، ص ٧٦١، السطر ١٨)، عصمة الله (**رقيب**، ورقة ٦ب س٣) والنابلسي، **الحديقة الندية**، ج ٢، ص ٢٩٧، السطر ٤) والميرغني (**بحر العقائد**، ورقة ٢١٦ب س٤). من اللافت أن عبد الغني يعلن ذلك في شرح حديث «رجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله».

(١٨٥) يحتفظ حيدري زاده بمناقشة الغزالي لمثال الجندي الفرد الذي يلقي بنفسه إلى الموت في قتال العدو (قارن حيدري زاده، الأمر بالمعروف، ١٤٠أ س٢٨ مع الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٢، السطر ٣٠)؛ قد يعكس ذلك الظرفَ التاريخي فقد كان يكتب تلك المقالات في الأشهر الأخيرة من الحرب العالمية الأولى (حول تأثيرها عليه انظر قصيدته «عراق أُردُسُنه» خطاب التي نظمها في ١٣٣٥/١٩١٧، إسطنبول ١٣٣٥ مالي). يحول كذلك مناقشة الغزالي لحاجة الآمر بالمعروف إلى خصال العلم والورع وحسن الخلق إلى ما يبدو موقفاً أقرب إلى المنطق.

(١٨٦) يطابق هذا المقال الغزالي، مع إسقاط عدة أفكار في آخر المقطع. بالوقوف في هذا الموضع، لا يغطي حيدري زاده درجات الغزالي الثماني (ص ٣٠١ ـ ٣٠٥) ومسحه للمنكرات المألوفة، والجزء القصصي الطويل عن الإنكار على السلاطين (ص ٣١٤ ـ ٣٢٦). في ما يتعلق بالمسألة الأخيرة، يلاحَظ أن حيدري زاده لا يحذف إشارات الغزالي في الجزء السابق من العرض إلى الإنكار على الحكام الجورة (انظر: حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ١٠٩ب س٨، ١٤٠ب س١٣).

(١٨٧) عن تقلده الخطة مدداً وجيزة، انظر: I. H. Danismend, *Izahli Osmanli tarihi kronolojisi* (Istanbul: [n. pb.], 1947-1961), vol. 4, p. 561.

من الجوانب الأكثر صرامة في مذهب الغزالي[١٨٨]. لم يكن ميل الأحناف في هذا الاتجاه عاماً كما سنرى في الاستطراد التالي، لكن هناك سلسلة متصلة من حرج أبي حنيفة حيال مطالب صائغ مرو إلى حنفية الدولة في السلطنة العثمانية مروراً بالعلاقات الودية مع الدولة السامانية.* يتضح لنا هذا الميل الذي يميز الحنفية من تراثها الأدبي. كان دور الحنفية أن تعيش في تفاهم ـ إن لم نقل: تعاون ووفاق ـ مع النفوذ التركي العسكري والسياسي[١٨٩]. قد يبدو هذا التطور على ضوء التاريخ نتيجةً عَرَضيةً لجغرافية العالم الإسلامي في القرن ٤/ ١٠. لكن نشأ عند أتباع أبي حنيفة الاعتقاد بأن الله وعده: «يبقى مذهبك ما بقي السيف في يد الأتراك»[١٩٠]. بهذا الخصوص، لا يخلو من الدلالة أن النشطاء القاضي زادية أنفسهم كانوا يعتمدون على رعاية الدولة العثمانية[١٩١].

استطراد: الجصاص

قبالة هذه الخلفية من التقليد الحنفي الذي صورناه في هذا الفصل يبرز عالم حنفي تختلف أفكاره عن أفكار الجمهور: هو أبو بكر الرازي المعروف

---

(١٨٨) بشأن تقسيم العمل الثلاثي انظر أعلاه الهوامش ١٢، ٣٧، ٤٩، ٨٦، ٩٦، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٩، ١٤١ ـ ١٤٣ و١٨٣؛ وانظر كذلك علي بن شهاب الدين الهمداني، **ذخيرة الملوك** (بالفارسية)، لاهور ١٩٠٥، ١٣١ س٥ (حيث يترجم ويشرح حديث المنازل الثلاث: يبدو أن هذا العالم انتقل من المذهب الحنفي إلى الشافعي، انظر: J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des scheichs Ali-i Hamadani* (Leiden: Brill, 1962), p. 12.

يعرض الكاتب الإسلامي التركي محمت شوكت إيجي التقسيم الثلاثي في نص نشرته **ملي غازيت** في ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٩ بعنوان «كارا بارا» (أدين لشكري هاني أغلو بنسخة من موقع الصحيفة على شبكة الإنترنت). حول التخفيض من حدة موقف الغزالي انظر أعلاه الهامشان ٩٨ و١٠٢، طاش كوبري زاده والهوامش ١٠٧ ـ ١١٤، ١٨٣، لكن قابل ١١٦ ـ ١٢٠.

(١٨٩) كان هناك علماء من الحنفية بمنأى عن هذه الظاهرة، لكن لموضوع هذه الدراسة لا أعلم شيئاً تقريباً بشأنهم. ممن تناول الأمر بالمعروف بين هؤلاء الأحسائي أبو بكر الملا الحنفي (ت ١٢٧٠/ ١٨٥٣) في **نظم الجواهر** (المطبوع في **نهاية قرة العيون المبصرة**، ج ٢، ص ٣٤٠)؛ يتحدث مثلاً عن وجوب أمر الرؤوس [الرؤساء] ونهيهم (ن م، ٣٤٠ س٩). بشأن هذا العالم انظر: محمد بن عبد الله آل عبد القادر، **تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد** (الرياض؛ دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣)، ج ٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

(١٩٠) الراوندي (كتب في ٥٩٩/ ١٢٠٢ت)، **راحة الصدور** (بالفارسية)، تحقيق م. إقبال (لندن: [د. ن.]، ١٩٢١)، ص ١٧، السطر ٢١. [:وهو يقصد السلاجقة]

(١٩١) يلاحظ زلفي تقاعسهم عن إنكار جرائم الإنكشارية الدموية وهو أمر ذو معنى. انظر: Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, p. 167.

بالجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١). قضى هذا العالم معظم حياته في بغداد حيث قاوم بعزيمة صماء محاولات الخليفة المطيع (ح ٣٣٤ ـ ٣٦٣/٩٤٦ ـ ٩٧٤) تقليده منصب قاضي القضاة[(١٩٢)]. يحوي كتابه في أحكام القرآن فصلين مهمين عن النهي عن المنكر[(١٩٣)]. والمشكلة التي تتبادر فوراً إلى الذهن هي: كيف نفرز على حِدى كل واحد من الانتماءات التي تعكسها مجتمعةً مادة كتابه: الحنفي والحديثي والمعتزلي.

الانتماء الحنفي واضح من جملة الكتاب الذي استشهد فيه مراراً بآراء فقهاء المذهب حول مسائل فقهية. لكن في الفصلين اللذين يعنياننا لم يخصص أي فقرة لآرائهم. بدلاً من ذلك استشهد بتعاليمهم في إحالات عرضية حول مسائل فقهية دقيقة[(١٩٤)]. وهو لا يستخدم أياً من المصادر الحنفية المبكرة المألوفة لدينا[(١٩٥)]. فبصفة غير مباشرة فقط، من خلال قصة أبي حنيفة و[إبراهيم] الصائغ[(١٩٦)]، والحديث الذي نقله الأخير عن أبي حنيفة[(١٩٧)]،

---

(١٩٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٤، ص ٣١٤.

(١٩٣) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٢٩ ـ ٣٦، ٤٨٦ ـ ٤٨٩. كان أدب أحكام القرآن الذي هو صنف من التفسير مركز على الأحكام الشرعية فناً مستقلاً في تأليف عصره، انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص ٥٧، السطر ٧، وحاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ص ٢٠، السطر ٣؛ كذلك أدناه الفصل ١٤، الهامش ٥٠). يذكر حاجي خليفة كتابين حنفيين سابقين من هذا النوع، ويصف ابن النديم كتاب الجصاص بأنه على مذهب أهل العراق [الحنفية].

(١٩٤) حول تلك النقاط يستشهد بأبي حنيفة (**أحكام**، ج ٢، ص ٣١) والشيباني (ت ١٨٩/ ٨٠٥) ومعلمه أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠/ ٩٥٢). انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٤، ص ٣١٤، السطر ٢).

(١٩٥) لا يورد الجصاص آراء أبي حنيفة التي توجد في الفقه الأبسط (انظر أعلاه الفصل الأول، الهوامش ٢٤ ـ ٢٦). يغفل كذلك الحديثين اللذين أوردهما أبو يوسف في **الخراج** عن الأمر بالمعروف، مستمداً أولهما من أبي داود (**أحكام**، ج ٢، ص ٣١، وسليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود**، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (حمص: [د. ن.]، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٤)، ج ٤، ص ٥٠٩ت، العدد ٤٣٣٨) ومتجاهلاً الثاني.

(١٩٦) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٣، السطر ٥ (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ٤).

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٤، السطر ١٧ (انظر أعلاه الفصل الأول، الهامش ٢٠). الشخصية المهمة في إسناد هذا الحديث هي أبو بشر المصعبي (ت ٣٢٣/ ٩٣٥)، وهو مروزي اشتهر كسني متشدد وفي الوقت نفسه كأي كذاباً في الحديث (انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠)، ص ٨٠٣ت، العدد ٧٩٣، و**السمعاني**، **الأنساب**، ج ١٢، ص ٢٩٢، السطر ٨)؛ كان على الأرجح حنفياً.

نعلم من هذين الفصلين نزراً يسيراً عن الآراء الحنفية السابقة حول النهي عن المنكر. لا يخلو ذلك من غرابة بخاصة أن أبا حنيفة كان يؤمن بوجوب النهي عن المنكر باللسان والسيف[١٩٨].

يتضح الانتماء الثاني فوراً من عدد الأحاديث التي يستشهد بها الجصاص: اثنين من أبي داود الطيالسي (ت ٢٠٤/ ٨١٩)[١٩٩]، وتسعة من أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥/ ٨٨٩)[٢٠٠]، ومجموعة من أبي عبيد (ت ٢٢٤/ ٨٣٨ت) تتعلق بخاصة بتفسير آيات[٢٠١]، وواحد من عبد الرزاق ابن همام الصنعاني (ت ٢١/ ٨٢٧) في التفسير[٢٠٢]، وستة أقوال يوردها من دون سلاسل إسناد كاملة[٢٠٣]. في الجملة هذه المادة أكثر قليلاً من ثلث الفصلين مجتمعين. سيكون من المفاجئ والحال تلك ألا يكون لاتجاه أهل الحديث السنة أثر ظاهر في الآراء التي يطالعنا بها في هذين الفصلين. وإن بحثنا عن مفهوم الإنكار بالقلب المشكل، لم يخب ظننا: فالجصاص يذكر ـ كما يجب ـ حديث المنازل الثلاث: اليد واللسان والقلب[٢٠٤].

مع ذلك يبدو أنه كان في الوقت نفسه معتزلياً، كعلماء حنفية بارزين

(١٩٨) الجصاص، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠، السطر ٢١ (لفتت نظري إليه باتريسيا كرون).

(١٩٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٠، ٣١، ٣٤ و٤٨٦ ـ ٤٨٧. يستخدم الجصاص رواية ابن داسة (ت ٣٤٦/ ٩٥٧ت)، انظر بشأنه: J. Robson, «The Transmission of Abu Dawud's Sunan,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 14 (1952), p. 581f.

حول تاريخ وفاة ابن داسة، انظر: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ص ٨٦٣، السطر ١٥.

(٢٠١) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٨. استُمدت هذه الأحاديث من باب الأمر بالمعروف لأبي عبيد، **الناسخ والمنسوخ**، ص ٩٨ ـ ١٠١. يستخدم كذلك مرتين شرح أبي عبيد لأحاديثه (قارن الجصاص، **أحكام**، ج ٢، ص ٤٨٧ و٤٨٩ بأبي عبيد، **الناسخ والمنسوخ**، ص ١٠٠ ـ ١٠١). يمكن انطلاقاً من الجصاص، **أحكام**، ج ٢، ص ٤٨٦، السطر ٣٠ أن نعيد استشهاداً بتفسير آية لسعيد بن جبير (ت ٩٥/ ٧١٤).

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٤، السطر ٢٧. هذا الحديث مأخوذ من تفسيره، انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **تفسير القرآن**، تحقيق مصطفى مسلم محمد (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٣٠، السطر ٩؛ ويظهر كذلك في: الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٧، ص ١٠٤، العدد ٧٦٢٢ (كلاهما في تفسير الآية ٣: ١٠٤).

(٢٠٣) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٣ و٤٨٨. عدة أحاديث هي تفسير للقرآن.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠، السطر ٣ (حيث تظهر كلمة «منازل»). أورد حديث المنازل الثلاث ٣ مرات (ص ٣٠ و٤٨٦). في عدة مواضع ربط الإنكار بالقلب بالتقية (ص ٣٢ و٤٨٧ ـ ٤٨٨).

آخرين من عصره[٢٠٥]. لكن ذلك لا يظهر جلياً من مذهبه في النهي عن المنكر كما يعرضه في الفصلين. فهو لا يذكر أياً من شيوخ المعتزلة. صحيح أن في كثير من مواقفه شُبّهَا بما نجد في تحاليل معتزلية على وجه الإجمال[٢٠٦]، لكن لا تبدو آراؤه خاصة بالمعتزلة باستثناء واحد، هو موقفه من استعمال السيف في النهي عن المنكر، الذي يظهر في مقطعين يمكن اعتبارهما معتزليين من دون شك[٢٠٧].

الأول نقد عنيف للتخاذل الذي خالف به علماءَ الأمة، وفقهاءها سلفَهم وخلفَهم، قومٌ من الحشوية وجهال أصحاب الحديث[٢٠٨]. فقد انفردوا بإنكار قتال الفئة الباغية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسلاح وسموه فتنة[٢٠٩]، وزعموا أن السلطان لا يُنكر عليه الظلم والجور وقتل النفوس التي

---

(٢٠٥) انظر: Madelung: «The Spread of Maturidism and the Turks,» p. 112.

ألف كتباً في الكلام والفقه، انظر: أحمد بن يحيى المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر، النشرات الإسلامية؛ ج ٢١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١)، ص ١٣٠، السطر ١٢)، وعُرف عنه قوله إن أبا علي الجبائي (ت ٩١٦/٣٠٣) هو الذي سهل علم الكلام ويسره وذلله. لكن شكك في اعتزاله: A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, SUNY Series in the Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

(٢٠٦) مثلاً الأمر بالمعروف فرضه الكتاب والسنة والإجماع، انظر: الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٤٨٦، السطر ٢، وهو فرض على الكفاية وليس فرضاً على كل أحد في نفسه. ولا ينبغي اللجوء فيه إلى الأعسر حيث يكفي الأيسر. ومع أنه لم يقدم قائمة من الشروط، بعض عناصر تحليله مألوفة: يُسقط الوجوبَ على الإنسان الخوفُ على نفسه؛ كذلك ينبغي ألا يحاول المحال، وإن غلب على ظنه أن أصحاب المنكر غير قابلين منه [مع علمهم بأنه منكر عليهم] وهو لا يقدر عليهم وسعه السكوت عنهم بعد أن يجانبهم ويُظهر هجرانهم. إن رأينا فاسقاً يقوم بالأمر بالمعروف وجب أن نعينه. يناقش الجصاص كذلك وجوبه على الفاسق، ومسألة هل تجب إزالة المنكر من طريق اعتقاد المذاهب الفاسدة على وجه التأويل كما وجب في سائر المناكير من الأفعال. والجواب أن الأمر مختلف بحسبما يكون صاحب ذلك الاعتقاد داعياً إليه أو لا.

(٢٠٧) لاحظ كذلك تعريفه للمعروف: «هو ما حسن في العقل فعله» من دون ذكر الشرع. انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٨، السطر ١٠، وأعلاه الفصل الثاني، الهامش ٥٤.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٢. يُدخل قتال الفئة الباغية في الأمر بالمعروف مع الاستشهاد بالآية ٤٩: ٩. في مقطع آخر يعلن الجصاص أن قوماً من الحشو يجيزون مدافعة أهل البغي بالعصي والخفوف دون السيف؛ وقد أكد قبل ذلك أن قتال أهل البغي من الأمر بالمعروف. في موضع آخر يشنع على أغمار أصحاب الحديث الذين بهم فُقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٣.

حرم الله، وإنما يُنكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير سلاح[٢١٠]. ليست القضية نظرية في رأيه، بل لها انعكاسات [عملية] خطيرة، لأنهم أقعدوا الناس عن قتال الفئة الباغية وعن الإنكار على السلطان بالظلم والجور حتى أدى ذلك إلى تغلب الفجار بل المجوس وأعداء الإسلام حتى ذهبت الثغور وشاع الظلم وخربت البلاد وذهب الدين والدنيا وظهرت الزندقة والغلو ومذاهب الثنوية والخرمية والمزدكية[٢١١]. والذي جلب ذلك كله عليهم ترك الإنكار على السلطان الجائر. لا نستطيع القول هل هو كاتب هذا المقطع الأصلي أم استورده من مصدر أقدم، كما يوحي جمعه الغريب بين مهاجمة أصحاب الحديث والاستشهاد بأحاديثهم باعتبارها صحيحة، والإشارات التاريخية التي تضمنها المقطع وهي توافق القرن ٣/ ٩ أكثر من القرن ٤/ ١٠[٢١٢]. أياً كان الأمر، إنكار الحشوية لفريضة النهي عن المنكر من المواضيع المحببة للمعتزلة[٢١٣]*.

المقطع **الثاني** تنويع على الموضوع نفسه: سل السيف على البغي[٢١٤]. يعتبر الجصاص حالات تتوافر لأحد فيها القدرة على تغيير منكر: واجبه إذاك أن يفعل. وإن لم يكف الوعظ ولا الضرب، يجب استعمال السلاح، وإن لزم، قتل فاعل المنكر. وإن دعت الضرورة، له أن يفعل من دون إنذار، لأنه متى أنذره امتنع عليه. ويقدم أمثلة لبعض المعاصي الموبقات، منها فعل أصحاب الضرائب والمكوس التي يأخذونها من أمتعة الناس بغير وجه حق[٢١٥].

---

(٢١٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٦. أورد المقطعَ: محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ٨ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/ [١٩١٠م])، ج ٣، ص ٢٠، السطر ١٩.

(٢١١) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٤، السطر ١١.

(٢١٢) قد يكون تذمره من تغلب المجوس تلميحاً إلى نفوذ «المجوسيين» الفضل بن سهل (ت ٨١٨،٢٠٢) وأخيه الحسن (ت ٢٣٦/ ٨٥١) في خلافة المأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨/ ٨١٣ ـ ٨٣٣). انظر: W. Madelung, «New Documents Concerning al-Ma'mun, al-Fadl bin Sahl and Ali al-Rida,» in: Wadad al-Qadi, ed., *Studia Arabica et Islamica: festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday* (Beirut: American University of Beirut, 1981), p. 344.

(٢١٣) انظر أعلاه الفصل التاسع، الهوامش ٧، ٤٠، ٦٣ و١٦٠.

(٢١٤) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣١، السطر١٩.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢، السطر ٣. استشهد بهذا المقطع: أبو حيان النحوي، **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**، ٣، ص ٢٠، السطر ٢٣.

فواجب على المسلمين قتلهم، ولكل واحد من الناس أن يأخذ من قدر عليه منهم من غير إنذار منه[٢١٦] [لا التقدم إليهم بالقول لأنه معلوم في حالهم أنهم غير قابلين إذا كانوا مقدمين على ذلك مع العلم بحظره]، وجائز مع ذلك تركهم لمن خاف إن أقدم عليهم بالقتل أن يُقتل، إلا أن عليه اجتنابهم والغلظة عليهم بما أمكن[٢١٧] وهجرانهم[٢١٨].

باختصار إن نحينا من تحليل الجصاص العناصر الحنفية الصراح ـ وهي قليلة ـ سنجد مزيجاً لا يخلو من الغرابة من عناصر مستمدة من أصحاب الحديث وأخرى من المعتزلة: مثلا تظهر مقولة الإنكار بالقلب مع دفاع المعتزلة عن استعمال السيف جنباً إلى جنب[٢١٩]. لكن كما رأينا وجدت الحنفية في الماتريدية، لا اتجاه المعتزلة (أو أصحاب الحديث)، الصيغة التي [وافقت روحها] وكان فيها مستقبلها. وما كانت السلطنة العثمانية التي يمثل المرجعية الدينية فيها شيخ الإسلام أبو السعود أفندي لتتعاطف مع صنف من الحنفية يرى في قتل الجباة واجباً ومأثرة.

---

(٢١٦) انظر: الحديث: «إذا لاقيتم عشاراً فاقتلوه». انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٢)، ص ٢٣١، السطر ١٥. يختلف هذا الرأي الشديد مع رأي الزمخشري الرزين الذي يعتبر محاولة الإنكار على أصحاب المعاشر (أو المكاسين) ومنعهم ضرباً من العبث يعرض الإنسان للسخرية (حول المراجع انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١٩٢).

(٢١٧) الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٣٢، السطر ٩، (حول «الغلظة» انظر وصفه لكلام إبراهيم الصائغ لأبي مسلم ص ٣٣، السطر ١٨، وكذلك ق ٩: ١٢٣)

(٢١٨) في ما يخص الجصاص نفسه لم يورد الخطيب أي صدام له بالسلطة لكنه ذكر امتناعه من تولي خطة قاضي القضاة حتى بعد أن تُوعد (انظر أعلاه الهامش ١٩٢).

(٢١٩) قارن كذلك رد فعل الجصاص القوي على التهديد الذي يطرحه على الأمر بالمعروف [تأول] الآية ٥: ١٠٥ (انظر أعلاه آخر الفقرة ١): يخصص القسم الأكبر من فصله الثاني عن الفريضة (بدءاً من ص ٤٨٦، السطر ١٧) للملمة الموقف من هذه الناحية، مع الاعتماد كثيراً في الوقت نفسه على مقولة الإنكار بالقلب تأييداً لرأيه.



الفصل الثالث عشر

الشافعيـــة

سنهتم في هذا الفصل بمذاهب الشافعية في النهي عن المنكر[1]. وجمعهم بهذا النحو أمر مناسب لا أكثر. عموماً شكلت المذاهب الفقهية بين أهل السنة كيانات اجتماعية حقيقية خلافاً للمذاهب الكلامية. وداخل هذه المجموعات بالأخص نُقل أو أُهمل تراثها الفكري. والحال أن التقليد الشافعي بصفته تلك تراث فقهي أساساً، وهنا ـ كما في مذاهب الفقه السنية الأخرى ـ لم يكن النهي عن المنكر من مشمولات كتب الفقه، حتى قال الشافعي الأشعري [إمام الحرمين] الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥): قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول وهو بمجال الفقهاء أجدر[2]. لكن لا

---

(١) أدع جانباً القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥/ ١٠٢٥) الذي يمكن للقارئ أن يطلع على آرائه بمراجعة الفصل ٩ الفقرة ١ الهوامش ٤١ ـ ٤٥. لم يكن اتجاهه المعتزلي حالة فريدة بين الشافعية. انـــــظـــــر: Heinz Halm, *Die Ausbreitung der šafi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, (Geisteswissenschaften); nr. 4 (Wiesbaden: L. Reichert, 1974), p. 33.

انظر أدناه الهامش ٦؛ لكن لم يكن انتماء نمطياً في مجال الأصول بالنسبة إلى عالم شافعي، ولم تُنقل مؤلفاته داخل المدرسة الشافعية.

(٢) أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٦٨، السطر ٣، استشهد به: *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993b;

أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ١٧٧، السطر ١٢. يلاحظ كذلك فخر الدين الرازي في موضع أن شروط الوجوب تناقَش في: فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ٨، ص ١٧٨، السطر ٢٣ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤))، وفي آخر أن قواعد النهي عن المنكر من كبريات مسائل علم الأصول (في تفسير ق ٩: ١١٢)).

يوجد علم كلام خاص بالشافعية. ولم تكن أقوال الشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) في الأصول، حتى إن نقلها أتباع فقهه، ذات أهمية كبرى عندهم[٣]. وآراؤه حول النهي عن المنكر بالذات، وإن كانت بالتحقيق وجيهة ومتسقة، لم يعتنوا قط بنقلها. ولم يكتسب الشافعية إلا على أعتاب القرن ٥/ ١١ هويةً أصوليةً ممثلةً في الأشعرية. وحتى عندئذ كانت هويةً يشاركهم فيها المالكية، وواجهها بمقاومة مستمرة أصحاب الحديث منهم[٤]. يشبه إذاً دور الأشعرية كمذهب كلامي مستورد دور الاعتزال عند الزيدية والإمامية والحنفية.* قد يوحي هذا التناظر بأن من المناسب تخصيص باب لمذهب الأشاعرة في النهي عن المنكر يوازي الباب الذي عرضنا فيه مذهب المعتزلة. لكن ينعدم الشبه في هذا الفصل. فمع أن لدينا معلومات مفصلة كثيرة عن مواقف الأشاعرة في المسائل الكلامية قبل تبني الشافعية لمذهبهم في الأصول، لا تتضمن شيئاً يُذكر في النهي عن المنكر[٥]*. والانطباع الذي يتركه سجلهم التاريخي هو أنه بين شواغلهم أقل أهمية بكثير مما هو عند المعتزلة. وإذا جمعنا إلى ذلك تحاليل متأخرة كالتي نجد عند الشافعية والمالكية، يصعب حقاً أن نجد ما يمكن اعتباره نواةً مشتركةً في مذهب الأشعرية في هذا الميدان. لذلك يعرض هذا الفصل آراء علماء شافعية في النهي عن المنكر، من دون أن يعني ذلك ضمنياً وجود موقف مقبول بوجه عام لدى الشافعية، بله الأشاعرة.

عملياً سيكون وجه التمييز الرئيس في ما بين علماء الشافعية الذين سنعرض آراءهم لا بين ذوي التوجه الأشعري وغيرهم، بل ببساطة بين الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) والبقية. فتحليله من التوسع والتميز ومدى التأثير بما يبرر إفراد فصل كامل له. لذا سيكون هذا الفصل بمثابة مسرحية هاملت من دون أمير الدانمارك.* سننظر أولاً إلى الشافعية قبل الغزالي، ثم إلى الشافعية بعده.

---

(٣) انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), p. 27f.
حيث يقابل الشافعية بالحنابلة والأحناف.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨ت، و W. Madelung: «The Spread of Maturidism and the Turks,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Biblos*, p. 109f, and Halm, *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, pp. 32-40.

(٥) يذكر أبو يعلى الرأي الذي يؤيده الباقلاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٣) الأشعري المالكي في مسألة هل يكفي توقع الضرب أو السجن ـ من دون القتل ـ لإسقاط الفريضة، انظر: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية ورقة ١٠٢آ س٩). والصياغة لا تسمح بمعرفة في أي جانب يقف الباقلاني.

أولاً: الشافعية قبل الغزالي

ترجع أبكر معلوماتنا عن آراء علماء شافعية حول النهي عن المنكر إلى فترة متأخرة إلى حد مدهش: القرن ٤/ ١٠. أول عالم وجدت له قولاً في هذا المجال هو أبو بكر القفال الشاشي (ت ٣٦٥/ ٩٧٦) الذي ربما كان معتزلياً[٦]*. كل ما بين أيدينا عنه بعض الأقوال المقتضبة في تفسير الآية ٣: ١١٠[٧]. يحض بقوة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تعلن الآية ـ كما رأينا ـ أن المسلمين خير أمة أُخرجت للناس. يلاحظ أنهما يكونان بالقلب وباللسان وباليد، وينسب تلك الخيرية إلى كونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال: فهو أقوى منازل تلك الفريضة، لأنه إلقاء النفس في خطر القتل[٨]. مما نعلم من سيرة القفال لم يكن قوله مجرد جعجعة، فقد كان من بين «محركي فتنة خراسان» الذين ظهروا في الري عام ٣٥٥/ ٩٦٦ في طريقهم للدفاع عن الإسلام ضد الروم والأرمن: وتبريرهم أعمال النهب والشغب بالنهي عن المنكر أمر ذو معنى[٩]*.

---

(٦) حول القفال وانتمائه في الأصول، انظر: Halm, *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule von den Anfa?ngen bis zum 8/14 Jahrhundert*, p. 33, 35f and 112 f, and A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, SUNY Series in the Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), pp. 19-21.

(٧) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٩١ ـ ١٩٢، ذكره: A. A. Roest Crollius, «Mission and Morality,» *Studia Missionalia*, vol. 27 (1978), p. 272.

انظر كذلك أدناه الهامش ١٦. اعتبر القفال الذي يذكره الرازي عين الذي يهمنا (أي القفال الكبير) بالاعتماد على ملاحظات النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) كما نقلها جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **طبقات المفسرين**، تحقيق علي محمد عمير (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦)، ص ١٠٩، السطر ١٤، وقول السيوطي نفسه بصريح العبارة، ص ١١٠، السطر ٦. مصدر الرازي الأرجح، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، تفسير القفال، الذي أُفرد بسبب اتجاهه المعتزلي الخطير. انظر: Halm, Ibid., p. 35

حيث يترجم قول تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٣، ص ٢٠١، السطر ١٤.

(٨) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٩١، السطر ٢٣. تتناول بقية المقطع جهاد الكفر.

(٩) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه**، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز، ٥ ج (القاهرة: فرج الله الكردي، ١٩١٤ ـ ١٩١٦)، ج ٦، ص ٢٢٣. أورده: H. F. Amedroz, «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916), p. 292 f.

ويوجد أول عرض شافعي أصلي عن الفريضة في كتاب لتلميذ للقفال من بلاد ما وراء النهر، القاضي والسفير أبو عبد الله الحليمي الجرجاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٢)[١٠]. في كتابه **المنهاج في شُعب الإيمان**، خصص له فصلاً كاملاً باعتباره الشُعبة الثانية والخمسين من شُعب الإيمان السبع والسبعين[١١]*. يستشهد الحليمي كثيراً بالكتاب والسُنة، وليس تحليله على درجة عالية من التنسيق والمنهجية. قسم كبير منه أمور مألوفة لا حاجة بنا إلى التوقف عندها طويلاً. يستدل على وجوبه بالكتاب والسُنة[١٢]. ويعرض منازله الثلاث معتمداً كالمعتاد على الحديث المشهور[١٣]. ويلح على أن أضعفه ترك مخالطة أهل المنكر[١٤]. لكنه يشير بالخروج من بينهم (أي الهجرة) حيثما أمكن لاجتنابهم إن تعذر منعهم[١٥]، ويلفت انتباهَنا أكثر مقطعٌ يذكر بالقفال، لكنه مرتبط بالآية ٩ : ٦٧، ويتناول العلاقة بين النهي عن المنكر والجهاد، مقرراً أنهما لا يختلفان بالأساس، فجوهر كليهما دعوة الناس إلى الإسلام مع دعمها بالقتال لدى الضرورة[١٦].

في ما عدا ذلك تبدو لهجته موادعة إلى حد بعيد. ومع أنه لا يذكر القول الذي كثيراً ما يستشهد به السنة حول التقسيم الثلاثي، يقدم ما يؤول بوجه ما إلى التقسيم نفسه في صيغة مطورة، وبتعبيره الخاص. يحصر بنحو صريح

---

(١٠) حول الحليمي، انظر: Halm, *Die Ausbreitung der šafi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, p. 103.

حول نشاطه كمبعوث، انظر: أبو القاسم حمزة بن يوسف السهمي، **تاريخ جرجان أو كتاب معرفة علماء أهل جرجان** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٠)، ص ١٥٦، السطر ١٦.

(١١) الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان** (دمشق: دار البشائر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢١٥ - ٢٢٣؛ النص تالف في مواضع عدة. أدين لفلفرد مادلنغ بإحالتي إلى هذا الكتاب. شُعب الإيمان للبيهقي رواية لكتاب الحليمي تظهر فيها الأحاديث بأسانيدها الكاملة (انظر قول البيهقي الافتتاحي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨، السطر ١٤)، وبأعداد أكبر؛ أعاد البيهقي كثيراً من مناقشة الحليمي لكن في نصه أيضاً تلفاً مماثلاً.

(١٢) الحليمي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٦، السطر ٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٩ و٢٢٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٣، السطر ٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢، السطر ١٥ (إقرأ: «فالخروج من بينهم»).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦، السطر ٩؛ يظهر المقطع جزئياً عند: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٤٧.

مجموعة المؤمنين المؤهلين للنهي عن المنكر[17]. يدع موقتاً رخصة يقدمها في آخر استدلاله فيقصر الفريضة على نوعين من الناس: سلطان المسلمين[18] (أو السلطان) والعالم المصلح[19]. على السلطان بالدرجة الأولى يقع واجب النهي عن المنكر[20]، لأنه وحده يملك قوة التنفيذ[21]. وبما أنه لا يوجد في كل مكان، عليه أن يعين رقيباً في كل بلد وقرية ينوب عنه يكون رجلاً عالماً أميناً ثبتاً[22]، فكلما سمع[23] بمنكر سارع إلى إزالته. ولا يؤثر في وجوب ذلك على السلطان أن يكون هو نفسه فاسقاً[24]. عند إمساك السلطان عن الفريضة تقع على غيره ـ وبالتحديد على علماء الأمة المصلحين[25]. يجب عليهم القيام بها كل على قدر طاقته وبالأساليب الثلاثة المعهودة، بما في ذلك ندب أعوان عند الحاجة[26]. لكن ليس لهم أن يقيموا الحدود فقد اختص بها السلطان[27]. لا يذكر بين أعمالهم استخدام السلاح أو القتل.

ما الحكم إذا كان المرشح للقيام بالفريضة (غير السلطان) يفتقر إلى إحدى الصفتين اللازمتين، كأن يكون عالماً لكن غير مصلح؟ في هذه الحالة

---

(١٧) الحليمي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٦، السطر ١٧. تظهر بداية هذا المقطع عند القرطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧، السطر ١٣.

(١٨) كذا الحليمي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٦، السطر ١٨.

(١٩) كذا المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٧، السطر ١٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٦، السطر ١٨؛ عبارة «بالدرجة الأولى» إضافة من عندي.

(٢١) له إقامة الحدود وتقرير أحكام التعزير (الجلد) والحبس وإطلاق المساجين، والنفي والتعذيب لمناهضي سلطته (المصدر نفسه، ص ٢١٦، السطر ١٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦، السطر ٢٠. لا يستعمل الحليمي كلمة «محتسب».

(٢٣) من ولاه السلطان ذلك.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩، السطر ٥. كما سنرى السلطان من هذا الوجه استثناء، والسبب هو: «السلطنة هي هذا»، أي إن لم يأمر وينه لم يبق سلطاناً.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩، السطر ٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧، السطر ٧. إقرأ «يزجر» بدلاً من «يؤخر» و«طاقته» بدلاً من «طاعته» و«يطيق» بدلاً من «يثق»؛ و«لا يطيق» بدلاً من «يطيق». بشأن هذه القراءات قارن: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: **شعب الإيمان**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ٧ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٦، ص ٨٥، السطر ١٤، وعبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ١٩٠، السطر ٢٧.

(٢٧) الحليمي، المصدر نفسه، ج ٣، السطر ٢١٧، السطر ١٠.

لا يتزحزح الحليمي عن موقفه[٢٨]: يرى الأولى به البدء بإصلاح نفسه، وأنه يفتقد السلطة المعنوية التي يستوجبها نهي الغير[٢٩]. أو قد يكون من صلحاء المسلمين من دون أن يكون من العلماء المبرزين. يتناول الحليمي هذه الحالة كاستدراك ويقرر أنه إن نهى عن منكر معلوم حتى للعامة فحكمه في هذا الشأن حكم العالم المصلح، والله أعلم[٣٠].

تتماشى مع هذا الموقف حساسية مفرطة تجاه الوسط الاجتماعي للنهي عن المنكر تتخلل تحليل الحليمي[٣١]. يهتم مثلاً بحالات يُستحسن فيها تأجيل القيام بالفريضة. إن وجد أحد رجلاً أمام أقداحه، له أن يريق ما بقي من الخمر، لكن ليس حكيماً ولا مجدياً وعظه حتى يفيق من سكره[٣٢]. يؤكد كذلك أن على من يأمر وينهى أن يميز بين المقامات[٣٣]: فيعرف متى يحسن اللين ومتى تلزم الغلظة، وكيف يكلم كل طبقة بالنحو الذي يوافقها، وكيف يضمن لمبادرته ألا تدفع فاعل المنكر إلى المزيد[٣٤]، أو يفعل ما يحط قدره بين الناس[٣٥]. له أن يتكلم عن ذلك المنكر علانية لكن على وجه العموم ومن دون التشهير بصاحبه، وله كذلك أن يكاتبه فيه على أن يبقى الأمر بينهما.

إجمالا يغلب على موقف الحليمي بخلاف أستاذه احترام السلطة القائمة والسلم الاجتماعي بل ربما كذلك شيء من الكياسة، وهو فعلاً يعبر عن روح الموادعة التي لاقيناها في الحنفية أفضل حتى من الأحناف.

نجد أساليب مماثلة، مخالفة لموقف القفال، بين علماء القرن ٥/ ١١. يعبر أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦/ ١٠٨٣) في عقيدة أشعرية عن آراء تذكر

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١٨، السطر ١٣. يرى في حديثين تأييداً لما ذهب إليه.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. في قول الحليمي أنه ينبغي لمثل ذلك الرجل ألا يأمر بالمعروف يتبنى رأياً نوقش على نطاق واسع لكن رُفض على الدوام تقريباً.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢، السطر ١٢.

(٣١) انظر رأيه الذي يُعد من غرائبه: إنا إذا قلنا بإباحة الدف فلا يجوز تعاطيه إلا للنساء. انظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٤، ص ٣٣٩، السطر ٨.

(٣٢) الحليمي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٧، السطر ٢٠، مع ما يبدو بلا شك استمراراً لكلامه في السطر ٢٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨، السطر ٣.

(٣٤) لا ينطبق هذا على السلطان فليس عليه أن يكون ليناً إلا إن كان عاجزاً فهو إذاك في وضع العالم الدين (المصدر نفسه، ص ٢١٨، السطر ٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩، السطر ٩ (كذا على الأقل أفهم محتوى هذا المقطع).

بالحليمي[٣٦]. يفرق بين من مهمته معاقبة فاعل المنكر (أي الخلفاء وأعوانهم)، ومن يجب أن يغير باللسان، ومن لا يقع عليه تكليف في هذا الباب[٣٧]. لكن كما سنرى لا تحمل أغلبية العروض التي كُتبت في هذا العصر النزعة نفسه.

هناك حالة تستوقف الباحث هي تحليل للفريضة قدمه العالم المشهور الماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)[٣٨]. ينظمه حول تمييز مستحدث بين صنفين من المنكر: ما كان من فعل آحاد متفرقين وما كان من فعل جماعة وعصبة قد تحزبت ودعت إليه*. في الحالة الأولى لا خلاف بين الناس أن أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر مع المُكنة وظهور القدرة واجب[٣٩]، وإنما اختلفوا هل وجب عليهم بالعقل أو بالشرع[٤٠]. هذا كما نعلم موضوع كثيراً ما خاض فيه المعتزلة، وما يليه تحليل معتزلي يضمنه عرضاً معتزلياً نمطياً لشرط الضرر[٤١]*. أما ما

---

(٣٦) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، **عقيدة السلف: مع المعونة في الجدل**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ١٠١ت، العدد ٣٦؛ Marie Bernard, *La Profession de foi d'Abu Ishaq Al-Sirazi* (Cairo: L'Institut Fraqais d'Archeologie Orientale, 1987), p. 71.

بشأن أبي إسحاق انظر: *Encyclopedia Iranica*, article «Abu Eshaq al-Sirazi,» by W. Madelung.

مع ذلك هناك بعض الشك في نسبة هذا النص إليه، انظر عرض مادلنغ للطبعة التي حققها برنارد (Bernerd)، في: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1989), p. 135f.

حيث قدم تصويب كلمتين من المقطع الذي نستشهد به: في طبعة تركي إقرأ «الأمة مجمعة» بدلاً من «ولأمة محمد». يذكر كذلك أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥/ ١٠٧٢) معاصر أبي إسحاق الأمر بالمعروف في عقيدة (ذكرها: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **السيف المشهور**، ورقة ٤٢ب س١)، لكنه لا يقول شيئاً يسترعي الانتباه في ما عدا عدم جواز الخروج على السلطان الجائر.

(٣٧) لاحظ أنه لا يذكر وجوب الإنكار بقلوبهم.

(٣٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٣)، ص ١٠١ ـ ١٠٣. حول الماوردي، انظر: C. Brockelmann, in: *Encyclopedia of Islam*.

* يلاحَظ أنه لا يذكر مقولة المنازل الثلاث.

(٣٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٠١، السطر ١٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠، السطر ١٧.

(٤١) انظر أعلاه الفصل ٩ الفقرة ٢ (ب) و(ج) الشرط (٥). لا يعكس عرض شرط الضرر رأي أبي الحسين، إذ يميز الحالات التي يكون فيها في التعرض للخطر إعزاز دين الله عن غيرها، انظر: ص ١٠٢، السطر ١٠؛ لكنني لا أرى ما يمكن رده إلى مدرسة عبد الجبار. اتهم الماوردي لاحقاً بالاعتزال على أساس تفسيره. انظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٥، ص ٢٧٠، السطر ١، ذكره: Brockelmann, Ibid.

* ليس واضحاً عندي إن كان أشعرياً بأي معنى.

كان من الصنف الثاني (الذي قد يشمل [في ذهنه] ما يمكن أن ندعوه نزاعات سياسية) فالناس مختلفون في وجوب إنكاره على مذاهب شتى[٤٢]. تنفيه طائفة من أصحاب الحديث وترى أن الأولى بالإنسان أن يلزم بيته وادعاً غير منكر ولا مستفز. وترجئ طائفة (والمقصودون الإمامية طبعاً) التعرض له إلى حين ظهور (الإمام) المنتظر. ويشترط آخرون منهم الأصم (ت ٢٠٠/ ٨١٥ت) الاجتماع على إمام عدل[٤٣]. ويرى جمهور المتكلمين وجوبه على شروطه في وجود أعوان يصلحون له، فأما مع فقد الأعوان فعلى الإنسان الكف، لأن الواحد قد يُقتل قبل بلوغ الغرض، وذلك قبيح في العقل أن يتعرض له ـ والظاهر أن هذا رأي الماوردي. قد لا يشارك هذا التحليل عرض القفال زخمه لكنه لا يُظهر أي نزعة مداهنة.

وفي هذا اختلاف مع ما يقول الماوردي عن واجب النهي عن المنكر المنوط بالآحاد في كتابه المعروف في **الأحكام السلطانية**. موضوعه الرئيس هنا دور المحتسب المنصوب[٤٤]، ويعالج واجب الآحاد في بداية الفصل عن المحتسب فقط، معدداً تسعة فروق بين المحتسب المنصوب والمتطوع[٤٥]، لا إشكال في أكثرها ولا حاجة بنا إلى التوقف لمناقشتها: مثلاً هو فرض متعين على المحتسب [المنصوب] وفرض كفاية على غيره، وللمحتسب أن يرتزق من بيت المال من دون غيره. لكن اثنين من تلك الفروق يستوقفان الباحث. ثانيها أنه لا يجوز للمحتسب التشاغل عن الاحتساب بغيره (أي بشؤون أخرى خاصة) لأنه من حقوق تصرفه [مهام خطته]، لكن يجوز ذلك للمتطوع لأنه من نوافل عمله. يخالف هذا قول الماوردي في النص نفسه أنه فرض كفاية على

(٤٢) الماوردي، **أدب الدنيا والدين** ص ١٠٢، السطر ١٨.

(٤٣) حول المحدثين، انظر أعلاه الفصل الثاني عشر، الهوامش ٢٠٨ ـ ٢١٣.

(٤٤) اعتبر لاوست عرض الماوردي لخطة المحتسب محاولةً للحدّ من الاحتساب غير الرسمي وجعل النهي عن المنكر في يد الدولة ولم يكن ذلك من دون سبب وجيه. انظر: H. Laoust, «La Pensée et l'action politique d'al-Mawardi,» *Revue des études islamiques*, vol. 36 (1936), pp. 36-38, and Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 311, and Erika Glassen, *Der Mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiösitat der späteren Abbasiden-Zeit*, Freiburger Islamstudien; Bd. 8 (Wiesbaden: Steiner, 1981), p. 23.

(٤٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أ. م. البغدادي (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣١٥، السطر ٤. صار هذا التمييز متداولاً؛ فقد كرّره مؤلّفون كالحنبلي أبي يعلى.

مجموع الأفراد.* والفرق السادس هو أن للمحتسب أن يتخذ عليه أعواناً وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً. يبدو هذا مناقضاً لما ذكر في الكتاب الآخر عن الحالات التي يكون فيها المنكر فعل عصبة تضافروا عليه.* النتيجة في الحالين تقليص فريضة الآحاد. وليس من باب الاتفاق أن الماوردي قدم تلك الآراء في كتاب معد لتعليم ولاة الأمر(٤٦).*

الشخصية الكبرى التالية التي سنتطرق إليها الأشعري الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥). كالعادة، كثير مما يقول مألوف ولا يحتاج إلى تحليل دقيق. يناقش الأصل الثالث للفريضة وهو الإجماع، فيدع جانباً مخالفة الرافضة [للأمة] على وجوبها(٤٧)، ويميز بين ما يستوي في إدراكه الخاص والعام [من غير احتياج إلى اجتهاد] وما يُحتاج فيه إلى اجتهاد. فأما ما لا حاجة فيه إلى الاجتهاد، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر(٤٨)، وأما غيره فموكول إلى أهل الاجتهاد. ويقدم الرأي المألوف عن النهي في المختلف فيه بين المذاهب(٤٩)، ووجوب النهي عن المنكر حتى على الفاجر(٥٠). ويؤكد أنه فرض على الكفاية فإذا قام به في كل صقع من فيه غَناء سقط الفرض عن الآخرين(٥١). ويستبعد [البحث والتنقير] والتجسس(٥٢) [واقتحام الدور بالظنون]، وإنما واجب المسلم في رأيه أنه إن عثر على منكر غيره جهده لا أكثر.

تلفت أكثرَ مقاطعُ تبين أنه لم يكن من الصنف الموادع والمداهن. ينفي بقوة اختصاص الولاة بالنهي عن المنكر، ويثبته لآحاد المسلمين أيضاً:

---

(٤٦) لكن لاوست يذهب بعيداً في هذا الاتجاه. يركز كثيراً على الفروق (١) و(٣) و(٤)؛ ويترجم الفرق (٩) بنحو لا يخلو من تعسف إذ لا يوضح أن للمحتسب المنصوب اجتهاد رأيه في ما يتعلق بالعرف من دون الشرع (فكر وعمل، ٣٦ت) [كالمقاعد في الأسواق وإخراج الأجنحة فيه فيقر وينكر من ذلك ما أداه اجتهاده إليه وليس ذلك للمتطوع].

(٤٧) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٦٨، السطر ٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٨، السطر ١٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩، السطر ٥. يؤكد أن في مذهبه كل مجتهد مصيب؛ لكن يضيف أن الأمر مماثل حتى مع الاعتقاد بأن واحداً فقط مصيب لكن من دون معرفة من هو بالتحديد.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٩، السطر ٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٦٩، السطر ١١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٠، السطر ٦. عوض «تقنير» إقرأ «تنقير» كما في استشهاد: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٣٨٥، السطر ٢٥.

والدليل على ذلك الإجماع أيضاً، فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم[٥٣]. يؤكد في فقرة لاحقة أن للآمر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله إن لم يندفع عنها بقوله، ويسوغ لآحاد الرعية ذلك ما لم ينته الأمر إلى نصب قتال وشهر سلاح. فإذا انتهى الأمر إلى ذلك رُبط ذلك الأمر بالسلطان[٥٤]. يبدو هذا موقفاً حذراً غير معتزلي.* لكنه يتخذ بعد ذلك موقفاً أحدث دوياً بين اللاحقين[٥٥]: إذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعوا عما زُجر عنه من سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب[٥٦].

كالماوردي تقريباً، يتحدث الجويني عن النهي بلهجة مختلفة في كتاب آخر يتناول بالأخص الإمامة[٥٧]. هنا أيضاً يثبته لكافة المسلمين إذا أقدموا على ثباتٍ وبصيرة[٥٨]. لكنه يقصر الرعية على المواعظ والترغيب والترهيب من غير فظاظة وملق، فإن لم يرعوا أصحاب المناكر، لم يكن للرعية المقاتَلة

(٥٣) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٦٨، السطر ١٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٩، السطر ١٤. لاحظ أنه يذكر الإنكار بالفعل وبالقول من دون ذكر القلب؛ بالعكس يذكر أبو بكر بن ميمون في شرحه للإرشاد الإنكار بالقلب كأحد الأساليب الثلاثة. انظر: أبو بكر بن ميمون، **شرح الإرشاد**، تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا (القاهرة: الدار القومية، ١٩٨٧)، ص ٦٠٧، السطر ٢٣؛ لا أعرف تاريخ هذا الشرح في ما عدا أن المخطوط الذي استعمله الناشر نُسخ في ٧٨٢/ ١٣٨٠). من الكتاب الأشاعرة اللاحقين الذين يذكرون الإنكار بالقلب فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٨، ص ١٧٧ ـ ١٧٩. (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ إبراهيم شمس الدين بن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة** (القاهرة: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٦)، ص ٢٢، السطر ٨، في فقرة عن الأمر بالمعروف أوردها من عالم لم يذكر اسمه؛ يصف ابن الأخوة نفسه بأنه أشعري). يذكر الإنكار بالقلب كاتب من عصر سابق قريبٌ من الأشعرية: الراغب الأصبهاني (أواخر القرن ٤/ ١٠) الذي يؤكد أنه قول أكثر المتكلمين. انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ٤ ج (بيروت: دار الحياة، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ١٣٤، السطر ١٣؛ حول موقفه الكلامي، انظر: *Encyclopedia of Islam*, «Raghib al-Isfahani.» by E. K. Rowson, p. 390f.

(٥٥) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٧٠، السطر ٣؛ عارضه النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٥، السطر ٢٣). بينما وافقه أبو بكر بن ميمون (**شرح الإرشاد**، ص ٦٠٨، السطر ٦).

(٥٦) هل ذلك توجهٌ سائد أم رد على اضطهاد السلاجقة للأشاعرة في ٤٤٥/ ١٠٥٣ت الذي ألجأه إلى الهجرة، انظر: Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 33.

(٥٧) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ١٧٦ت.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦، السطر ١٠.

ولكن يُنهون الأمر إلى الولاة(٥٩). لا يتعرض هنا لمسألة الوالي الجائر، ويواصل قائلاً إن آحاد المسلمين غير مستثنين من النهي، بل هم فيها محتسبون لله تعالى(٦٠). *

خلف معاصر للجويني من الشافعية الأشاعرة غير مشهور، المتولي (ت ٤٧٨/ ١٠٨٦)(٦١)، تحليلاً وجيزاً للفريضة: يجعل أصلها في القرآن والسنة ثم، بحسب ما يبدو من مقطع فيه تلف، ما جرى به العمل عند المسلمين. ويستفاد منه أنه فرض كفاية. وكالجويني يفرق بين ما يُحتاج وما لا يحتاج فيه إلى اجتهاد(٦٢). وفي لغة شبيهة بالتي يستعملها الجويني ينفي اختصاص الأئمة بالنهي بالقول والفعل مؤكداً أنه يشمل آحاد الرعية ما لم يؤد إلى نصب قتال(٦٣).

يمكننا أن ننهي هذا المسح بتحليل كتبه الكيا الهراسي (ت ٥٠٤/ ١١١٠)، وهو أشعري معاصر للغزالي ومن تلاميذ الجويني مثله(٦٤)، لكنه يتبع فيه بالأحرى الحنفي المعتزلي الجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١)(٦٥). يقول مثلاً

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦، السطر ١١. خلافا لرأيه في الإرشاد يبدو أن هذا لا يقر للرعية الإنكار بالفعل إلى ما دون القتال.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧٧، السطر ٤.

(٦١) أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون المتولي، **المغني للإمام متولي**، تحقيق ماري برنارد (القاهرة: معهد الدراسات الشرقية، ١٩٨٦)، ٦٦ س١. النص مشكل فقد ترك الناسخ مواضع بيضاء عدة في المخطوط. انظر كذلك عرض مادلنغ لتحقيق برناد للكتاب في: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1988), p. 173.

(٦٢) المتولي، المصدر نفسه، ص ٦٦، السطر ٨. يقول إنه حيث يُحتاج إلى اجتهاد، يختص بالفعل الأئمة.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٦، السطر ٧؛ قارن الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٧٠، السطر ١. يستخدم كلاهما عبارة «نصب قتال».

(٦٤) انظر: Halm, *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, p. 58 f.

(٦٥) عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد الطبري إلكيا الهراسي، **أحكام القرآن**، تحقيق موسى محمد علي وعزت علي عيد عطية (القاهرة: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٦٢ ـ ٦٧ (في ق ٣: ١٠٤). تتبع معالجته تحليل كتاب الجصاص الذي يحمل العنوان نفسه؛ مثلاً يبدأ الهراسي بتأكيد أن الأمر بالمعروف فرض على الكفاية، ويُنهي عرضه بمسألة النهي عن منكر الاعتقادات الفاسدة. لكن مناقشته أقل استفاضة، ولا يأتي بشيء مهم من عنده إلا في موضع واحد (ص ٦٧، السطر ٤ ـ ١١). يلاحَظ أنه يورد حديث المنازل الثلاث (ص ٦٣، السطر٥)، لكنه في ما عدا ذلك لا يتحدث عن الإنكار بالقلب. بشأن تحليل الجصاص انظر الفصل الثاني عشر، الفقرة ٦.

إن للمنكِر إن لم يُجد القول إن ينتقل إلى الفعل وإن لزم إلى قتل فاعل المنكر[٦٦]. ثم يناقش آراء العلماء حول المدافعة عن النفس والإغاثة، ويذكر أنهم يجيزون قتل جباة المكوس والضرائب من دون إنذار[٦٧]. يلاحَظ ميله إلى هذه الأفكار أو إلى إيرادها من دون إنكارها.

تلخيصاً لما تقدم، نرى أنه لا يوجد بين علماء الشافعية في الفترة الأولى موقف موحد حول النهي عن المنكر. يختلفون بالأخص حول مستوى الفعل المسموح به للآحاد. إلا أن نزعة الحليمي الموادعة تبدو، عند الموازنة مع بقية الكتاب الذين شملهم مسحنا، غير نمطية. أما حول ما يمكن أن يشكل نظرية خاصة بالأشعرية في النهي عن المنكر فليس لدينا بصيص من ضياء[٦٨].

لا تذكر تراجم الشافعية الأوائل النهي عن المنكر إلا غباً. اعتاد النيسابوري أبو العباس السراج (ت ٣١٣/ ٩٢٥) أن يأمر وينهى وهو راكب على حماره، داعياً مستمليه: يا عباس غير كذا، اكسر كذا[٦٩]. في قصة أخرى أُرسل لرفع مطالب المدينة إلى الوالي، لكنه أحبط آمال الجميع بإثارة نقطة حول شعائر الصلاة في جامع المدينة بدلاً من الدفاع عن مصالحها المادية[٧٠]. كذلك كان أبو علي المانعي (ت ٤٦٣/ ١٠٧١) من الآمرين

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٤، السطر ٤؛ يعتمد في رأيه ذلك على الآية ٤٩: ٩. انظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ٢، ص ٣١، السطر ١٧.

(٦٧) إلكيا الهراسي، **أحكام القرآن**، ج ٢، ص ٦٥، السطر ٧، والجصاص، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢، السطر ٣.

(٦٨) لسكوت الأشاعرة المعروفين الذين عرضنا آراءهم في ما تقدم (بخلاف الحليمي) حول الإنكار بالقلب معنى محتمل لكن غير محقق.

(٦٩) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص ١٠٨ ـ ١٠٩؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ١٤، ص ٣٩٤، السطر ١٣ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، تحقيق وتعليق وتقديم أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عزت، ٣ ج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣)، ج ١، ٢١٨ س١٩، وانظر: جمال الدين الأسنوي، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد الله الجبوري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١، ٢ ج (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ٢، ص ٣٤، السطر ٧.

(٧٠) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص ١٠٩، السطر ٣.

بالمعروف الناهين عن المنكر، فنال بذلك اهتمام الحكام واحترامهم. وقد أُثر عن السلطان السلجوقي ألب أرسلان (ح ٤٥٥ ـ ٤٦٥/ ١٠٦٣ ـ ١٠٧٣) قوله فيه: «في مُلكي رجل لا يخشاني بل يخشى الله وحده»[٧١].

ثانياً: الشافعية بعد الغزالي

بعد الغزالي يبدو سجل الشافعية الأدبي هزيلاً وإن كان أغنى من سجل الحنفية. توجد تحاليل للنهي عن المنكر في أشكال أدبية متنوعة ـ الأوفى نصيباً بينها كتب الكلام وشروح حديث المنازل الثلاث (أما العقائد فهي محبطة)[٧٢]. وليس في أي من التيارين ما يترك انطباعاً قوياً حقاً. بدأ الأدب الأصولي ـ الذي لا يوجد ما يوازيه عند الأحناف في ما يخص موضوعنا ـ بقوة مع سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١/ ١٢٣٣) لكنه اضمحل على مر القرون[٧٣]. أما شروح حديث

---

(٧١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠١، السطر ٨. عثرت على مثالين آخرين من هذه الحقبة. أحدهما أبو النضر الطوسي (ت ٣٤٤/ ٩٥٥) (الإسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ٢، ص ١٦٢، السطر ٥، وابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ١، ص ٢٦٩، السطر ١٥)؛ والثاني أبو عبد الله الخبازي (ت ٤٩٧/ ١١٠٣ت) تلميذ أبي إسحاق الشيرازي.

(٧٢) تصح ملاحظة مادلنغ أن العقائد السنية المتأخرة قلما تذكر الأمر بالمعروف على الشافعية. انظر: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 933.

هناك استثناء نادر النظائر هو عقيدة ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢/ ١٣٠٢) الذي كان مالكياً وشافعياً كذلك، في شرح إبراهيم بن أبي شريف المقدسي، **العقد النضيد** (مخطوط برنستون، يهودا ٨٧٩، ورقة ٣٠أ ـ ٣١أ) (بالأحمر). بشأن هذا المخطوط، انظر: Rudolf Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 195, no. 2285.

لكنني أتردد في اتباع صفحة الغلاف من المخطوط في نسبة الشرح إلى برهان الدين إبراهيم بالأحرى عن أخيه كمال الدين محمد (ت ٩٠٦/ ١٥٠٠). انظر: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م؟])، ج ١، ص ١٣٥، السطر ٣. حول عقيدتين من القرن ٥/ ١١ تذكران الفريضة انظر أعلاه الهامش ٣٦.

(٧٣) من المؤسف أنا لا نملك تحليلاً للأمر بالمعروف لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢١٠) أهم أقطاب الأشعرية خلال كامل تلك الحقبة. يناقش بعض القضايا لا محالة في تفسيره. انظر مثلاً: فخرالدين الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٣، ص ٤٧، السطر ٥ (في ق ٢: ٤٤)، ج ٨، ص ١٧٨، السطر ٢٦ (في ق ٣: ١٠٤) حول وجوب الأمر والنهي على صاحب المعصية)؛ لكنه في مسألة الشروط الأساسية يحيل إلى كتب الكلام (ص ١٧٨ س٢٣). يصح ذلك أيضاً على مستوى أدنى على البيضاوي (مثلاً تناوله لوجوب النهي على صاحب المعصية، انظر: وأبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ٣٥، السطر ١٧ (في ق ٣: ١٠٤).

المنازل الثلاث، فعلى الرغم من تفوقها بالعدد على شروح الحنفية، هي مثلها في قلة الترتيب. وباستثناء كتيب مخصص للمسألة، تتشابه العروض التي وجدتها هنا وهناك في تلك الشروح بالأسلوب، فضلاً عن ذلك لم تُثر الغبار المتراكم على رفوف التقليد الأدبي حركة [اجتماعية] كحركة القاضي زادية وردود الفعل التي أثارتها، لذلك سأعرض الشافعية المتأخرين باختصار.

يعالج الآمدي القضية في مصنفه الكلامي الضخم(٧٤)، مفرداً لها فصلين. يشتمل **الأول** على مناقشة أصل النهي، فيؤكد أن مذهب الأشعرية وأهل السنة أن [وجوبه] يُعلم شرعاً لا عقلاً(٧٥)، ويقدم عرضاً وجيزاً يرجع فيه إلى الإجماع والقرآن والسنة(٧٦). لكن الموضوع الذي سيطر على هذا الفصل هو الرد على القائلين بأنه لا يكون إلا بتفويض الإمام. ينسب هذا الرأي إلى طائفة من الروافض، ويذكر أن بقية المسلمين متفقون على وجوبه سواء أمر به الإمام أم لم يأمر(٧٧). حجته الرئيسة هي أن الصحابة بعد موت الرسول كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من دون أن يطلبوا تفويضاً، وكذلك التابعون وغيرهم جيلاً فجيلاً(٧٨). أما لماذا يبذل كل ذلك الجهد لتفنيد هذا الرأي المنسوب للروافض فغير واضح لدي.*

المقطع **الثاني** غير اعتيادي في تحديده ما لا يقل عن سبعة شروط

---

(٧٤) سيف الدين الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي؛ [قامت بتصحيح تجارب الطباعة خديجة محمد كامل] (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، [د. ت.])، ص ٣١٠أ - ٣١١أ. بشأن هذا الكتاب انظر: D. Gimaret, *Theories de l'acte humain en theologie musulmane* (Paris: Vrin. 1980), p. 153 f.

* لا يُظهر تناوله للأمر بالمعروف أي اعتماد على الغزالي.

(٧٥) الآمدي، المصدر نفسه، ص ٣١٠أ، السطر ١٤، و٣١٠ب، السطر ١٨. يذكر رأيي الجبائيين في مقطع نجد صداه عند الشافعي محمود بن أبي القاسم الأصفهاني (ت ٧٤٩/ ١٣٤٩) في شرحه لتجريد نصير الدين الطوسي (**تسديد**، مخطوط برنستون، يهودا ٢٢٢٠، ورقة ٢٢٣ب، السطر ١٢)؛ بشأن هذا المخطوط، انظر: Mach. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*. p. 261, no. 3062.

(٧٦) الآمدي، المصدر نفسه، ص ٣١٠أ، السطر ٢٤ و٣١٠ب، السطر ٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣١٠أ، السطر ١٣. النص فيه تلف؛ يوجد نص أفضل في استشهاد الجرجاني (ت ٨١٦/ ١٤١٣) بهذا المقطع في شرحه للإيجي (**المواقف**، ص ٣٣١، السطر٧). يقدم الجرجاني ملخصاً لكامل المقطع مع إعادة ترتيبه.

(٧٨) الآمدي، المصدر نفسه، ص ٣١٠أ، السطر ١٨. قارن الجويني والمتولي أعلاه آخر الفصل الثاني والهامش ٥٣؛ كذلك الغزالي (أدناه الفصل السادس عشر، الهامش ٢٩).

للوجوب مع تسميتها قيوداً[٧٩]. لم تأخذ أجيال الشافعية اللاحقة بهذه الصيغة، لكن استخدمها كاتب جلبي لرغبته في الحد من غلو القاضي زادية بالتأكيد على وجود قيود عدة على ذلك النشاط[٨٠]. لا يوجد في أي من تلك القيود ما يفاجئ حقاً، إذ كانت كلها معروفة بصيغة أو أخرى[٨١]. على وجه الإجمال يقدم الآمدي تحليلاً مستفيضاً، على الأقل بالمقارنة بغيره من الأشاعرة، لكنه حالة منعزلة لا تمثل تقليداً أشعرياً متصلاً[٨٢].

معالجة القضية في كتابين لعضد الدولة الإيجي (ت ٧٥٦/ ١٣٥٥) أقل

---

(٧٩) الآمدي، المصدر نفسه، ص ٣١٠ب، السطر ١٩ ـ ٣١١أ، السطر ٢١. هنا أيضاً يأخذ الجرجاني من الآمدي، لكن لا في ما يخص بنية عرضه.

(٨٠) كاتب جلبي، **ميزان الحق** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٠٦هـ/ ١٨١٠م)، ص ٩٢ ـ ٩٥ (= ترجمة لويس، ص ١٠٦ ـ ١٠٨)؛ انظر أعلاه الفصل الثاني عشر، الهامش ١٦٩.

(٨١) باختصار هذه هي التقييدات. (١) يجب أن يكون الناهي مكلفاً (ويوسع كاتب جلبي هذا الشرط إلى المنهي؛ في هذا يتفق مع ما يقول الغزالي في كيمياء السعادة دون الإحياء (انظر أدناه الفصل ١٦، الهامش ٧١) وكذلك مع العالم الذي يورد رأيه ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ص ٢٢، السطر ١١) (٢) يجب أن يعلم الناهي المعروف من المنكر في قضية الحال، ولا يعني ذلك أن يكون فقيهاً (والنهي واجب على صاحب المعصية؛ وقد استشهد برأي الآمدي في هذه المسألة إبراهيم اللقاني (ت ١٠٤١/ ١٦٣١)، **هداية المريد** (مخطوط برنستون، يهودا ٥٠٤، ورقة ٢٨٣أ، السطر ١٦؛ بشأن هذا المخطوط، انظر: Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 200, no. 2337.

يجب أن يكون المراد إنكاره منكراً حقاً (يذكر الجمع بين النقطتين الأخيرتين بمدرسة أبي الحسين، انظر أعلاه الفصل التاسع الهامش ١٥١). (٤) ينبغي ألا يكون المراد إنكاره مختلفاً فيه بين المذاهب. (٥) ينبغي ألا يكون أحد آخر قد انبرى لإنكاره بما أن النهي عن المنكر فرض على الكفاية؛ يكفي أن ينكره واحد في كل ناحية (فكرة رجل واحد في كل ناحية صدى من الجويني، انظر أعلاه الهامش ٥١). (٦) يجب أن يُظن أن للإنكار تأثيراً (يضيف كاتب جلبي أنه ينبغي ألا يجوز حدوث ضرر عنه؛ بدلاً من «خلْق إصرار» إقرأ «خلْقَ إضرار» في **ميزان الحق**، ص ٩٤)؛ لكن إن ظُن أنه يؤثر فهو مستحب لأن فيه إظهار شعائر الإسلام). (انظر القول الذي نسبه إلى الآمدي اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٨٢ب س٣، ونقله عنه الباجوري (ت ١٢٧٦/ ١٨٦٠)، **تحفة المريد**، في: إبراهيم اللقاني، **جوهرة التوحيد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٩)، ص ٢٠٣، السطر ١٠). (٧) يجب أن يُعلم من دون تجسس ولا تحسس. خارج إطار هذه التقييدات يضيف الآمدي في آخر استدلاله أنه يجب أن يغلب في الظن وقوع المنكر مستقبلاً (**أبكار الأفكار في أصول الدين**، ورقة ٣١١أ، السطر ٢٤؛ ويذكر استخدامه لكلمتي «أمارات» و«استمرار» في هذا السياق بتحاليل الإمامية (انظر أعلاه الفصل ١١ الفقرة ٢ (و) الشرط ٢). لاحظ أن الآمدي لا يقول شيئاً عن شرط غياب الضرر، ربما سهواً؛ من ثمة توسع كاتب جلبي في التقييد السادس.

(٨٢) يمكن أن نلاحظ من دون توقف أن الآمدي لا يذكر الإنكار بالقلب (انظر أعلاه الهامشان ٥٤ و٦٨).

توسعاً فيهما مجتمعين[٨٣]. بخلاف الآمدي يكتفي بشرطين للوجوب[٨٤]. بين الشارحين لا يضيف الأشعري الحنفي [القاضي] الجرجاني (ت ٨١٦/ ١٤١٣) شيئاً ذا بال[٨٥]. الدواني أطول باعاً[٨٦]، لكن النقطة الوحيدة اللافتة في كتابه هي تقسيم المنكر إلى حرام ومكروه[٨٧].*

قدم آخرَ تحليل مستقل للنهي عن المنكر سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣/ ١٣٩٠) وأردفه بشرح كتبه هو نفسه[٨٨]. يقدم المؤلفان مجتمعيْن تغطية طيبة لجوانب القضية، وهيكل التحليل مأخوذ من الجويني مع صياغة مناسبة

---

(٨٣) الإيجي، **العقيدة العضدية**، نقلها: جلال الدين محمد الدواني، **حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م)، ص ٢١١، السطر ٣؛ وكتابه **المواقف في علم الكلام**، ص ٣٣١ت. يغطي في المواقف كل النقاط المذكورة في العضدية. ويناقش فيه مسائل مألوفة: كالوجوب والندب، وطبيعة الفرض الكفائية، وشروط الوجوب.

(٨٤) أحدهما ألا يظن أنه يؤدي إلى فتنة أو لا يؤثر ـ وإن حسن (في الحالة الأخيرة) النهي إظهاراً لشعائر الإسلام؛ انظر أعلاه الهامش ٨١ التقييد (٦)). والثاني الامتناع من التجسس (استناداً إلى القرآن والحديث وسيرة الرسول [ص]).

(٨٥) الجرجاني، شرح، ضمن: الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص ٣٣١ت. في موضع آخر يقدم هذا الأشعري الحنفي تعريفاً للمعروف والمنكر يحيل إلى الشرع، انظر: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ٢٧٥ و٢٩٠ عبد الرحمن بن نصر الشيزري، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، قام على نشره السيد الباز العريني؛ بإشراف محمد مصطفى زيادة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٦، السطر ٤، وعنه نقل: محمد بن أحمد بن بسام، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، حققه وعلق عليه حسام الدين السامرائي (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٠، السطر ٦، ورأيه ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ص ٨ و٢٢.

(٨٦) الدواني، **حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية**، ص ٢١١، السطر ٣. لكن نقاطاً عدة يقدمها في شرحه على العضدية كانت توجد في المواقف ـ إن لم تكن أُخذت منه. ليس في حاشية السيالكوتي على شرح الدواني ما يثير الاهتمام.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١١، السطر ٤. يُدخل الإيجي المكروه كصنف حكمي لكنه لا يحدد إن كان نوعاً من المنكر (**المواقف في علم الكلام**، ص ٣٣١، السطر ٤؛ انظر: سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق ع. أمية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ج ٥، ص ١٧١، السطر ٢١، والتحليل الفقهي الذي استشهد به ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ص ٢٢، السطر ٦). يتبع البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج ٢، ص ٣٥، السطر ١٧ (في تفسير ق ٣: ١٠٤))، وأبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٠) في نفي قبول المنكر للتقسيم. للاطلاع على آراء إمامية شبيهة برأي الدواني، انظر أعلاه الفصل ١١، الهامشان ١٤٢ و٢٥٠؛ يظهر نفس الرأي عند الباجوري، **تحفة المريد**، ص ٢٠٢ س٧.

(٨٨) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج ٥، ص ١٧١ ـ ١٧٥؛ انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٥٢.

لأفكاره[٨٩]، لكن مع مزج عناصر أخرى بحرية[٩٠]. قائمة القضايا المطروحة مألوفة[٩١]. وشروط الوجوب عنده، بخلاف من سبقوه، ثلاثة: العلم بوجه المعروف وجواز التأثير وانتفاء المفسدة[٩٢]. * يذكر هذا الثالوث بالذي قدمه المالكي ابن رشد (ت ٥٢٠/ ١١٢٦)[٩٣]. لكن يعقد افتراضَ اشتقاق النسقين من مصدر أشعري مشترك وجودُ معالجات موازية - نادرة - في صيغ للشروط مختصرة على خلاف المعتاد في مصادر إمامية[٩٤].

يعود النوع الأدبي الرئيس الآخر الذي يعنينا، شرح حديث المنازل الثلاث، إلى [الإمام] النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) المحدث والفقيه الشافعي الدمشقي. فقد أدرجه بين الأحاديث الأربعين التي انتقاها[٩٥]، وحللها في شرحه لمتن الأربعين[٩٦]، وفسر ذلك الحديث بتوسع في شرحه لصحيح مسلم[٩٧]، وهو نوع أدبي أخذه عن مالكية سبقوه[٩٨].

---

(٨٩) لا يقر التفتازاني باعتماده على الجويني لكنه يذكره في موضع من كتابه (ص ١٧٤، السطر ١١)؛ قارن صدى الجويني الذي ذكرنا عند الآمدي والإيجي (انظر أعلاه الهوامش ٧٨، ٨١، ٨٣). يقدم التفتازاني أيضاً فكرة وجود واحد ينكر المنكر في كل بقعة (ص ١٧٤، السطر ٢٣).

(٩٠) مثلاً يتناول فكرة النهي مع خوف الضرر إعزازاً للدين ويرفضها على أساس النهي عن إذلال النفس (ص ١٧٣، السطر ٢١). هذا صدى واضح من نظرية المعتزلة، وإن كان من الصعب اعتباره عرضاً دقيقاً لها (انظر أعلاه الفصل ٩ الفقرة ٢ (ج) الشرط ٥، وانظر كذلك أعلاه الفصل ٦ الهامش ١٥٠. حول هذا الاستشهاد بمصدر حنفي انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٥٤.

(٩١) مثلاً يتناول أصل الوجوب، الوجوب والندب، المعنى الصحيح للآية ٥: ١٠٥، شروط الوجوب، دور آحاد العامة، الإنكار في المختلف فيه، وجوب النهي على صاحب المعصية، طابع الفريضة الكفائي وبخلاف المعتاد شيئاً ما مهام المحتسب المنصوب.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٢، السطر ٤ (في المقاصد)؛ كذلك ص ١٧٣، السطر ١٥ (في الشرح).

(٩٣) انظر أدناه الفصل ١٤، الهامش ٣٧.

(٩٤) انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ١٨٣ - ١٨٥. صياغة المقاصد اللفظية كما هي قريبة بنحو مدهش من التي نجدها في تجريد نصير الدين الطوسي؛ يمكن أن يكون الوسيط بين الإثنين شرح الأصفهاني للتجريد (**تسديد**، ورقة ٢٢٤أ، السطر ١٠).

(٩٥) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٧.

(٩٦) النووي، **شرح متن الأربعين**، ص ٩١ت.

(٩٧) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٠ - ٣٨٦.

(٩٨) يستشهد بشرح القاضي عياض في موضعين (المصدر نفسه، ص ٣٨٠ و٣٨٥). يطابق المقطع **الأول**: عياض، **إكمال المُعلِم**، (مخطوط دبلن، شستر بيتي، العدد ٣٨٣٦، ورقة ٤٤ب، السطر ٢١، و**الثاني** ورقة ٤٥أ، السطر ١٨). عن هذا المخطوط، انظر: Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic manuscripts* (Dublin: E. Walker, 1955), vol. 4, p. 25.

مهما كانت توقعاتنا، لا يختلف تناول النووي كثيراً في الأسلوب ولا في المضمون عن التحاليل الأصولية التي رأينا[99]. تشكيلة المباحث المشمولة مماثلة: أصل وجوب النهي (مع الإشارة المعتادة إلى آراء الشيعة والمعتزلة)[100]، طبيعته كفرض كفاية وهلم جراً. لكنه لا يقدم ككتاب تلك العروض قائمة بكل الشروط. لا شيء في شرحه يشير إلى نفور من الأشعرية، فهو يستشهد بالجويني أكثر من مرة وبإجلال فائق[101]. أهم فرق هو أنه ينفرد عنها بملاحظة ملؤها الأسى على الوضع الذي صار إليه في عصره ذلك الباب العظيم من الشرع [الذي به قوام الأمر وملاكه: فقد ضُيع أكثره ولم يبق منه إلا رسوم قليلة جدا][102].

هناك مع ذلك نقطة لافتة حاد فيها عن مذهب الجمهور. الرأي السائد ـ الذي نجده في كتب الأصول التي تقدم عرضها ـ هو أن الفرض يسقط إن لم يُتوقع للنهي بلوغ الغرض[103]. يفسر عز الدين ابن عبد السلام (ت ٦٦٠/ ١٢٦٢) ذلك من دون لف: النهي عن المنكر وسيلة لغاية، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد[104]. يؤكد النووي بالعكس أن العلماء قالوا: لا يسقط عن المكلف

---

(٩٩) كشرح لذلك الحديث على طريقة المحدثين يمكن أن نذكر شرح الحنبلي ابن رجب (ت ٧٩٥/ ١٣٩٣).

(١٠٠) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٢، السطر ٦. كلتا الإشارتين مأخوذة (من دون إقرار) من القاضي عياض (**إكمال**، ورقة ٤٥أ، السطر ١٦).

(١٠١) النووي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥. (كلها مقاطع من الإرشاد). في المقطع **الأول** يذكر الجويني باسم «الإمام أبي المعالي إمام الحرمين». يصف السبكي النووي بأنه أشعري، انظر: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ١، ص ١٣٢، السطر ٣، و**قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين**، اعتنى به أبو غدة عبد الفتاح (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨)، ص ٢٥.

(١٠٢) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٣ و٣٨٦. كان النووي يفعل ما يقول (انظر أدناه الهامش ١٣٥).

(١٠٣) يستثنى من الاعتماد على النووي الغزالي، انظر أدناه الفصل ١٦، الهامش ٤١. انظر آراء إباضية شبيهة الفصل ١٥، الهامش ٤٨.

(١٠٤) أبو محمد عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٥٠)، ج ١، ص ١٠٩، السطر ٥؛ لكن يبقى الاستحباب كما يقول. ويلاحظ في محل آخر مع الإشارة إلى الأمر بالمعروف أن المخاطرة بالنفوس لإعزاز الدين مأمور بها [كما يتعزز بها في قتال المشركين وقتال البغاة المتأولين وقتال مانعي الحقوق بحيث لا يمكن تحصيلها منهم إلا بالقتال] (انظر الاستشهادين في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٨، ص ٢٢٨، السطر ٨، والصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ج ١٣٠، السطر ١٠). (حول =

لكونه لا يفيد في ظنه[١٠٥]، فإنما عليه الأمر والنهي لا القبول[١٠٦]. كذلك في شرحه للأربعين يؤكد ـ باسمه الخاص هنا ـ وجوب النهي على القادر باللسان وإن لم يُسمع له، كما إذا علم أنه إذا سلم لا يُرد عليه السلام فإنه يسلم[١٠٧].*

تعتمد الشروح الشافعية اللاحقة على شرح النووي بدرجة أو بأخرى[١٠٨]. لا يتطابق اثنان منها، لكن لا يبلغ التباين بينها حداً يستدعي عرض كل منها على حدة. ما يدل على أنها تنتمي كلها إلى تقليد مشترك نزعتها الجلية إلى

= استخدامه لعبارة «إعزاز الدين» في سياق آخر انظر **قواعده**، ج ١، ص ١٠٦، السطر ١؛ حول هذه العبارة انظر أعلاه الهامش ٩٠).

(١٠٥) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٢، السطر ١٧. لا يستمد هذا الرأي من القاضي عياض.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٢. يستشهد بالآيتين ٥١: ٥٥ و٥: ٩٩. في الأولى [أمر الله تعالى: «وذكر] فإن الذكرى تنفع المؤمنين». هكذا كان بإمكان النووي أن يثبت رأيه بتبيين أن النهي عن المنكر يؤثر حتى إن كان صاحب المعصية مصراً عليها.

(١٠٧) النووي، **شرح متن الأربعين**، ص ٩٢.

(١٠٨) شرح ابن دقيق العيد، **شرح الأربعين**، ص ٥٥ ـ ٥٧. مستمد من شرح النووي إلى حد أن لا جدوى من مناقشته. الشروح الأخرى التي راجعتها هي التالية: ابن فرح الإشبيلي (ت ٦٩٩/ ١٣٠٠) (**شرح الأربعين**، مخطوط برنستون، يهودا ٤١٦١، ورقة ٦١ب ـ ٦٥أ)؛ حول هذا المخطوط انظر: Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 64, no. 711.

والكاتب على الرغم من أصله الأندلسي شافعي؛ التفتازاني (**شرح حديث الأربعين**، ص ١٠٥)؛ ابن حجر الهيتمي (**فتح**، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٨)؛ شهاب الدين أحمد بن الشيخ حجازي الفشني، **كتاب المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية** (القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٥)، ص ١٣٣ ـ ١٣٦)؛ الشبشيري (ت ت ٩٩٠/ ١٥٨٢) (**الجواهر البهية**، مخطوط برنستون، غارت ٧٥٣ن، ورقة ١٠١ب ـ ١٠٢ب). بشأن هذا المخطوط انظر: Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris and Butrus Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton Oriental Texts; vol. 5 (Princeton: Princeton University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1938), p. 435, no. 1436.

المناوي (ت ١٠٣١/ ١٦٢٢) (**تعليق**، مخطوط برنستون، غارت ٧٥٢ن، ورقة ١٢٦أ ـ ١٢٨أ)؛ بشأن هذا المخطوط انظر: Hitti, Faris and Abd al-Malik, Ibid., p. 435, no. 1435.

عبد الله بن محمد النبراوي، **شرح النبراوي على الأربعين حديث النووية** (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٠)، ص ١٧١ ـ ١٧٤. يبدو غريب الدار بين هذي الشروح شرح عز الدين محمد بن جماعة (ت ٨١٩/ ١٤١٦) (**التبيين في شرح الأربعين**، مخطوط برنستون، يهودا ٤٠١٠، و٧٥ب ـ ٧٦ب)؛ بشأن هذا المخطوط انظر: Mach, Ibid., p. 64, no. 714.

فهو يعتمد كثيراً على شرح الحنبلي الطوفي (لاحظ بالخصوص **الصياغات النفعية**، ن م، ٧٦أ س٣، ٧٦أ س٧؛ انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٧٥). يجدر بالملاحظة أن التفتازاني يوسع وجوب الأمر بالمعروف إلى النساء والعبيد بنحو صريح (**شرح حديث الأربعين**، ص ١٠٥، السطر ١٦).

إعادة ـ أو ملاحظة ـ رفض النووي الرأي بأن الفرض يسقط إن ظُن أن النهي لا يفيد[١٠٩]، وهذا الرفض أقل شيوعاً عند الشراح غير الشافعية[١١٠] (بطبيعة الحال يجد رأي النووي صدى في كتب شافعية أخرى من غير هذا النوع الأدبي)[١١١]. آخِر الشروح التي راجعتها ـ شرح النبراوي (الذي كُتب في ١٢٥٧/ ١٨٤٢) ـ ينتهي إلى ملاحظة وجيهة بالتأكيد: بعد الاستشهاد بتذمر النووي من الحالة البائسة التي وصلت إليها الفريضة في أيامه[١١٢]، يعلق الشارح: إذا كانت

---

(١٠٩) ابن فرح، **شرح**، ورقة ٦٢ب، السطر ٧؛ ابن حجر الهيتمي، **فتح**، ٢٤٥ س١١ (يعرض رأي النووي لكن يذكر أن معظم العلماء يرون خلافه)؛ الفشني، **كتاب المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية**، ص ١٣٤، السطر ٣٠؛ الشبشيري، **الجواهر البهية**، ورقة ١٠٢أ س١٤؛ المناوي (**تعليق**، ورقة ١٢٨أ، السطر ٣؛ النبراوي، **شرح النبراوي على الأربعين حديث النووية**، ص ١٧٢، السطر ٢٠؛ كذلك معين الدين بن صفي الدين الإيجي (على قيد الحياة في ٩١١/ ١٥٠٦)، **شرح الأربعين**، مخطوط برنستون، غارت ١١٧، ورقة ١٤١ب س٥؛ انظر بشأن هذا المخطوط حِتِي، ثبت، ٤٣٥ت عدد ١٤٣٧، وبشأن الكاتب، انظر: نجم الدين أبو المكارم محمد الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، حققه وضبط نصه جبرائيل سليمان جبور (بيروت: دار الفكر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٠٧ت)؛ مصلح الدين اللاري (ت ٩٧٩/ ١٥٧٢)، **شرح الأربعين**، مخطوط برنستون، يهودا ٥٠٦٧، و١٤٢أ س٥. بشأن هذا المخطوط، انظر: Hitti, Faris and Abd al-Malik, Ibid., p. 65, no. 715.

بشأن الكاتب ـ وهو شافعي تحول إلى المذهب الحنفي ـ انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Lari,» by H. Sohrweide.

يستثنى من ذلك التفتزاني الذي يعرض بدلاً من ذلك الرأيَ المتداول مضيفاً أنه مع ذلك يحسن النهي عن المنكر إظهاراً لشعار الإسلام (**شرح حديث الأربعين**، ص ١٠٥ س١٥ ـ حول رأيه في شرح المقاصد انظر أعلاه الهامشان ٩٠ و٩٢، وابن جماعة في الهامش ١٠٨ أعلاه).

(١١٠) أغلبية الشروح غير الشافعية لا تذكر رأي النووي المخالف لرأي الجمهور (انظر مثلاً: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ٢ ج (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤)، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ علي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ١٨٩، السطر ٢٧، وإسماعيل حقي بروسوي، **شرح الأربعين حديثاً** (بالتركية) (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م)، ص٣٤٠، السطر ٣). لكن أخذ برأيه الحنبلي الصالحي، انظر: الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢٨، السطر ٢.

(١١١) تبعه ابن أبي شريف المقدسي في شرحه على عقيدة ابن دقيق العيد (**العقد**، ورقة٣٠أ س١٦)، وكذلك الفقيه الشربيني (ت ٩٧٧/ ١٥٧٠). انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٣)، ج ٤، ص ٢١١، السطر ١٦). يلاحظ الباجوري من جهته أن أكثر العلماء ينفون كالشافعية اشتراط التأثير **تحفة المريد**، ص ٢٠٣، السطر ١١)؛ هذه الملاحظة، بخلاف معظم مناقشته لهذا الشرط، لا توجد في المثال الذي يقتفيه (اللقاني، **هداية المريد**، ورقة ٢٨٢أ، السطر ١٩).

(١١٢) النبراوي، **شرح النبراوي على الأربعين حديث النووية**، ص ١٧٣، السطر ٢١.

تلك حال القرن السادس (كذا!) فماذا نقول نحن عن زماننا[١١٣]؟

ما يبقى في ختام هذا المسح هو كتاب مخصص للنهي عن المنكر ألفه ابن النحاس (ت ٨١٤/ ١٤١١)[١١٤]، وهو دمشقي انتقل إلى دمياط[١١٥]، وقد كتبه في أقل من شهرين في ٨١٠ ـ ٨١١/١٤٠٨[١١٦]، وهو بطابعه العام شبيه بالمصنف الضخم الذي كتبه بعده ببضعة عقود زين الدين الصالحي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٢)[١١٧]، وإن كان دونه استفاضة بكثير[١١٨]. مثل الصالحي يعتمد بالدرجة الأولى على الغزالي في ما يتعلق بالأساس النظري لتحليله، مستخدماً مخططه، مرجعاً صدى قولاته وموردًا استشهادات منه مع نسبتها إليه[١١٩]، لكنه يضمنه مواد من مصادر عديدة، شافعي جلها لا كلها[١٢٠]. وقد ينسب لنفسه فكرة، لكنها لا تبدو في حد ذاتها ذات قيمة كبرى[١٢١]. يعلن موقفاً إيجابياً صريحاً من تكليف النساء بحسب قدرتهن[١٢٢]، لكنه لا يبدي رأيه حول أعنف درجات الغزالي[١٢٣]، ولا يأخذ موقفاً من رفض النووي شرط التأثير[١٢٤]. يضمن كتابه

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤، السطر ٣.

(١١٤) محيي الدين أحمد بن النحاس، **تنبيه الغافلين**، تحقيق ع ع سعيد (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧). لفت نظري إلى هذا الكتاب لاري كونراد وماريبل فييرو، وتكرمت باقتناء نسخة لي مارغريت لاركن.

(١١٥) السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٢٠٣، السطر ١٤.

(١١٦) ابن النحاس، المصدر نفسه، ص ٥٣٦، السطر ١٨.

(١١٧) انظر أعلاه الفصل ٧ آخر الفقرة ٣. يمكن أن يكون الصالحي قد اطلع على كتاب سابقه وتأثر به، لكن لم أجد قرينة على ذلك.

(١١٨) في الواقع لا يهمنا حقاً سوى الربع الأول من الكتاب (١٥ ـ ١٣٠). يتمثل الباقي في معظمه في قائمة ضخمة من الذنوب (الكبائر والصغائر) وما نهى عنه الرسول [ﷺ] (المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ٤٢٦)، ويليها مسح طويل للمنكرات والبدع (ص ٤٢٧ ـ ٥٣١)، أُخذ تصميمه العام من الغزالي (انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج))، وفيه استشهادات به (ص ٤٣٥ ـ ٤٦٠ الخ)؛ لكن معظم المادة التي ضُمنها مشتقة من مصادر أخرى أو أعدها ابن النحاس نفسه. بعد ربع الكتاب الأول ترد الإشارات المباشرة إلى الأمر بالمعروف لماماً (كما في ص ١٦٧ و٣١٦).

(١١٩) لكنه لا يتبنى مصطلح البحسبة ومشتقاته على غرار الغزالي (انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) المصطلحات).

(١٢٠) الكاتب الذي يستشهد به أكثر من سواه هو النووي.

(١٢١) انظر المصدر نفسه، ص ٣٠، السطر ٢٢ و١١٢، السطر ١٧.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠، السطر ١٢ (مع الإشارة إلى الآية ٩: ٧١)، ٣٣ س٨ (يُدرج كذلك العبيد).

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٩، السطر ٢؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الدرجة ٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٨، السطر ٤.

كثيراً من الأحاديث ومن الوعظ، والظاهر أنه لم يُعده للعلماء فقط[125].

بالنسبة لفترة ما بعد الغزالي، يقدم أدب التراجم أمثلة عدة لعلماء شافعية عُرفوا بالنهي عن المنكر. يمكن أن نذكر من القرن ٦/ ١٢ أبا حفص الهمذاني (ت ٥٥٤/ ١١٥٠)[126] وابن عساكر (ت ٥٧١/ ١١٧٦)[127] والسلفي (ت ٥٧٦/ ١١٨٠)[128] ومحمداً بن عبد الكريم الرافعي (ت ٥٨٠/ ١١٨٤)[129] والبوازيجي (ت ٥٨٢/ ١١٨٦ت)[130] والخبوشاني (ت ٥٨٧/ ١١٩١)[131] وشهاب الدين الطوسي (ت ٥٩٦/ ١٢٠٠)[132]. واللافت بينهم الخبوشاني بلا منازع. تُظهر مجموعة من القصص شجاعته في مواجهة الحكام ـ سواء من الفاطميين أم من الأيوبيين. مثلا لما رفض صلاح الدين (ح ٥٦٤ ـ ٥٨٩/ ١١٦٩ ـ ١١٩٣) مرة التماسا تقدم به إليه في إسقاط بعض المكوس عن الناس، وكزه بعصاه فوقعت قلنسوته من على رأسه[133]. ترد بعد عصره أمثلة متفرقة لأشخاص من الطراز

---

(١٢٥) يشرح كلمتي الشرَط (مفسراً أن مفردها شرطي) والموؤودة (المصدر نفسه، ص ٣٨، السطر ١٠).

(١٢٦) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٧، ص ٢٤٨، السطر ١٢؛ الأسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ٢، ص ٧، السطر ١٤، وابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ٢، ص ٦٤٧، السطر ١٧.

(١٢٧) الإسنوي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧، السطر ٥، وابن كثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩٥، السطر ١٠. يشير كلاهما إلى التفاته إلى السلاطين.

(١٢٨) السبكي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨، السطر ٨؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨٦، السطر ١٦. أنكر منكرات عدة في جواره ومنع مرة جماعة يقرأون بالألحان.

(١٢٩) أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، **التدوين في أخبار قزوين**، ضبط نصه وحقق متنه عزيز الله العطاردي، ٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٣٨٢، السطر ٤. يخصص الرافعي هنا مقطعاً قصيراً لدأب أبيه على الأمر بالمعروف، ويصف الأعراض النفسية والجسدية التي كانت تعتريه كلما عجز عن تغيير منكر. انظر أيضاً: السبكي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢و ج ٣، ص ٢١٤. أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير.

(١٣٠) السبكي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٨٩، السطر ٦، والإسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ١، السطر ٢٦٩، السطر ١.

(١٣١) السبكي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٤، السطر ١٦، وابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ٢، ص ٧٣٠، السطر ١.

(١٣٢) السبكي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٧، السطر ٨. ينقل السبكي أيضاً أن ابن البزري (ت ٥٦٠/ ١١٦٥) كان يرى أنه يجب على الرجل أن يأمر زوجته بالصلاة ويضربها إن امتنعت (ج ٧، ص ٢٥٣، السطر ١٩).

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ١٦، السطر ١٠، وابن كثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٣٠، السطر ٢٠.

نفسه، من أشهرهم عز الدين بن عبد السلام[١٣٤] والنووي[١٣٥] وابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤/ ١٥٦٧)[١٣٦]. ومنهم مَن هم دونهم شهرة كعبد الفتاح بن نوح القوصي (ت ٧٠٨/ ١٣٠٩)[١٣٧] وأحمد بن عبد الوهاب من دمشق (ت ٨٠٠/ ١٣٩٨)[١٣٨] وجعفر بن حسن البرزنجي (ت ١١٧٧/ ١٦٧٤)[١٣٩]. من تلك المآثر حادثة مشهودة بطلها العالم القاهري نور الدين البكري (ت ٧٢٤/ ١٣٢٤) الذي واجه السلطان محمد ابن قلاوون (ح ٦٩٣ ـ ٧٤١/ ١٢٩٣ ـ ١٣٤١ مع انقطاعين) بدعم شعبي قوي حول العلاقات بين المسلمين والأقباط في ٧١٤/ ١٣١٤. سمعه السلطان يقول: أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان

(١٣٤) السبكي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٠٩، السطر ٥؛ الإسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ٢، ص ١٩٨، السطر ٤ (يذكر استخفافه بالملوك). انظر: ابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ٢، ص ٨٧٤، السطر ١٣. يبدو أن دأبه على إنكار المنكر استهدف بالأخص البدع ولا سيما الحنبلية.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٧، الهامش ١، حيث ذكر لقاءه مع بيبرس (ح ٦٥٨ ـ ٦٧٦/ ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧)؛ كذلك الإسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ٢، ص ٤٧٧، السطر ١٥ (حيث تحدث عن مواجهاته مع الملوك ومن دونهم؛ ابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ٢، ص ٩١٢، السطر ١٢ (مع تعليق شبيه)؛ شمس الدين السخاوي، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٥)، ص ٣، ٣٤، ٤٧، ٥٦ ـ ٥٧ و٦٣.

(١٣٦) محمد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ٢ ج (القاهرة: معروف عبد الله باسندوه، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م])، ج ١، ص ١٠٩، السطر ١٦.

(١٣٧) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ١٠، ص ٨٧، السطر ١٠.

(١٣٨) أبو الصدق تقي الدين بن قاضي شهبة، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبدالعليم خان (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ج ٣، ص ١٩٨، السطر ٩ (في إطار تعليم أركان الدين أثناء الحج). شخصيات أخرى من نفس النوع: عبد الله بن مروان الفارقي (ت ٧٠٣/ ١٣٠٣). انظر: عفيف الدين المطري العبادي، «ذيل طبقات الفقهاء الشافعيين،» في: ابن كثير، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ج ٣، ص ١٨٥، السطر ٩؛ بشأن الكاتب انظر: C. Gilliot, «Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 à 1996,» *MIDEO*, vol. 23 (1997), p. 287 f.

ابن شهاب الإسنائي، في: الإسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ١، ص ١٥٩، السطر ٦)؛ صدر الدين الياسوفي (ت ٧٨٩/ ١٣٨٧) (ابن قاضي شهبة، **طبقات الشافعية**، ج ٣، ص ٢٠٨، السطر ٢)؛ برهان الدين بن أبي شريف المقدسي (ت ٩٢٣/ ١٥١٧) (الغزي، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، ج ١، ص ١٠٤، السطر ٥، وانظر أعلاه الهامش ٧٢). كان الأخير دمشقياً ذا نزعة ظاهرية مارس الأمر بالمعروف على ما يبدو لما هجر العلم وأهله وسلك طريق الزهاد.

(١٣٩) عن هذا الشافعي الذي كان مفتي المدينة، انظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ٤٠٣، السطر ١٦؛ حول تاريخ وفاته، انظر: أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩١ ـ ١٣٠١هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٨٨٣م)، ج ٢، ص ٩، السطر ٢٦.

جائر، فقال: أنا جائر؟ فأجابه: نعم، أنت سلطت الأقباط على المسلمين وقويت دينهم[١٤٠]*.

إجمالاً، تبرز من سجل الشافعية بعد الغزالي ثلاثة ملامح. **أولها** الاعتماد المتواصل على الجويني، وهو أمر مدهش لأن تحليله، على قوته، لم يكن متوسعاً ولا شاملاً. و**الثاني** ـ المتماشي مع الأول ـ ضعف نزعات مسايرة الواقع بالمقارنة بجمهور الحنفية. لا تعود تحاليل الحليمي وأبي إسحاق الشيرازي للظهور عند العلماء اللاحقين. والكاتب الشافعي الوحيد الذي يورد مقولة التقسيم الثلاثي هو المناوي (ت ١٠٣١/ ١٦٢٢)[١٤١] والفقيه الوحيد الذي تذكر آراؤه بأفكار الحليمي هو عبد البر الأجهوري (أواخر القرن ١١/ ١٧) الذي اعتبر ـ على ما يبدو ـ أن لا شأن للعامة بالنهي عن المنكر، وأنه لا يليق بالعالم القيام به إلا وهو مرتد زي العلماء[١٤٢]. السمة **الثالثة** غياب أي نظرية واضحة المعالم خاصة بالمذهب الشافعي كالتي عُرفت عن المعتزلة. ولا أدل على ذلك من أننا لا نجد عند أي اثنين منهم نفس عدد شروط الوجوب.

---

(١٤٠) انظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ١٠، ص ٣٧٠، السطر ١٠؛ ابن قاضي شهبة، **طبقات الشافعية**، ج ٢، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ الهامش ١٥ و٢١؛ D. Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Mamluks,» paper presented at: *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Cairo: [s. n., s. d.]), p. 378.

يلاحظ النويري (ت ٧٣٣/ ١٣٣٣) بعدم رضا واضح، في فقرة أوردها رتشاردز من المخطوط، أن البكري لم يكن له تكليف أو إذن رسمي بالأمر بالمعروف.

(١٤١) المناوي، **تعليق**، ورقة ١٢٧ب س١٤؛ عوض «للعمل» إقرأ «للعلماء».

(١٤٢) انظر: عبد البر الأجهوري، **فتح القريب** (مخطوط برنستون، يهودا ٥٥٠٤، ورقة ٩٥أ، السطر س١٨، و٩٥ب، السطر ٥) حيث سقطت «ليس» أمام «لابسأ»؛ بشأن هذا المخطوط انظر: Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*, p. 200, no. 2339.

الكتاب شرح على جوهرة التوحيد، للمالكي إبراهيم اللقاني، الذي من شرحه الذاتي (**هداية المريد**، ورقة ٢٨٣ب، السطر ١١) أخذ الأجهوري بالتحقيق قوله في لبس الزي للأمر بالمعروف؛ لكن اللقاني يقدم ذلك على أنه قول بعض الأئمة.

الفصل الرابع عشر

المالكيـــة

بخلاف الشافعية خلّف المالكية رصيداً ضخماً من المعلومات عن آراء مؤسس مذهبهم عالم المدينة مالك بن أنس (ت ١٧٩/ ٧٩٥) عن مسائل غير فقهية [بحصر المعنى]. إلا أنهم لم يتمسكوا بقوة بهذا التراث كالحنابلة، ولم يبلوروه في مذهب أصولي مالكي صرف شأن الماتريدية بالنسبة للأحناف. وإنما تبنوا الأشعرية، مثل الشافعية. لكن لأسباب لا تعنينا معرفتها، لا يبدو أن قبول المذهب الأشعري أثار بين صفوف المالكية ـ كما عند الشافعية ـ معارضةً استمرت طويلاً[1]. حتى إن الشافعي السبكي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠) يصف

(١) درس هذا القبول بوجه خاص في حالة إفريقية والأندلس. بشأن إفريقية، انظر: Hady Roger Idris: Essai sur la diffusion de l'as'arisme en Ifriqiya,» *Les Cahiers de Tunisie*, vol. 1 (1953), et *La Berbérie orientale sous les Zirides, $X^{ème}$-$XII^{ème}$ siècles*, publications de l'Institut d'e?tudes orientales, Faculte? des lettres et sciences humaines d'Alger; 22, 2 vols. (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1962), pp. 700-705.

وبشأن الأندلس انظر: M. Fierro, «La Religion,» dans: Maria Jesus Viguera Molins [et al.], *Los Reinos de taifas: Al-Andalus en el siglo XI*, historia de España Menéndez Pidal; t. 8, pt. 1 (Madrid: Espasa Calpe, 1994), p. 414f.

وثبت المراجع المذكور فيه؛ تشدد فييرو على الدور المركزي للباجي (ت ٤٧٤/ ١٠٨١). هناك شهادة واضحة على وجود معارضة قوية في وقت ما للأشعرية في المغرب [الإسلامي] في بعض فتاوى ابن رشد التي درسها: Vincent Lagardère, «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux $XI^{ème}$ et $XII^{ème}$ siècles: L'As'arisme,» *Anaquel de Estudios Arabes*, vol. 5 (1994), pp. 93-97.

انظر بوجه خاص: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فتاوى ابن رشد**، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧)، ص ٨٠٤ و٩٤٣؛ يتحدث ابن طملوس (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣ت) عن استمرار العداء للأشعرية لكنه لم يعد بحدته السابقة، =

المالكية بأنهم أخص الناس بالأشعري، مضيفاً أنه لا يحفظ مالكياً غير أشعري خلافاً لغيرهم[2]. في موضع آخر يصفُ الأشاعرة المغاربة بشدة التمسك بأقوال الأشعري نفسه لا يرونَّ مخالفة أبي الحسن [في نقير ولا قطمير][3]*.
كان لتبني المالكية والشافعية للأشعرية أثر جانبي له ـ مع ذلك ـ أهمية كبرى: فقد أتاح التناضح بين المذهبين بصفة غير معتادة.

على هذه الخلفية يجب أن ننظر إلى تاريخ نظريات المالكية في النهي عن المنكر. سأبدأ بعرض الآراء المنقولة عن مالك نفسه؛ وهي لا تشكل في مجموعها نظريةً متكاملة، لكنها تعالج عدداً من أمهات القضايا. ثم سأنظر إلى الأراء في فترة تبني المالكية للمذهب الأشعري. لكني أشرت في ما تقدم إلى غياب أي نظرية في النهي عن المنكر خاصة بالأشعرية[4]. كما سنرى لا تبدو نظرية المالكية في الفترة اللاحقة متماسكة كتقليد، وزاد تسرب أفكار شافعية في هذا الاضطراب. في الوقت نفسه وبخلاف الشافعية، لا يوجد داخل هذه المدرسة نظير شخصية الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) المهيمنة.

= انظر: أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس، **كتاب المدخل لصناعة المنطق**، تحقيق ميكائيل أسين بلاصيوس ([د. م. د. ن.]، ١٩١٦)، ص ١١، السطر ١٣). كان ابن خويزمنداد (وهو مالكي مشرقي من القرن ٤/ ١٠) يعتبر كل متكلم، سواء كان أشعرياً أو لا، مبتدعاً. انظر: أبو عمر يوسف ابن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ٢ ج (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤)، ص ٩٤٣، السطر ٦، وأبو الفضل بن موسى القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٦٠٦، السطر ١٤؛ بدلاً من «المصري» لدى ابن عبد البر، **جامع**، ص ٩٤٢، السطر ١٩، إقرأ «البصري» كما لدى ابن حجر، **لسان الميزان**، ج ٥، ص ٢٩١، السطر ١٢ (أدين بهذه الإحالة لجوزف براود)). يأخذ ابن عبد البر (ت ٤٦٣/ ١٠٧١) ذاته موقفاً صلباً ضد أهل الكلام من كل طائفة، من دون أن يخص بالذكر الأشاعرة (حيث يورد رأي مالك)، ص ٩٤٢، السطر ١٥).

(٢) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٣، ص ٣٦٧، السطر ١٤؛ يلاحظ أن للمذاهب الأخرى، كما هو معروف، جناحاً معتزلياً وآخر من المشبهة. ويؤكد لاحقاً أن «المالكية كلهم أشاعرة» (ص ٣٧٧، السطر١٨)؛ لكنه يُتبع هذا بتأكيد هيمنة الأشعرية بين الأحناف والحنابلة، ما يثير شكاً حول صدقيته. بشأن تعصبه للأشعرية انظر: G. Makdisi, «Ashari and the Asharites in Islamic Religious History,» *Studia Islamica*, vol. 17 (1962), pp. 57-60.

(٣) السبكي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥. يذكر خاصة تمسك المازري (ت ٥٣٦/ ١١٤١) بآراء الأشعري نفسه.

(٤) انظر أعلاه الفصل ١٣.

بعد مناقشة نظريات المالكية سأفرد فقرة للممارسة المالكية. تتضمن كتابات المالكية، أكثر من المصادر الشافعية بكثير، مادة دسمة تتعلق بصفة مباشرة بممارسة تلك الفريضة. إجمالاً تنقسم هذه المواد إلى قسمين. يعكس **الأول** خصائص الوسط الذي نمت فيه المالكية في الفترة الأولى من تاريخها: جماعات حضرية في ظل سلطة سياسية قوية نسبياً، في حواضر كالمدينة والفسطاط والقيروان وقرطبة. هنا نجد ممارسة للنهي عن المنكر شبيهة بممارسة الحنابلة في الفترة الأولى من تاريخ مذهبهم، وإن لم تكن بدرجة مماثلة من الموادعة. والصنف **الثاني** ناتج من انتشار المالكية لاحقاً في الجماعات القبلية بشمال إفريقيا مع نزعات سياسية من نوع صاغته سابقاً فرق الخوارج والشيعة. هنا وبخلاف الوسط الحضري السابق ـ والذي استمر وجوده ـ يتخذ النهي عن المنكر أحياناً نبرة تحريضية ذات مضمون سياسي تشبه أكثر ما في الفرق غير السنية.

أولاً: المالكية في الفترة المبكرة

يخبرنا مصدر أن المصري ابن وهب (ت ١٩٧/ ٨١٣) سمع مالكاً يقول فيمن يرى الشيء مما يؤمر فيه بمعروف أو يُنهى عن منكر: إن أهل الخير والفقه مختلفون في هذا[(٥)]، لكنه لا يخبرنا بأقوالهم. لكن عندما يتحدث

(٥) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٨٢)، ص ١٥٨، السطر ١. يوجد هذا الرأي والآراء الأخرى التي نوردها أدناه في باب عن الفتن وفساد الزمان والأمر بالمعروف ومواضيع أخرى (ص ١٥٣ ـ ١٥٩؛ بشأن هذا الربط بين المواضيع المذكورة انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٣٧). يعلن ابن أبي زيد أن معظم ما في كتابه مأخوذ من مجالس مالك ومن موطئه. تشير عبارة «مجالس مالك» بلا شك إلى كتب من قبيل مجالس ابن القاسم (ت ١٩١/ ٨٠٦) أو مجالس أصبغ بن الفرج (ت ٢٢٥/ ٨٤٠). انظر: أبو بكر محمد بن خير، **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**، تحقيق فرنسيشكه قداره زيدين وخليان رباره طرغوه فهرسة (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٣)، ص ٢٥٤. ليس الموطأ مصدر المواد المتعلقة بالأمر بالمعروف. لكنه يتضمن القول المروي عن عمر بن عبد العزيز «إن الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة، ولكن إذا عُمل المنكر جهاراً استحقوا العقوبة كلهم». انظر: مالك بن أنس (الإمام)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ٩٩١، العدد ٢٣؛ حول نظائره انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٦٤)؛ كان يمكن للشراح أن يجدوا فيه دعوة إلى معالجة الأمر بالمعروف بتوسع لكن الذين راجعتهم لم يفعلوا (انظر مثلاً: القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، **المنتقى: شرح موطأ مالك** (القاهرة: مكتبة الثاقفة الدينية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، ج ٧، ص ٣١٦، السطر ١٦.

باسمه، رأيه هو بوضوح أن النهي عن المنكر حسن[٦]. سئل مرة: إن أموراً تكون عندنا علانية من حمْل الرجل الخمر علانية ومشيه مع المرأة الشابة يحادثها فإن كُلم فيها قال هي مولاتي أليس يجب أن يُتقدم في مثل هذا ويُمنع منه؟ فقال: وددت أن بعض الناس يقوم في مثل هذا أو يمنعه وإني لأحب ذلك وأراه[٧]. وهل ننتظر أقل من ذلك؟*

ما يسترعي الانتباه أكثر أن الآراء المنسوبة إلى مالك تعرض شروطاً للنهي تذكر إلى حد ما بالجدول المبني على معياري التأثير والضرر الذي قدمه لاحقاً أبو الليث السمرقندي (ت ٣٧٣/ ٩٨٣)[٨]. فقد سئل ـ على ما تذكر المصادر ـ عن الرجل يعمل أعمالاً سيئة يأمره الرجل بالمعروف وهو يظن أنه لا يطيعه، وهو ممن لا يخافه كالجار أو الأخ، فقال ما في ذلك بأس ومن الناس من ترفق به فيطيع فينفع اللهُ بذلك[٩]. وتأييداً لقوله استشهد بالآية ٢٠: ٤٤ حيث يأمر الله موسى وهارون أن «اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى». وروى أن عمر بن الخطاب (ح ١٣ ـ ٢٣/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤) كتب برفق إلى صحابي في الشام بلغه أنه انهمك في شرب الخمر فتاب الرجل ونزع عنها[١٠]. في مقطع آخر قدم تعليلاً آخر للنهي عن

---

(٦) فضلاً عما يلي هناك حث وجيز على الأمر بالمعروف في رسالة تُعزى إلى مالك **رسالة في السنن والمواعظ والآداب** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٧)، ص ٦. حول هذه الرسالة، انظر: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 464, art. 11.

(٧) **المستخرجة للعتبي والبيان والتحصيل والمقدمات لابن رشد أكبر إسهام أندلسي في الفقه المالكي**، تحقيق محمد حجي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٤ ـ ١٩٩١)، ج ٩، ص ٣٦٠، السطر ٢. بشأن هذا الكتاب الذي لفتت نظري إليه ماريبل فييرو، انظر: Miklos Muranyi, *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur*, studien zum islamischen recht; Bd. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984), sect. III.1, pp. 53-55, and

ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٧، السطر ١١.

(٨) انظر أعلاه الفصل الثاني عشر، الهامش ٤٣؛ يوجد النسق نفسه عند الغزالي، انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٥.

(٩) بحسب ابن رشد في شرحه يبين هذا أن مالك يرى أن النهي عن المنكر لا ينبغي في تلك الحالة، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **البيان والتحصيل: والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ١٧، ص ٨٤، السطر ١٩.

(١٠) المستخرجة للعتبي والبيان والتحصيل والمقدمات لابن رشد أكبر إسهام أندلسي في الفقه المالكي، ج ١٧، ص ٨٤، السطر ٥؛ مثله لكن بصيغة تنقص عنه: ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٦، السطر ١٢ (حيث يجب تصويب «يطيقه» إلى «يطيعه»)، وأبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **سنن الصالحين وسنن العابدين** (مخطوط ليدن، =

المنكر في حالات شبيهة: يجب على الناس أن يأمروا بطاعة الله فإن عُصوا كانوا شهوداً على من عصاه[11]. * وسأله الزبيري: إن من الناس من آمرهم فيطيعونني، ومنهم من إن أمرتهم أتأذى منهم: الشعراء يهجونني والمسلطون يضربونني ويحبسونني، فكيف أصنع؟ قال: إن خفت وظننت أنهم لا يطيعونك فدع وأنكر بقلبك[12] ولك في ذلك سعة[13]. هكذا نعلم رأي مالك في حكم النهي عن المنكر في غياب ظن التأثير مع توقع الضرر أو انتفائه. لكن لا نجد مقطعاً يخبرنا بموقفه من الحالات التي يُتوقع فيها النجاح؛ والأرجح أنه يعتبر النهي واجباً في غياب الضرر، لكن ليس لنا سوى التخمين بخصوص حكمه عند وجود الضرر.*

هناك مجال آخر لدينا مجموعة من آراء مالك فيه: هو علاقة الأمر بالمعروف والدولة. لنبدأ بموضوع نهي ولاة الأمر عن قبيح أفعالهم. يؤكد مالك أن على كل مسلم ـ أو عالم ـ أن يدخل إلى ذي سلطان يأمره بالخير وينهاه عن الشر [ويعظه حتى يتبين دخول العالم على غيره]، فلذلك الغرض وحده يدخل العالم على السلطان[14]. ولما سئل: أيأمر الرجل الوالي وغيره بالمعروف وينهاه عن المنكر؟ قال: إن رجا أن يطيعه فليفعلْ. قيل له: فإن لم

= رقم ٥٠٦، ورقة ١١٥ب، السطر ٢)، والقاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ١٨٧، السطر ٢، حيث يشدد على وجوب النهي برفق. بشأن **سنن الصالحين** للباجي انظر: ابن خير، **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**، ص ٢٧٧، السطر ١٠، و C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2 vols. (Weimar [etc.]: E. Felber, 1898-1902), vol. 1, p. 534.

بشأن المخطوط انظر: P. Voorhoeve, comp., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, Codices Manuscripti; 7 (Leiden; Boston, MA: Leiden University Press, 1957), p. 347.

أدين لماريبل فييرو بلفت نظري إلى هذا الكتاب ومدي بنسخة من الصفحات ذات الصلة بموضوعي فيه.

(١١) ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٦، السطر ١٠.

(١٢) يمكن اعتبار ذلك إشارة ضمنية إلى مقولة المنازل الثلاث؛ لكن الكلمتين الأخريين لا تظهران في أقوال مالك.

(١٣) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ١٨٦، السطر ٢١. في قصة أخرى لام مالك [ابن هرمز] الذي أنكر على بعض أهل القدر [المتنفذين] وقوفه مع امرأة على الطريق على باب داره ومعه حشمه ومواليه [فأمر عبيده: طؤوا بطنه، فوطئوه حتى حُمل إلى منزله].

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧، السطر ١٨، دون ذكر المصدر.

يرجُ هل هو من تركه في سعة؟ قال: لا أدري[١٥]. * أورد مصدر آخر قول مالك: أدركت سبعة عشر تابعياً فما سمعت أنهم قاموا إلى سلطان جائر فوعظوه[١٦]. * من اللافت أن هذه الأقوال لا تثير قط مسألة الضرر - فالسلطان أو الوالي، بخلاف الجار أو الأخ، ممن يُخاف بطشه غالباً. ربما كانت لجواب مالك على سؤال الزبيري صلة بتلك المسألة إن كان مصعب قد شكا إليه حبس السلطان لمن نهاه عن المنكر[١٧].

القضية الأخرى التي تتناولها أقوال مالك المتصلة بالدولة هي التعاون معها. مواقفه هنا إيجابية. يرى مثلاً في حالة من له جار يشرب الخمر ونحوها ولا يقبل الوعظ أن يُنهى أمره إلى الإمام[١٨]. أقوى من ذلك دلالةً رده لما سئل: أرأيت إن كان من يريد إزالة المنكر لا يقوى عليه إلا بسلطان، فأتى سلطاناً فأخبره، فكلفه بذلك فقبل ذلك منه على ألا يجلس في موضع معروف ولا يوقع حدا وإنما يقتصر على الأمر والنهي، أتحب أن يدخل في ذلك بأمر السلطان؟ أجاب: إن قوي على ذلك وأصاب العمل فليفعل[١٩]. *

فيما عدا ذلك نُقلت عن مالك ملاحظات متفرقة. في ما يتعلق بمن يجب أن ينهى، يعطي رأيه حول مسألة هل يشمل الوجوب الفاسق. يستشهد في هذا الباب بسعيد بن جبير (ت ٩٥/ ٧١٤ [قتله الحجاج]) الذي قال: لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء، ما أمر أحد

---

(١٥) ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٧.

(١٦) أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، [تحقيق] حسين مؤنس، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١)، ص ٣٩٥، السطر ٥، وعبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ٦٧١، السطر ١٣.

(١٧) انظر أعلاه الهامش ١٣.

(١٨) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ١٨٧، السطر ١٤ (من ابن وهب)؛ العقباني، **تحفة**، ص ٢١، السطر ١٢. تختلف الصيغتان كثيراً في لفظهما؛ يعزو العقباني روايته إلى نوادر ابن أبي زيد.

(١٩) المستخرجة للعتبي والبيان والتحصيل والمقدمات لابن رشد أكبر إسهام أندلسي في الفقه المالكي، ص ٣٦٠. كذلك ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٧، السطر ١٤ (إقرأ «فما» بدلاً من «مما»).

بمعروف ولا نهى عن منكر[٢٠]. عقب مالك: ومن هذا الذي ليس فيه شيء؟[٢١] * أما من يجوز نهيهم، فذكر منهم الآباء والقدرية. سئل: أيأمر الإنسان والديه بالمعروف وينهاهما عن المنكر؟ قال نعم، ويخفض لهما جناح الذل من الرحمة (انظر ق ١٧: ٢٤)[٢٢]. وسئل عن القدرية أنكف عن كلامهم؟ قال: نعم، ونأمرهم بالمعروف وننهاهم عن المنكر ونخبرهم بخلافهم ولا نواصل القول[٢٣]. أخيراً يرى أنه لا ينبغي المقام بأرض يُعمل فيها بغير الحق والسب للسلف الصالح وأرض الله واسعة (انظر ق ٤: ٩٧)[٢٤].

من اللافت أنا لا نجد آراء لنقلة مذهب مالك في أواخر القرن ٢/ ٨ وفي القرن ٣/ ٩، في تباين صارخ مع كثرة ما حُفظ من آرائهم في المسائل الفقهية[٢٥].

ثانياً: المالكية في الفترة المتأخرة

في غياب موقف موحد حول النهي عن المنكر، ستأخذ هذا الفقرة شكل مسح لمجموعة متباينة من المصادر. **أولاً** سأعرض كاتبين من القرن ٥/ ١١ وبداية ٦/ ١٢ يقدمان ما يمكن أن نسميه نظرية أشعرية في النهي. **ثانياً** سأتناول التفاسير التي كتبها مالكية من القرن ٦/ ١٢ حتى القرن ٩/ ١٥. وسأفحص تشكيلة من الشروح من نوع أو آخر، كثير منها من عصر متأخر.

(٢٠) العتبي، المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٣٧، السطر ٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣٠، السطر ٦ (مع ذكر أن ربيعة ـ أي المدني ربيعة الرأي (ت ١٣٦/ ٧٥٣ت) ـ هو الذي نقل من سعيد إلى مالك)؛ يورد عياض الفقرة في شكل مختلف قليلاً كقول لمالك. انظر: القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ١٨٥، السطر ٢١، دون ذكر المصدر).

(٢٢) ابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٧، السطر ٥.

(٢٣) القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦، السطر ٢ (يذكر مصدره ابن وهب).

(٢٤) ابن أبي زيد القيراوني، المصدر نفسه، ص ١٥٦، السطر ٦.

(٢٥) مثلاً يكشف موقف كتاب فقه كبير من ذلك العصر من شهادة الشعراء والمغنين والنائحات ولاعبي الشطرنج والنرد درجات في نظرة المالكية إلى ما يُعَد منكراً في أفعالهم؛ مثلاً يرى مالك أن تُقبل شهادة الشعراء إن كانوا لا يستخدمون شعرهم للتكسب. انظر: مالك بن أنس (الإمام)، **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم العتقي (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٥، ص ١٥٣، السطر ٧، وانظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ص ٨٩٥ ـ ٨٩٨. لكن هذا لا يخبرنا عما يرون واجباً على المسلم فعله إزاء أولئك المشكوك في عدالتهم.

وسأختم بمناقشة كتب مخصصة لموضوع النهي عن المنكر.

على الرغم من وجود إشارة إلى رأي للباقلاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٣) المالكي الأشعري خالف فيه الجمهور حول مسألة فرعية[٢٦]، لا بد أن ننتظر الباجي (ت ٤٧٤/ ١٠٨١) ـ الذي أدى دوراً بارزاً في إدخال الأشعرية إلى الأندلس ـ لنستطيع أن نضع على الخارطة أول معالم موضوعنا. لم تُحفظ المؤلفات التي يُحتمل أنه قدم فيها نظريةً متكاملةً في النهي عن المنكر[٢٧]. لذلك ليس أمامنا سوى أن نعرض بعض الآراء التي ضمنَها كتاباً له في الزهد[٢٨]. لا يختلف بعض ما جاء فيه بمضمونه وصيغته عن أقوال مالك: إذا لم يستطع المسلم أن يغير منكراً فليجتنبْ مشاهدته[٢٩]،* والفاجرُ غيرُ مستثنى من وجوب النهي لكن يُقبل من العدل أكثر مما يُقبل منه[٣٠]، ويجب الرفق واللين إلا إن علم من المنهي الإصرار[٣١]. لكن الميزة البارزة في معالجته هي تحليله ذو الطابع الأصولي البين لشروط النهي، التي يحصرها في ثلاثة[٣٢]. اثنان منها للجواز: أن يكون الناهي عالما بالمعروف والمنكر، وأن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أعظم من الذي ينهى عنه، كأن ينهى عن شرب الخمر فيؤدي ذلك إلى قتل نفس*، فإذا عدم أحد الشرطين فليس له أن يأمر أو ينهى ولينكر بقلبه[٣٣]. وإن تحقق الشرطان فله أن يأمر وينهى، لكن لا ينبغي له ذلك، لأن الوجوب تابع للشرط الثالث وهو أن يعلم أو يغلب في ظنه أنه يُقبل منه[٣٤]. نظراً إلى دور

---

(٢٦) انظر أعلاه الفصل ١٣ الهامش ٥.

(٢٧) انظر: ابن خير، **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**، ص ٢٥٥ت.

(٢٨) الباجي، **سنن الصالحين وسنن العابدين**، ورقة ١١٤أ ـ ١١٦أ (بشأن هذا الكتاب انظر أعلاه الهامش ١٠). في مواضع قليلة فقط يقدم الباجي رأيه الخاص؛ معظم مادته استشهادات بالقرآن والحديث وأقوال السلف. في وصية لولديه حضهما على الأمر بالمعروف لكن من دون تفصيل، انظر: ج. ع. هلال، «مقدمة وصية القاضي أبي الوليد الباجي لولديه،» **مجلة المعهد المصري**، السنة ١، العدد ٣ (١٩٥٥)، ص ٣٦، السطر ١١، لفتت نظري إليه ماريبل فييرو.

(٢٩) الباجي، المصدر نفسه، ورقة ١١٥أ، السطر ٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ورقة ١١٥ب، السطر ٨.

(٣١) المصدر نفسه، ورقة ١١٥ب، السطر ١٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ورقة ١١٤ب س١٥، ١١٥أ س١٢.

(٣٣) قد يمثل هذا إدخال عبارة لمالك (انظر أعلاه الهامش ١٢) غير شائعة في المصادر الأشعرية الشافعية (انظر أعلاه الفصل ١٣ الهوامش ٥٤ و٦٨ و٨٢).

(٣٤) مع ذلك يضيف الباجي أنه إن أمن الضرر (من دون أن يظن لإنكاره تأثيراً) فليُظهر سخطه كيلاً يبدو كأنه يوافق، المصدر نفسه، ورقة ١١٥أ، السطر ٣.

الباجي التاريخي في نشر المذهب الأشعري في الأندلس والطابع الأصولي لهذا التحليل، ومن المحتمل أنه استمده من مصدر أشعري مشرقي، لكن ليس لدينا ما يُثبت ذلك[٣٥].*

هناك كاتب أندلسي متأخر عنه ينتمي إلى التقليد نفسه، هو ابن رشد الجد (ت ٥٢٠/١١٢٦). هنا أيضاً جاء ما كتبه حول الموضوع في نوع أدبي لا يتيح إعطاء تحليل نظري متكامل عنه[٣٦]. مع ذلك يتضح فوراً أنه يستخدم صيغة الشروط الثلاثة التي عرضها الباجي، وإن لم يكن الشبه بين المعالجتين على درجة توحي بتبعية مباشرة[٣٧]. يرى، مثل الباجي لكن بعبارات مختلفة هنا أيضاً، أنه لا يُشترط في المسلم للقيام بواجب الأمر والنهي أن يكون معصوماً[٣٨].

بقية ما يقدم ابن رشد غائب من تحليل الباجي. مثل مالك[٣٩] يؤيد القيام بفريضة النهي عن المنكر بتكليف من السلطان[٤٠]. إذ يؤكد أن بعض المنكرات الظاهرة لا يقدر على تغييرها جملةً إلا السلطان، فواجب عليه أن ينكرها ويغيرها جهده بأن يولي من يجعل إليه تفقد ذلك والقيام به، ويُستحب

---

(٣٥) انظر نظائر مشرقية لثلاثية الباجي أعلاه الفصل ١٣، الهامشان ٩٢ و٩٤. يشبه التمييز بين شروط الجواز وشروط الوجوب قول المعتزلي أبي الحسين (انظر أعلاه الفصل ٩، الهوامش ١٥٠ ـ ١٥٥).

(٣٦) نجد المادة المتصلة موضوعنا في كتابين: **البيان** حيث يشرح أقوال مالك المنقولة في المستخرجة، ومدخل إلى المدونة، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **المقدمات الممهدات**، تحقيق محمد حجي وس. م. أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٨). لكن التحليل الأخير يماثل تحليل البيان: ففي ما عدا مقطعين يوازي الفصل بأكمله البيان، ج ٩، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣. معظم ما في المقطع **الأول** الذي لم يرد يوجد في ج ١٧، ص ٨٤ (مع قلب)، بحيث تبقى فقرة فقط عن الإنكار على الأبوين (**المقدمات**، ج ٣، ص ٤٢٦، السطر ١٧ ـ ٢٠، وابن أبي زيد القيرواني، **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**، ص ١٥٧، السطر ٥) الذي لم يُعرض في البيان. **الثاني** إشارة وجيزة إلى المنازل الثلاث. لذا سأستشهد في ما يلي بالبيان فقط.

(٣٧) ابن رشد، **البيان والتحصيل: والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ٩، ص ٣٦٠، السطر ١٣، أعيد بصياغة أخرى في ج ١٧. انظر كذلك أعلاه الهامش ٩. لاحظ أن ابن رشد لا يُدرج تقييد الباجي (انظر أعلاه الهامش ٣٤).

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٣٧ ص ٣٣٠، السطر ١٠. يستخدم كلمة معصوم لأنه قبل ذلك مباشرة نفى العصمة حتى على الأنبياء.

(٣٩) انظر أعلاه الهامش ١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦١، السطر ١٢.

لمن دعاه الإمام إلى ذلك أن يجيبه إليه إذا علم أن فيه قوةً على ذلك[٤١]. ومن لم يُدْعَ إلى ذلك فيجب عليه أن ينكر من ذلك ما اطلع عليه مما مر به واعترضه في طريقه على الشرائط الثلاث. وأما الانتداب إلى ذلك فلا ينبغي لأحد في خاصة نفسه سوى الإمام وإنما يُستحب لغيره ذلك إذا قوي عليه (مع التأثير)[٤٢]. خلافاً لصيغة الشروط الثلاثية يبدو هذا التحليل توسعاً في جواب مالك الذي هو بصدد شرحه.

هناك رأيان لابن رشد يسترعيان الاهتمام أكثر. **الأول** قوله بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الأعيان بالشرائط المذكورة[٤٣]. هذا رأي غير اعتيادي، أو على الأقل صياغة غير اعتيادية، بخاصة بين أهل السنة[٤٤]. **الثاني** ما يقول تعليقاً على الآية ٥: ١٠٥ التي توحي بأن على المؤمنين بخاصة أنفسهم وأن يدعوا الضالين وشأنهم. يُرجع ذلك، كعلماء آخرين، إلى زمان آت لا يُنتفع فيه بالأمر بالمعروف ولا بالنهي عن المنكر[٤٥]. ثم يلاحظ: «وما أشبه زماننا بهذا الزمان[٤٦]، تغمدنا الله بعفو منه وغفران، فإن كان الزمان زماناً يوجد على الحق فيه مُعين لله فلا يسع أحداً السكوت على المناكر وترك تغييرها»[٤٧]. واللافت هنا هو الإيحاء بأن ذلك الزمان الذي تسقط فيه الفريضة قد أتى، وهي نظرة توجد في [أدب] الحديث لكنها نادرة عند العلماء اللاحقين[٤٨]. *

---

(٤١) يستشهد بالآية ٥: ٢ حيث يأمر الله الذين آمنوا: ﴿**وتعاونوا على البِر والتقوى**﴾.

(٤٢) كذلك في المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٣٣١، السطر ٦ حيث يستشهد بالآية ٢٢: ٤١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٨، السطر ١، حيث يستشهد بآيتين وحديث؛ كذلك ص ٣٣٠، السطر ١٦. انظر ملاحظته أن الأمر بالمعروف واجب على كل مسلم (ج ٩، ص ٣٦٠، السطر ١٣).

(٤٤) بشأن بعض الإمامية الذين ذهبوا إلى هذا الرأي انظر أعلاه الفصل الحادي عشر الفقرة ٢ (هـ) والفقرة ٣ (هـ)؛ ربما ذهب إليه أحد المعتزلة [أبو علي] (انظر الفصل ٩، الهامش ٣٣).

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٢، السطر ٦ مع إيراد الأحاديث المناسبة (بشأنها انظر أعلاه الفصل ٣ الهامشان ٤٠ و٤٧). قارن: أبو بكر المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ص ٧٤، السطر ١٣، وأبو القاسم بن عيسى بن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، صنفه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي الدباغ؛ تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح، ٣ ج (القاهرة؛ تونس: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢١٢، السطر ١٠، كليهما في شرح حديث غريب.

(٤٦) [المترجم: يورد الكاتب هنا نص قول ابن رشد بالعربية].

(٤٧) ابن رشد، **البيان والتحصيل: والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، ج ٩، ص ٣٦٣، السطر ٧.

(٤٨) لا تظهر في نقاش الآية المنهجي عند ابن العربي (ت ٥٤٣/١١٤٨)، انظر: أبو بكر =

لننظر الآن إلى كتب التفسير التي صنفها مالكية. كثير مما يقولون هو طبعاً جزء من تقليد في التفسير ليس خاصاً بالمالكية. لكنْ هناك مواضع يتوقف فيها المفسرون عن شرح معاني الآيات بالتفصيل ويقدمون عروضاً عامة حول النهي عن المنكر. تلك المقاطع أقرب من سواها إلى عرض مواقف مذهبهم الأصولي والفقهي، وتستحق لذلك أن نفحصها هنا. اثنان من التفاسير التي سأتناولها هنا عاديان، أحدهما للأندلسي ابن عطية (ت ٥٤١/ ١١٤٦) والآخر للإفريقي الثعالبي (ت ٨٧٣/ ١٤٦٨ت)[٤٩]. وثلاثة تعلن عناوينها أنها معنية باستخراج الأحكام الشرعية من القرآن: هي تفاسير الأندلسيين أبي بكر ابن العربي (ت ٥٤٣/ ١١٤٨) والقرطبي (ت ٦٧١/ ١٢٧٣) وابن الفَرَس الغرناطي (ت ٥٩٧/ ١٢٠١). من المعقول أن ننتظر من هذه الأخيرة أن تعطينا قدراً أوفر من آراء المذهب الفقهي الذي ينتمون إليه مما تعطينا التفاسير ذات الطابع العام[٥٠]، وإن لم يكن هذا أمراً حتمياً، ثم إن تفسير القرطبي لا ينتمي حقاً إلى النوع المذكور[٥١].

= محمد بن عبد الله بن العربي، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، الدراسة والتحقيق عبد الكبير العلوي المدغري، ٢ ج (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٢٠٤، السطر ١٤. حول الحديث انظر أعلاه الفصل ٣، الهوامش ٣٨ ـ ٥٠.

(٤٩) أدع جانباً تفسير أبي حيان الغرناطي (ت ٧٤٥/ ١٣٤٤) فرغم أصله الأندلسي انتقل [من الظاهرية] إلى الشافعية بعد التحاقه بمصر حيث عاش [حتى وفاته] (حول مذهبه انظر: شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حققه وقدم له ووضع فهارسه محمد سيد جاد الحق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦)، ج ٤، ص ٣٠٤، السطر ١١.

(٥٠) حول نوع التفاسير ذات المنحى الفقهي والتي تحمل غالباً عنوان أحكام القرآن، انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٩٣. لم يكن ابن العربي أول مالكي يؤلف كتاباً من ذلك النوع، فقد سبقه مثلاً إسماعيل بن إسحاق الجهضمي (ت ٢٨٢/ ٨٩٦). انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 475, no. 20,

الذي كان مؤلفه معروفاً لتلميذ ابن العربي أبي بكر بن خير الإشبيلي (ت ٥٧٥/ ١١٧٩)، انظر: ابن خير، **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**، ص ٥١، السطر ١١) وبقيت منه شذرات، انظر: M. Muranyi, «Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan,» in: Stefan Wild, ed., *The Quran as Text*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 27 (Leiden; New York: E.J. Brill, 1996), p. 252.

(٥١) مثلاً يضمن أحد الكتاب تفسيره للآية ٣: ١٠٤ مناقشة قصيرة للتعامل مع البدع، انظر: أبو محمد عبد المنعم بن الفرس الغرناطي، **أحكام القرآن**، شذرة نشرها م. إ. يحيى بعنوان تفسير سورتي آل عمران والنساء من كتاب **أحكام القرآن** (مصراتة: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٧٥، السطر ٦)؛ وهي في الواقع إعادة صياغة لمقطع من أحكام القرآن للحنفي الجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١) (انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٢٠٦).

كثير مما يقول المفسرون عادي. وخلافاً لموقف ابن رشد الشاذ تقدم هذه التفاسير النهي باعتباره كفاية[٥٢]، وقد يكون فرض عين في بعض الحالات بحسب ابن العربي[٥٣]. تحوصل تفاسير عدة[٥٤] النقاط المجمع عليها بشأنه في وجوبه على من قدر عليه شريطة أن ينهى برفق وألا يؤدي ذلك إلى مضرة له أو للمؤمنين، فإن تعذّر لأي من هذه الأسباب وجب أن ينكر بقلبه[٥٥]، وأن يجتنب فاعل المنكر؛ أخيراً وبحسب رأي جلة العلماء لا يلزم من ينهى أن يكون هو نفسه عدلاً معصوماً من المعاصي[٥٦]، بل على الخطأة أن يتناهوا في ما بينهم. وليس في كل هذا ما يستوقفنا، لكن في هذه التفاسير نقاطاً تستدعي مزيداً من الاهتمام[٥٧]. إحداها اختلاف حول قدر

---

(٥٢) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق المجلس العلمي بفاس والمجلس العلمي بمكناس، ١٦ ج (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٥ ـ ١٩٩١)، ج ٣، ص ١٨٧، السطر ١٦؛ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ٣ ([القاهرة]: دار الفكر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ص ٢٩٢، السطر ١٥؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ١٦٥، السطر ١٤؛ عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق عمار الطالبي، ٥ ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٣٥٥، السطر ٧، وابن الفرس، المصدر نفسه، ص ٧٤، السطر ٥ (كلهم في تفسير الآية ٣: ١٠٤).

(٥٣) ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ١٧ (في تفسير ق ٣: ١٠٤)؛ وراجع ص ٤٠٦، السطر ٦ (في ق ٤: ٢٥) حيث يصف آحاد المؤمنين بعتبارهم خلفاء الله في الأمر بالمعروف، وعارضته، ج ٩، ص ١٣، السطر ١٦، حيث يؤكد وجوبه على كل أحد.

(٥٤) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٥، ص ١٦٦، السطر ١٠؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٦، ص ٢٥٣، السطر ١٧ (ملخص مع تسمية مصدره: ابن عطية)، والثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٥٧٣، السطر ٦ (دون ذكر مصدر، مع توسع طفيف في نص ابن عطية) (كلهم في تفسير ق ٥: ٧٩).

(٥٥) بشأن هذا انظر كذلك ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٩٣، السطر ٣ (في ق ٣: ١٠٤)، وابن عبد البر (ت ٤٦٣/ ١٠٧١) كما نقله: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ٣ (في ق ٣: ٢١). حول رأي ابن عبد البر في الأمر بالمعروف انظر كذلك أعلاه الفصل ٢، الهامش ٨٥.

(٥٦) كذلك ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٦٦، السطر ١١ (في ق ٣: ٢١)، ص ٢٩٢، السطر ١٩ (في ٣: ١٠٤) (يقابل رأيه برأي لمبتدعة لم يحددهم؛ القرطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧، السطر ١٨ (في ق ٣: ٢١) (كذلك مع ذكر المبتدعة). الوحيد المعروف لدي بالأخذ بالرأي المضاد هو الشافعي الحليمي (ت ٤٠٣/ ١٠١٢) (انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٢٨ت).

(٥٧) أترك جانباً قضية نادرة طرحها ابن العربي: هل يستوي في ذلك المنكر الذي يتعلق به حق الله [تعالى] والذي يتعلق به حق الآدمي؟ يجيب: لم نرَ لعلمائنا في ذلك نصاً، وعندي أن =

الضرر الذي يُسقط الوجوب. لا خلاف بين العلماء، كما يقول ابن العربي، على سقوطه في حالة الخوف على النفس، لكن اختلفوا في هل يُستحب تعريض النفس للجرح أو القتل(٥٨). يلاحظ في محل آخر: «إن رجا زوال المنكر جاز عند أكثر العلماء الاقتحام عند هذا الغرر، أما إن لم يرجُ زواله فما الفائدة منه؟ والذي عندي أن النية إذا خلصت فليقتحم كيفما كان ولا يبالي»(٥٩). هذا موقف قوي بالتحقيق(٦٠). يستشهد القرطبي بهذا المقطع، وعلى الرغم من تحفظه في البداية، يجد ما يؤيده في الآية ٣: ٢١ التي تذكر [قتل] «الذين يقومون بالقسط»(٦١). يؤكد ابن عطية أيضاً أن خوف الآمر أذى يصيبه يُسقط لزوم الأمر بالمعروف فإن فعل مع ذلك كان أعظم لأجره(٦٢). لكن صياغتيهما الرصينتين قليلتا الشبه بدعوة ابن العربي الحماسية إلى الاستشهاد.

مع ذلك ليس ابن العربي من الحُمس كما يتضح من موقفه في مسألة استخدام السيف. يقرر أنه إن لم يكن من وسيلة سواه لإزالة المنكر يجب الامتناع، لأن استخدام السلاح متروك للسلطان، وإلا فربما أدى إلى فتنة،

= تخليص الآدمي أوجب من تخليص حق الله. انظر: ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٦٧، السطر ٤، في تفسير ق ٣: ٢١).

(٥٨) ابن العربي، المصدر نفسه، ص ١٤٥، السطر١١ (في ق ٢: ٢٠٧)؛ يميل إلى القول بأن هذه الآية تعتبره مستحباً. في صياغة أخرى من عنده سلامة النفس والمال شرط للوجوب (العارضة، ٩: ١٣ س١٦).

(٥٩) ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٦٦، السطر ٢١ (في ق ٣: ٢١) (إقرأ «عندي» بدلاً من «عنده»، ص ٢٦٧، السطر ١، كما في استشهاد القرطبي، **جامع**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ١٨، كذلك في ق ٣: ٢١ بهذه الفقرة). في الرد على من يرى أن من يفعل ذلك كمن يقتل نفسه (انظر ق ٢: ١٩٥) يحيل ابن العربي القارئ إلى كتابه شرح المشكلَيْن (انظر كذلك **أحكام**، ص ٢٦٦، السطر ٧)، الذي لا يبدو أنه حُفظ كاملاً.

(٦٠) يأخذ ابن العربي نفسه الرأي المضاد في مقطع من كتاب آخر يقدم فيه الرأي أنه لا يجوز للمرء في النهي عن المنكر أن يفعل ما يؤدي إلى موته، انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٥٨٣، السطر ٣، وهنا يحيلنا إلى كتاب له في الأصول؛ لفت نظري إلى هذا المقطع إيتان كولبرغ).

(٦١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٨، السطر ١٦. يحتج كذلك بالآية ٣١: ٧.

(٦٢) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٣، ص ١٨٧، السطر ١٩ (في ق ٣: ١٠٤).

وهي شر من المنكر المراد تغييره[٦٣]. بخلافه يجيز القرطبي وابن الفرس القتل في حالة الضرورة[٦٤].

هناك نقطة أخيرة يجب علينا التوقف عندها: هي الفكرة التي نجدها عند المفسرين أن مضمون النهي يتوقف على منزلة الإنسان في السلم الاجتماعي والسياسي. كثير مما جاء في هذا الباب بسيط وعادي. مثلاً يؤكد ابن عطية أن النهي فرض على الأمة بالجملة، لكن الناس مختلفون إزاءه: فهو واجب على ولاة الأمر والرؤساء في كل الأحوال، وعلى غيرهم في أحوال معينة، من النوع الذي بات مألوفاً لدينا[٦٥]. لكنه في مقطع آخر يقول إن الناس في تغيير المنكر على مراتب: ففرض العلماء فيه تنبيه الحكام والولاة وحملهم على جادة العلم، وفرض الولاة تغييره بقوتهم وسلطانهم، وفرض سائر الناس رفعه الأمر إلى الحكام الولاة بعد النهي عنه قولاً؛ وهذا ـ كما يضيف ـ في المنكر الدائم، وأما إن اتفق أن رأى نازلةً بديهةً من المنكر كالسلب والزنا ونحوه فيغيرها بنفسه بحسب الحال والقدرة[٦٦]. في الواقع يقلص موقفه مجال الأفعال المتاحة لعامة الناس. في مقطع آخر يتقدم خطوة إضافية في الاتجاه نفسه، فيؤكد أن الله أمر الأمة بأن يكون منها علماء يفعلون هذه الأفاعيل على وجوهها ويحفظون قوانينها على الكمال ويكون سائر الأمة متبعين لهم، لأن هذه الأفعال لا تكون إلا بعلم واسع وقد علم تعالى أن الكل لا يكون عالماً[٦٧]. يتجاوب مفسرون آخرون مع هذه الأفكار[٦٨]. مثلاً يورد القرطبي

(٦٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص ٢٩٣، السطر ٨ (في ق ٣: ١٠٤). يستثني الجرم الذي تدعو إليه ظروف خاصة: إن رأى أحد رجلاً يقتل آخر فليس أمامه سوى التدخل بالسلاح.

(٦٤) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ٤٩، السطر ٥ (في ق ٣: ٢١)، حيث يستشهد بالآية ٤٩: ٩؛ ابن الفرس، **أحكام**، ص ٧٤، السطر ١٣ (في ق ٣: ١٠٤).

(٦٥) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج ٨، ص ٢٨٦، السطر ١٣ (في ق ٩: ١١٢).

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٨، السطر ٤ (في ق ٣: ١٠٤).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦، السطر ١٨ (في ق ٣: ١٠٤). ليس واضحاً تماماً هل يرى هو نفسه هذا الرأي.

(٦٨) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ص ١٦٥، السطر ١٢ (في ق ٣: ١٠٤)، حيث يقرر أنه يجب أن يكون من يأمرون بالمعروف علماء (في ق ٢٢: ٤١) حيث يورد قول سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣/٨٩٦): «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على السلطان والعلماء الذين يأتونه، وليس على الناس أن يأمروا السلطان لأن ذلك لازم له واجب عليه، ولا [أن] يأمروا العلماء فإن الحجة قد وجبت عليهم». ينقل الثعلبي اثنين من مقاطع ابن عطية، انظر: الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥. (في ق ٣: ١٠٤)).

القول المأثور عن تقسيم العمل الثلاثي[٦٩]، ويقرر في مقطع آخر أن الأمر بالمعروف لا يليق بكل أحد وإنما يقوم به السلطان، إذ كانت إقامة الحدود إليه والتعزير إلى رأيه والحبس والإطلاق له والنفي والتغريب، فينصب في كل بلدة رجلاً صالحاً قوياً عالماً أميناً ويأمره بذلك[٧٠]. لا تبدو الفقرة الأخيرة مستمدة من مصدر مالكي، إذ نجدها في صيغة أتم في كتاب الفقيه الشافعي الحليمي (ت ٤٠٣/ ١٠١٢)[٧١]. فعلاً يبدو موضوع المراتب بكامله بلا جذور في جملة التقليد المالكي.

يمكننا الآن الانتقال إلى من كتبوا عن الحسبة على الأسواق والأخلاق العامة[٧٢]. عموماً وكما هو منتظر لا يقولون الكثير عن واجب الآحاد. لا يعرض الأقدم بينهم، الإفريقي يحيى بن عمر (ت ٢٨٩/ ٩٠٢)، أي مناقشة عامة لقضية النهي عن المنكر، لكنه يبدي انشغاله بالأخلاق العامة في أكثر من موضع: مثلاً يناقش كشف العورة [دخول الرجال إلى الحمام من دون مئزر][٧٣]، ودخول النساء إلى الحمام [من غير مرض ولا نفاس]،* وبكاءهن على الميت[٧٤]، واتخاذهن أخفافاً ونعالاً صرارة[٧٥].* لكن هناك مقطعاً واحداً يهتم فيه على ما يبدو بواجب آحاد المسلمين[٧٦]. سئل عن صاحب الحمام يُدخل نساء بلا موجب هل يجب على الناظرين المسلمين[٧٧] أن يهجم

---

(٦٩) القرطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩، السطر ٣ (في ق ٣: ٢١)؛ حول هذا القول انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٦٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٧، السطر ١٣ (في ق ٣: ٢١، مع الاستشهاد بالآية ٢٢: ٤١).

(٧١) الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان** (دمشق: دار البشائر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢١٦، الأسطر ١٧ ـ ٢١؛ انظر أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ٢٠ ـ ٢٧.

(٧٢) حول الإشراف على السوق في الأندلس بوجه عام، انظر: Pedro Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del mercado* (Madrid: [n. pb.], 1973).

(٧٣) يحيى بن عمر، **كتاب النظر والأحكام في جميع أحوال السوق**، في: م. ع. مكي، «كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي،» **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**، السنة ٤ (١٩٥٦)، ص ١٢٣ت، الفقرة ٣٣. لا يستعمل كلمة «محتسب».

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤ت، الفقرة ٣٤ت.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦ الفقرة ٣٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢ت، الفقرة ٥٦. حتى في إطار الوليمة التي يتناولها يحيى بشيء من التوسع مع الإشارة إلى أنواع الملاهي، لا يناقش واجب الأمر والنهي الفردي؛ يطرح فقط مسألة هل يجوز له أن يحضر [إذا دُعي]. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٢، الفقرة ٣١.

(٧٧) يترجم كذلك إ غارثيا غوميث العبارة بـ (los musulmanes que lo ven) انظر: Garcia Gömez, «Unas «Ordenenzas del zoco» del siglo IX,» *Al-Andalus*, vol. 22 (1957), p. 307.

[كذا] عليهن ويخرجهن؟ فقال: لا يهجم عليهن ويخرجهن، ولكن يأمرهن أن يلبسن ثيابهن ويستترن ثم يخرجن ويقول لهن: قد علمتن نهي وكراهة العلماء لما فعلتن، ثم [إن عدن إلى ذلك] يؤدبهن على قدر ما يرى. يبدو هذا غريباً بالنسبة لأحد من عامة الناس، وربما يجب فهم «الناظرين» بمعنى «العسس [والرقباء]».* مثل يحيى يتناول جل الكتّاب اللاحقين عن مراقبة الأسواق مهام صاحب السوق مباشرة ومن دون البدء بمناقشة قضية النهي عن المنكر [في عموميتها](٧٨). هناك مع ذلك استثناءان لافتان: الإفريقيان ابن المناصف (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣) والعقباني (ت ٨٧١/ ١٤٦٧).

الأسهل أن نبدأ بالعقباني. مركز اهتمامه طبعاً وظيفة المحتسب، لا واجب آحاد المسلمين ـ وإن لم يكن واضحاً أيهما يناقش(٧٩). مع ذلك تقدم الفصول الافتتاحية لكتابه عرضاً موسعاً بنحو غير معتاد لفريضة المسلم العادي يلفت النظرَ فيه أمران.

الأول اعتماد العقباني على ابن رشد؛ إذ يعيد صيغته الثلاثية لشروط النهي(٨٠)، وكذلك تحليله للآية ٥: ١٠٥ على أنها تنطبق على زمان يتعذر فيه

---

(٧٨) يستشهد السقطي في بداية كتابه بالآيتين ٣: ١٠٤ و٣: ١١٠، لكنه يمر إلى خطة المحتسب من دون مناقشة واجب الآحاد، انظر: *Adab al-hisba*, edited by E. Levi-Provencal and G. S. Colin (Paris: [s. n.], 1931), vol. 2, p. 12.

يميل المحققان إلى تأريخ هذا الكتاب بآخر القرن ٥/ ١١ أو النصف الأول من القرن التالي، (المصدر نفسه، ص ٩ من مقدمتهما). لا يزيد ابن عمن دون على ذكر تغيير المنكر في مقدمته: E. Lévi-Provençal, ed., *Trois traités hispaniques de hisba* (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1955), p. 3.

يمكن التدليل على أنه عاش في بداية عهد المرابطين، انظر: E. Lévi-Provençal, «Un Document sur la vie urbaine et les corps de métiers? Séville au début du XIIème siècle: Le Traité d'une Abdun,» *Journal Asiatique*, no. 224 (1934), p. 180f.

في كتاب ابن عبد الرؤوف إشارة عامة إلى الأمر بالمعروف فقط في الجزء عن الذكر. مثل السقطي يدخل الجرسيفي مباشرة في موضوع الحسبة؛ حول صعوبة تحديد عصر الكاتبين الأخيرين بدقة انظر ص ٥ من المقدمة الفرنسية.

(٧٩) واضح أن موضوع اهتمامه الأول بدءاً من مناقشة لاشرعية التعزيرات المالية (العقباني، **تحفة**، ص ١٣، السطر ١٦) خطة الحسبة الشرعية، وإن كان يتناول أحياناً واجب الفرد (انظر مثلاً ص ٢١، السطر ٨). معظم ما جاء قبل ذلك يمكن اعتبار أنه يتعلق بواجب الآحاد (أو إلى الفريضة بوجه عام)، وإن كان هذا لا يظهر بنحو صريح إلا في إشارة في أواخر كتابه (ص ١٧٧ السطر ١٤) إلى ما كتبه في محل سابق).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤، السطر ١٧ (انظر أعلاه الهامش ٣٧). يشير هنا إلى بيان ابن رشد وكذلك مقدماته، انظر العقباني، تحفة، ١٤١ت من القسم الفرنسي.

الاستمرار في القيام بالفريضة(٨١)، مع تعليق يشي بمصدره بوضوح: إذا كان الأمر كذلك في زمان ابن رشد، فماذا نقول نحن في زماننا هذا(٨٢)؟ لكن تغطية ابن رشد للموضوع لا تكفي لإنجاز كتاب بسعة مجال الكتاب الذي أعده العقباني، خصوصاً أنه في الوقت نفسه لا يحاول سحب مواد مما في تفاسير المالكية.

من هنا السمة **الثانية** الجديرة بالملاحظة في معالجة العقباني للموضوع: استيراد مواد من تحاليل شافعية مشرقية. يستعير في بداية الكتاب أفكاراً عدة من تحليل وجيز للغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) في واحد من مؤلفاته الصغرى(٨٣). يعتمد عليه بصفة خاصة في عرضه للشروط التي يُسقط بها الخوف من الضرر الفريضة، وهو جانب لا تغطيه صيغة الشروط الثلاثة ـ إلا ضمنياً في أحسن الأحوال. لكنه يخالف الغزالي في رأيه أن النهي يحسن في تلك الحالات وإن لم يجب، ويفضل الرأي المعاكس الذي يأتي عنده امتداداً لموقف ابن رشد(٨٤). ويذكر بصواب أن عز الدين ابن عبد السلام (ت ٦٦٠/ ١٢٦٢)، الشافعي كالغزالي(٨٥)، يشاركه رأيه، لكنه لا يشير إلى ابن العربي [المالكي مثله والذي هو على الرأي نفسه](٨٦). في أواخر كتابه يستعير من عالم شافعي مشهور آخر: الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨) الذي يستشهد به في ما يخص الشروط المطلوبة في المحتسب(٨٧)، وكذلك الفروق التسعة بين احتساب التكليف واحتساب التطوع على أصحاب المعاصي(٨٨).

---

(٨١) العقباني، **تحفة**، ص ٥، السطر ١٦ (انظر أعلاه الهوامش ٤٥ ـ ٤٧).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦، السطر ٣.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥، ٦، ٩، و٢٠، تطابق هذه الفقرات مقاطع الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠)، ص ٨٥ ـ ٨٦ و٨٨ على التوالي. كان العقباني ينظر إلى الغزالي كأحد نوابغ عصره (**تحفة**، ص ٦، السطر ٤) لكن لا يبدو أنه كان مطلعاً على **الإحياء**.

(٨٤) العقباني، **تحفة**، ص ٦، السطر ١٢.

(٨٥) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٠٤.

(٨٦) انظر أعلاه الهوامش ٥٧ ـ ٦١.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧، السطر ١٣، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أ. م. البغدادي (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣١٦، السطر ٤.

(٨٨) العقباني، **تحفة**، ص ١٧٨، السطر ١؛ انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٤٥. تعكس إعادة صياغة الفرق الأول على الأرجح تمسك العقباني برأي ابن رشد أن الأمر بالمعروف فرض عين لا على الكفاية (انظر أعلاه الهامش ٤٣).

لكن الجزء الأكبر من مادة كتابه مشتق من ابن المناصف المالكي مثله[٨٩]. فقد غطى في الجزء الأخير من مؤلفه معظم موضوع العقباني الذي لم يزد غالباً على انتحال مادة ذلك الكتاب مع تحوير الصياغة وإعادة الترتيب لماماً وإغفال نقاط وإضافة أخرى[٩٠]. في الجزء الذي يهمنا من كتابه، هناك مقطع واحد يكلف فيه العقباني نفسه إعمال فكره من دون الاستعانة بغيره: هو الذي يخالف فيه رأي الغزالي كما ذكرنا[٩١]. لذا يمكن أن ندعه جانباً ونعود إلى ابن المناصف.

ما هو مصدر مادته إذاً[٩٢]؟ كما نتوقع، فيها أصداء من أفكار علماء المالكية السابقين، لكنها ليست بالكثرة التي قد نتصور. يورد رأياً واحداً لمالك نفسه في المقاطع التي تهمنا، ولا يوحي استشهاده بأنه استمده من مصدر مالكي[٩٣]. * ولا يذكر ابن رشد وإن كان بلا شك مديناً له بصفة مباشرة أو غير مباشرة حول نقطتين من نظريته: تقسيم شروط النهي إلى شروط جواز ووجوب[٩٤]، والميل إلى اعتباره فرضاً على الأعيان[٩٥]. لا يبدو أنه يستمد شيئاً من كتب التفسير

---

(٨٩) حول ابن المناصف، انظر: María Viguera Molins, «La Censura de costumbres en el tanbih al hukkam de ibn al munasif 1168-1223,» papier présenté à: *Actas de las II Jornadas de cultura Arabe e Islamica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985). pp. 591-593.

لاحظ استخدامَ العقباني للتنبيه الشنوفي (ضمن العقباني، **تحفة**، ص ١٤٢ من القسم الفرنسي)، وتبعه فيغويرا مولنس.

(٩٠) إجمالاً يطابق العقباني، **تحفة**، ص ٣ ـ ١٣، ومحمد بن عيسى بن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، تحقيق عبد الحفيظ منصور (تونس: دار التركي، ١٩٨٨)، ص ٣٠٩ ـ ٣٢٣. بصفة أدق التطابقات كما يلي: ص ٣، الأسطر ٣ ـ ١٢، ص ٤، الأسطر ٣ ـ ١٧، ص ٣٠٩ ـ ٣١١، ٣١٤ و٣١٧. يعود معظم ما جاء في التنبيه إلى الظهور في **التحفة**؛ وأطول مقطع أغفل هو ص ٣١٤، الأسطر ٣ ـ ١٠. معظم ما يضيف العقباني استشهادات: فقرات من ابن رشد والغزالي، نوقش أغلبها من قبل؛ وأحاديث إضافية ومواد متصلة بها (كما في **تحفة**، ص ٣ الأسطر ١٢ ـ ٢٣). مرة واحدة في هذه الفقرات أشار العقباني إلى كتاب سابقه، لما أورد قصة رواها ابن المناصف عن أحد أساتذته (**تحفة**، ص ١١، السطر ١٩، حيث أورد في: **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، ص ٣٢٠، السطر ١٩). أدين لماريبل فييرو بلفت انتباهي إلى التنبيه ومدي بنسخة من الجزء المتصل بموضوعي).

(٩١) انظر أعلاه الهامش ٨٤. يبدأ المقطع بعبارة «قلتُ».

(٩٢) لا يقول ابن المناصف نفسه ولا ناشر كتابه الحديث شيئاً قيماً عن مصادره في مقدمتيهما (المصدر نفسه، ص ١٥ و٢٠)

(٩٣) هذا استشهاد من مالك مع التأييد لقول لسعيد بن جبير (المصدر نفسه، ص ٣١٧، السطر ٢؛ انظر أعلاه الهامش ٢٠ت). يشبه لفظ رواية ابن المناصف (وأعجب مالكاً ذلك) عبارة الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٦، السطر ٢٤.

(٩٤) ابن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، ص ٣١٤ ـ ٣١٥، وانظر أعلاه الهامشان ٣٢ و٣٧.

(٩٥) محترز في صياغته: «القيام بتغيير المنكر واجب متعين وفرض متأكد في بعض الأحوال» =

المالكية. لم أستطع غالباً تحديد هل كتب ابن المناصف باستقلال أم تبع مصدراً سابقاً، مالكياً أو غيره، لكن هناك علاقة لا تخطئها العين: فمع أنه لا يذكر الغزالي، يستمد الكثير من **إحياء علوم الدين**.

تتضح هذه العارية فوراً من استخدام ابن المناصف ترسانة المصطلحات التي وضعها الغزالي لتحليل فريضة الأمر والنهي[٩٦]. ويُظهر فحص تحليله عن كثب أنه استقدم مع منظومة المصطلحات شيئاً غير يسير من بنية تحليل الغزالي، يسهل تبين ثلاثة من مقوماتها الكبرى: قائمة الشروط التي يوجب حصولها أو انتفاؤها القيام بالفريضة[٩٧]، صيغة مراتب النهي التصاعدية[٩٨]، ومسح المناكير المعتادة[٩٩]. لكن، على الرغم من ضخامة تراث الغزالي المضمن في كتاب ابن المناصف، بُتر منه الكثير. فالبنى الأساسية لتحليله غائبة[١٠٠]، وضمن التي حُفظت هناك من إعادة الترتيب والإضافة والإسقاط

= (المصدر نفسه، ص ٣١٠، السطر ٣، وعنه نقل العقباني، **تحفة**، ص ٤، السطر ٣ من دون تقييد؛ انظر كذلك ابن المناصف، المصدر نفسه، ص ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦ و٣٣٢). بشأن رأي ابن رشد انظر أعلاه الهامش ٤٣. لا نجد في أي حالة من هذه الحالات علامة سرقة أدبية.

(٩٦) يحدد ابن المناصف أصول الحسبة الثلاثة: المحتسب والاحتساب نفسه والمناكر المحتسب فيها (المصدر نفسه، ص ٣١٤، السطر ٥). يغفل بذلك أحد أركان الغزالي وهو المحتسب عليه؛ لكن ابن المناصف يستخدم لاحقاً هذه العبارة (ص ٣١٥، السطر ٥). حول مصطلحات الغزالي انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) المصطلحات. يفضل العقباني التخلي عن هذه المصطلحات المميزة عندما يستعير مادة ابن المناصف.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣١٤، السطر ١٢؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٠؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٥ وكامل الركن ٤. يأخذ ابن المناصف من تحليل الغزالي كلمة مراتب ونسق الدرجات الخمس الذي استخدمه الغزالي أولاً، لكن يبدو أنه يأخذ من تحليله الأوفى ذي الدرجات الثماني لما يعرض كل درجة على حِدى باستفاضة؛ مثلاً في تحليل ابن المناصف للدرجة الثالثة (ص ٣٢٢، السطر ١) صدى من المقطع المطابق في عرض الغزالي الأوفى (**إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٢، السطر ٣٠، انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٤). انظر كذلك ابن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، ص ٣١٧، السطر ١٤، حيث اختزل درجات الغزالي الخمس الأصلية إلى ثلاث.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٤٦؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢. يتحدث ابن المناصف عن المناكر المألوفة (المصدر نفسه، ص ٣٣٠، السطر ٢) والمناكر المعتادة (ص ٣٣٠، السطر ١٠)، والغزالي عن المنكرات المألوفة في العادات (**إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٧، السطر ١٢).

(١٠٠) مثلاً يخلو عرض ابن المناصف من تحليل المنكرات (بالتمييز عن مسحها) (انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢)، ويغفل أحد المواضيع المحببة للغزالي، وهو الإنكار على السلاطين (انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د)).

الشيء الكثير[١٠١]. وعلى الرغم من ورود عبارات تشبه التي توجد في **الإحياء** هنا وهناك[١٠٢]، لا يوجد في كتاب ابن المناصف مقطع بطول معقول يوازي آخر من **الإحياء**، حتى مع إعادة الصياغة اللفظية. يتجاوز مدى هذه التغييرات بكثير ما يقتضي تحويل الاهتمام من الفريضة الفردية إلى الخطة الشرعية[١٠٣]. *

من وجهة نظر البحث التاريخي قد نأسف لذلك، فحيث يكون كاتب يعتمد على الغزالي أميناً لمصدره بوجه عام، تكون لكل حيدان متعمدٍ عنه دلالة محتملة، وفي الحالة التي بين أيدينا لا توجد تلك التبعية. هناك مع ذلك نقطة تستحق الاهتمام. في موضعين يجد ابن المناصف نفسه، على أثر الغزالي، أمام حالة قصوى تتمثل في ضرورة القتال وجمع الأعوان لمنع فاعل المنكر من التمادي فيه؛ والسؤال إذاك هو هل يُشترط لذلك النوع من الاحتساب إذنُ الإمام؟ في المقطع **الأول** يعلن الغزالي فقط أن تلك مسألة فيها نظر وسيبحث فيها لاحقاً[١٠٤]. بالعكس يقرر ابن المناصف بصفة قطعية أنه يجب أن يتوقف عنه من لم يؤذن له فيه إلا إن دعت إلى ذلك ضرورة يتعقبها

---

(١٠١) مثلاً يختلف ترتيب الشروط الخاصة بالمنكِر عند ابن المناصف. وفي مسح المنكرات يقلب موضعي منكرات السوق والشوارع، ويغفل الفقرات عن الحمامات والضيافة لكنه يضيف فقرة في الطلاق (ابن المناصف، تنبيه، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٧). وربما كان الفرق اللافت الأهم شاغلاً يظهر عند ابن المناصف لم نره عند الغزالي هو ترك كثير من الناس وجمهور العوام القيام بصلاة الفرض [التي هي الدين] (ص ٣٣٠، ٣٣١ و٣٣٢).

(١٠٢) قارن مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣١٤، السطر ١٦ مع الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٦ س١٢ (حول عدم أهلية الكافر للأمر بالمعروف)؛ ابن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، ص ٣١٥، السطر ٢١ (لإظهار شعائر الدين) مع الغزالي، (لإظهار شعائر الإسلام؛ بشأن السياق انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن١ الشرط ٥ الحالة ٣)؛ ابن المناصف، ص ٣٤٤، السطر ٢٢ مع الغزالي، ج ٢، ص ٣١٠، السطر ١٠ (حول الغش والتدليس كمعالجة الثوب القديم بالقصارة وصقال الكم للإيهام بأنه جديد؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج) المادة ٢ في منكرات السوق. من السهل إيراد أمثلة أخرى عدة؛ لكن في الوقت نفسه ليس رد تلك التطابقات إلى محض الصدفة تفسيراً يرفضه العقل.

(١٠٣) حول إشارات ابن المناصف المتكررة إلى واجب السلطان التي تجعله أول القائمين بالأمر بالمعروف، انظر مثلاً/ ابن المناصف، المصدر نفسه، ص ٣١٠ و٣٢٥. (وبقية المقطع)، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٨؛ في المقابل يمتاز عرضه بقلة إشاراته إلى واجب الآحاد، انظر مثلاً: ص ٣١٠ و٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(١٠٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٩، السطر ١٣؛ راجع أدناه الفصل ١٦، الهامش ٢٨.

الفوات وتعذر استئذان السلطان[١٠٥]. في المقطع **الثاني** يختم الغزالي النقاش بتأييد القول إن تلك الأعمال لا تحتاج إلى إذن السلطان[١٠٦]، ويتبعه ابن المناصف لكنه لا يلبث أن يستدرك قائلاً إن الأولى رفع الأمر إلى الإمام (أو إلى أحد الحكام) إلا في الحالات الاستعجالية هنا أيضاً[١٠٧].

هل اطلع ابن المناصف على تحليل الغزالي بصفة مباشرة أم غير مباشرة؟ يتعذر الجزم بشيء في هذا الباب، لكن مدى التشابُه بين النصين يوحي باتصال غير مباشر بالأحرى. يتمثل احتمال أول في أن تحوير النص الأصلي كان عمل من اختصروا ونقحوا في مرحلةٍ سابقةٍ كتاب الغزالي. نعرف على الأقل ثلاثةً من علماء الغرب الإسلامي قاموا في هذه الفترة بذلك العمل[١٠٨]. قبل ابن المناصف بجيل أو اثنين ألّف أبو علي المسيلي (ز في النصف الثاني من القرن ٦/ ١٢) غير المعروف كتاباً على شاكلة **الإحياء**، ولذلك سُمي أبا حامد الصغير، وقد ذُكر لاحقاً أن كتابه كان متوافراً ويحظى بشعبية واسعة[١٠٩]. وأعد كاتب معاصر له أكبر منه قليلاً، هو ابن الرمامة (ت ٥٦٧/ ١١٧٢) مختصراً لكتاب الغزالي[١١٠]. قبلهما ألّف الطرطوشي (ت ٥٢٠/ ١١٢٦)، العالم الأندلسي المعروف الذي نزل الإسكندرية، كتاباً

---

(١٠٥) ابن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، ص ٣١٧، السطر ١٨.

(١٠٦) انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣، السطر ٣.

(١٠٨) أدع جانباً ملخص **الإحياء** المتضمن في مخطوط مدريد، الجمعية (خونتا)، العدد ٢١ (في مكتبة المجلس الأعلى للبحث العلمي)، لأن تغطيته لكتاب الأمر بالمعروف لا تحتفظ بمضامين تحليل الغزالي (ورقة ٦٨أ ـ ٧٠أ)؛ حول المخطوط، انظر: J. Ribera and M. Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta; noticia y extractos por los alumnos de la Sección Arabe* (Madrid: [n. pb.], 1912), pp. 95-97, no. 21.

أدين لماريبل فييرو بمدي بنسخة من القسم المتصل بموضوعي، وبإعلامي أنه على الأرجح من تأليف علي بن عبد الله الخزرجي (ت ٥٣٩/ ١١٤٥). وأدين بمعرفتي بوجوده ل ب س فان كونينغسفلد.

(١٠٩) محمد المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» في: **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتاريخه** (الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ١٣٣، مستشهداً بالغبريني، انظر: أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض (بيروت: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص ٣٣، السطر ١٤ وص ٣٤، السطر ٣. مقال المنوني بالتحقيق أثرى دراسة لما قوبل به إحياء الغزالي في الغرب الإسلامي.

(١١٠) المنوني، المصدر نفسه، ص ١٣٢ت. كان ابن الرمامة قاضي فاس.

قيل إنه يعارض به كتاب الغزالي[١١١]. هناك إمكانية ثانية هي أن ابن المناصف اعتمد على كتب سابقة من نوع كتابه. بطبيعة الحال قد تتضمن الحقيقة مزيجاً من العمليتين وليس أمامنا من سبيل لتتبع أطوارها.

يتمثل الجزء الأكبر من الأدب المالكي الذي بقي أن نستعرضه في شروح متنوعة. **أولاً** وكما في مذاهب الفقه الأخرى، هناك شرح حديث المنازل الثلاث[١١٢]. يرد في شروح واحد من جوامع الحديث الكبرى، هو صحيح مسلم (ت ٢٦١/ ٨٧٥) الذي يعود إلى المالكية النصيب الأكبر في كتابة شروح له:[١١٣] أمثلتها شروح القاضي عياض (ت ٥٤٤/ ١١٤٩) وأحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨) والأبي (ت ٨٢٧/ ١٤٢٣ت) وهم مالكية مغاربة. يرد كذلك في شروح الأربعين النووية؛[١١٤] وقد استخدمت شرحي تاج الدين الفاكهاني (ت ٧٣٤/ ١٣٣٤) والشبرخيتي (ت ١١٠٦/ ١٦٩٤ت) وهما من مالكية مصر. **ثانياً** هناك شروح مختصر الفقه المالكي لخليل بن إسحاق (ت ٧٦٧/ ١٣٦٥) حيث ذكر النهي عن المنكر كمثال على فرض الكفاية[١١٥]. هنا استخدمت ستة شروح منشورة ـ أغلبها مصري[١١٦]. **ثالثاً** بعثت عقيدة المالكي المصري إبراهيم اللقاني (ت ١٠٤١/ ١٦٣١) سلسلة من الشروح هو وابنه عبد السلام (ت ١٠٧٨/ ١٦٦٨) أول المسهمين فيها.

---

(١١١) سبق أن ذكر غولدتسيهر تأليف هذا الكتاب من فقرة عن سيرة الطرطوشي، انظر: Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 37.

أما بشأن باحثي عصرنا فانظر ملاحظات ماريبل فييرو في ترجمتها لكتاب الطرطوشي، الحوادث والبدع، مدريد ١٩٩٣، ٧٣ ـ ٧٥ عدد ٢٦، والملحقات، ١٧٧، حيث استشهدت بمقال المنوني. نشر المنوني فقرات من مقدمة كتاب حُفظ قسم منه في مخطوط يطابق وصف كتاب الطرطوشي، ص ١٣٥ ـ ١٣٧، وانظر ص ١٣٠؛ مكان «النووي» في ص ١٣٥، السطر ٨ إقرأ «الثوري»). ماريبل فييرو هي التي ذكرت لي أن كتاب الطرطوشي قد يكون الوسيط بين كتابي الغزالي وابن المناصف.

(١١٢) بشأن هذا الحديث انظر أعلاه الفصل الثالث، المقدمة.

(١١٣) انظر قائمة بأقدم شروح صحيح مسلم الكاملة في: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 136 f.

أشهرها هو شرح النووي (انظر أعلاه الفصل ١٣، الفقرة ٢ الهوامش ٩٥ ـ ١٠٧).

(١١٤) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٧.

(١١٥) خليل بن إسحاق، **المختصر**، ص ١١١، السطر ٥. ليس له فيه شيء جوهري يقوله.

(١١٦) بشأن هذه الشروح، انظر: Ignazio Guidi and David Santillana, *Il «Muhtasar» o sommario del diritto malechita di uHalil ibn Ishaq*, 2 vols. (Milano: U. Hoepli, 1919), vol. 1, p. 10.

تغلب على هذا النوع الأدبي المألوف في مذاهب الفقه الأخرى كذلك في مجموعه سمة ضعف الترابط: كثيراً ما يبدو كأن الشارح يجمع مقتطفات من مصادر سابقة من دون تنسيق، ما يجعل التوسع في مناقشته غير مُجْزٍ، لذا سأكتفي باقتطاف بضعة ملامح بارزة.

أولها الضعف النسبي للتقليد المالكي الأصيل. لا نجد في هذه الشروح إلا أصداء قليلة للشريحة الأقدم من الأدب المالكي الخاص بالنهي عن المنكر(١١٧). يُستثنى من ذلك شرح فقه خليل بن إسحاق للأندلسي المواق (ت ٨٩٧/ ١٤٩٢) الذي يورد آراء عدة لمالك(١١٨). ترد إشارات أكثر إلى صيغة الشروط الثلاثة التي قدمها الباجي وابن رشد. ومع أنه لا جذور لها في التراث المالكي الأصلي، يمكن اعتبارها مالكية على هذا الوجه(١١٩). وباعتبارها عنصراً في النظرية أظهرت استمرارية استثنائية. في ما عدا انتشارها في الشروح، تبناها العقباني كما لاحظنا(١٢٠) وكذلك العالمان المصريان المعروفان القرافي (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥)(١٢١) وابن الحاج (ت٧٣٧/ ١٣٣٦ت)(١٢٢)، والتلمساني ابن

---

(١١٧) انظر أعلاه الهامش ٩٣.

(١١٨) ابن يوسف المواق، **التاج والإكليل على هامش مواهب الجليل للحطاب** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٨ ـ ١٣٢٩هـ/ ١٩١٠ ـ ١٩١١م)، ج ٣، ص ٣٤٨، السطر ١٦ (باتت هذه الأفكار مألوفة لدينا، انظر أعلاه الهوامش ١١، ١٥، ٢٢ و١٣ على التوالي). يذكر المواق أن مصدره ابن يونس (الصقلي) (ت ٤٥١/ ١٠٥٩)، الذي تجد معلومات عنه في: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, pp. 467 and 471, no. 4.

الرأي الثالث، عن الإنكار على الوالدين، يظهر كذلك عند اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٨٣أ س٤. لاحظ كذلك قولاً لمالك في الهجرة أورده: محمد بن خليفة الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، تحقيق محمد بن سالم بن هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٢٥٢، السطر ١٥ (انظر أعلاه الهامش ٢٤).

(١١٩) بشأن هذه الصيغة، انظر أعلاه الهامشان ٣٢ و٣٧.

(١٢٠) انظر أعلاه الهامش ٨٠ مع ذكر كتب ابن رشد بصريح العبارة. رأينا صدى منها عند ابن المناصف (انظر أعلاه الهامش ٩٤).

(١٢١) أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة دار احياء الكتب العربية، ١٣٤٤ ـ ١٣٤٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م؟])، ج ٤، ص٢٥٥، السطر ١٨.

(١٢٢) أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحاج، **المدخل** (القاهرة: دار التراث، ١٩٢٩)، ج ١، ص ٧٠ س٢٢، مع إشارة صريحة إلى بيان ابن رشد. يضيف شرطاً رابعاً (ص ٧١، السطر ١٢). حول النوع الأدبي الذي ينتمي إليه المدخل، انظر: M. Fierro, «The Treaties against Innovations (Kutub al-bida'),» *Der Islam*, vol. 69 (1992), pp. 207-209.

ليس من عادة هؤلاء الكتاب إدراج عروض عامة عن الأمر بالمعروف؛ حول النظرية التي يمكن =

زكري (ت ٩٠٠/ ١٤٩٤ت)[١٢٣]. بين شراح حديث المنازل الثلاث أوردها الفاكهاني[١٢٤]، ونجد صدى منها عند الشبرخيتي[١٢٥]. وهي العنصر المركزي والأكثر ثباتاً في الشروح والحواشي المصرية المتأخرة على كتاب خليل بن إسحاق[١٢٦]، على الرغم من ملاحظة اثنين منها أن أحد الشروط زائد منطقياً[١٢٧]. كذلك أوردها اللقاني وابنه في شرحيهما لعقيدته المذكورة[١٢٨].

= استخراجها من أقدم تلك الكتب، مؤلف الأندلسي ابن وضاح (ت ٢٨٧/ ٩٠٠)، انظر: ابن وضاح، **البدع**، ص ١٠٤ت من مقدمة الناشر.

(١٢٣) يعرض تلك الصيغة في فتوى موجهة ضد دعوة المغيلي (ت ٩٠٩/ ١٥٠٣ت) إلى هدم كنائس اليهود في توات انظر: أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، إشراف وتقديم محمد حجي، ١٣ ج (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥. حول خلفية هذا الجدال، انظر: John O. Hunwick, «Al-Maghili and the Jews of Tuwat: The Demise of a Community,» *Studia Islamica*, no. 61 (1985).

(١٢٤) الفاكهاني، **المنهج**، ورقة ٩٦أ، السطر ١٩. المصدر المحتمل ابن رشد لأن الفاكهاني يستشهد به حول الإنكار على الوالدين (المصدر نفسه، ص ٩٦ب، السطر ١٣، انظر أعلاه الهامش ٣٦).

(١٢٥) إبراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٨٠هـ)، ص ٤٧٧.

(١٢٦) عبد الباقي الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، ج ٣، ص ١٠٨ س١٧؛ أبو عبد الله محمد الخرشي، **شرح الخرشي على المختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي**، ٨ ج ط ٢، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ج ٣، ص ١٠٩، السطر ٢١؛ ابن دردير، **الشرح الكبير** (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٩٢)، ج ١، ص ٢٦١، السطر ١٩؛ أحمد بن محمد الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، على الشرح الصغير وبهامشه شرح أحمد الدردير (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢)، ج ١، ص ٣٥٥ س٢١؛ صالح عبد السميع الآبي، **جواهر الإكليل**، ج ١، ص ٢٥١، السطر ٢٥. للاطلاع على شرح مغربي يتضمن هذه الصيغة لكنه يضيف إليها شرطين آخرين، انظر: محمد الأمين ابن أحمد زيدان الجكني، **شرح**، تحقيق أحمد زيدان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٢٨٩، السطر ١ (كان هذا الكاتب بحسب حفيده أماراً بالمعروف، ج ١، ص ١٤). صيغة الشروط الثلاثة هي العنصر الوحيد المستخلص من الشروح في: Guidi and Santillana, *Il «Muhtasar,» o sommario del diritto malechita di uHalil ibn Ishaq*, vol. 1, p. 386f. no. 6.

(١٢٧) الزرقاني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٨، السطر س١٩؛ الدسوقي (ت ١٢٣٠/ ١٨١٥)، **حاشية**، ج ٢، ص ١٧٤، السطر ١٩ (لا يخفى أن ظن الإفادة يستلزم عدم التعدية إلى منكر أكبر منه).

(١٢٨) إبراهيم اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٨١أ، السطر ١، ٢٨١ب، السطر ٣، ص ٢٨٢أ، السطر ١٩، و٢٨٢ب، السطر ٩ (مع كثير من المواد المقحمة)، حيث يستشهد بالقرافي؛ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، **إتحاف المريد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥)، ص ٢٦٢، السطر ٨. عموماً لا تذكر في الأغلب العقائد المالكية (والسنية عامة) الأمر بالمعروف بين بنودها؛ انظر حالة استثنائية مالكية أو شافعية أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٧٢.

وقد أخذ عنهما الشافعي الباجوري (ت ١٢٧٦/ ١٨٦٠) في شرحه لعقيدة اللقاني[١٢٩]، وهو مثال نادر ـ لكن غير فريد ـ عن دخول مادة مالكية في الفكر الشافعي[١٣٠]. هناك ما يشير إلى أن أصل انتشارها ابن رشد لا الباجي[١٣١]. قد يدفعنا نجاحها إلى توقع قبول مماثل للخاصية الثانية لمذهب ابن رشد، أعني قوله إن النهي عن المنكر فرض على الأعيان لا على الكفاية. لكن الأمر لم يكن كذلك. ومع أن التقدير الذي يحظى به ابن رشد دفع بهذا الاتجاه، على ما يبدو، علماء متأخرين[١٣٢]، بقي الرأي السائد بين المالكية، كما عند غيرهم، أنه فرض على الكفاية (وإن تعين في حالات خاصة)[١٣٣].

كما هو منتظر، يظهر ضعف التقليد المالكي الأصيل كذلك في استيراد مواد شافعية، وقد أشرنا إلى هذه التبعية في حالتي ابن المناصف والعقباني في ما تقدم[١٣٤]. نرى أولئك الشراح يستشهدون بالماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)[١٣٥] والجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥)[١٣٦] والآمدي (ت ٦٣١/

(١٢٩) الباجوري، **تحفة**، ص ٢٠٣، السطر ١.

(١٣٠) للاطلاع على مثال آخر انظر أعلاه الفصل ١٣، ص ٩٨.

(١٣١) انظر أعلاه الهوامش ١٢٠، ١٢٢ و١٢٤؛ كذلك يرى البناني (ت ١١٦٣/ ١٧٥٠) في حاشيته على شرح الزرقاني أن الصيغة هي صيغة ابن رشد (حاشية، مع الزرقاني، **شرح**، ج ٣، ص ١٠٨، السطر ١٢ من الحاشية، مع ذكر بيان ابن رشد.

(١٣٢) كما رأينا يصف ابن المناصف الأمر بالمعروف كفرض متعين في بعض الأحوال (انظر أعلاه الهامش ٩٥)، وكذلك العقباني من دون تقييد (انظر أعلاه الهامشان ٨٨ و٩٥). راجع كذلك القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٦، حيث لا يقدم قولاً عاماً في المسألة. قابل التأثير الأقوى لأبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧) بين الإمامية في ما يخص هذه القضية (انظر أعلاه الفصل ١١ الفقرة ٢ (هـ) الهوامش ١٥٠ ـ ١٦٢.

(١٣٣) بخصوص المفسرين انظر أعلاه الهامش ٥٢ت؛ بشأن خليل انظر أعلاه الهامش ١١٥؛ انظر كذلك أحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦/ ١٢٥٨)، **المفهم** (دمشق؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ الفاكهاني، **المنهج**، ورقة ٩٦أ س١؛ الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥١، السطر ١٦، حيث يعيد صياغة تحليل النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٢، السطر ١٣؛ إبراهيم اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٧٩أ س١١؛ عبد السلام اللقاني، **إتحاف المريد**، ص ٢٦١، السطر ١٨.

(١٣٤) انظر أعلاه الهوامش ٧١، ٨٣ ـ ٩١، ٩٦ ـ ١٠٧. اعتمد المغرب على المصادر المشرقية في قبول كلا المذهبين المالكي والأشعري.

(١٣٥) الفاكهاني، **المنهج**، ورقة ٩٧أ س١١، ٩٨أ س٢٣ (كلاهما من النووي)؛ الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية: بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٧٧، السطر ٢٣ (من النووي؟).

(١٣٦) الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٣ س٧ (من النووي)؛ المواق، **التاج والإكليل على هامش مواهب الجليل للحطاب**، ج ٣، ص ٣٤٨، السطر ١٠ (سلسلة من =

١٢٣٣)[١٣٧] والسبكي (ت ٧٧١/ ١٣٧٠)[١٣٨] والتفتازاني (ت ٧٩٣/ ١٣٩٠)[١٣٩]. لكن العالم الشافعي الذي يستمدون منه أكثر من غيره ليس الغزالي[١٤٠] كما قد يتبادر إلى أذهاننا، بل هو النووي. إذا تركنا جانباً شرح ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢/ ١٣٠٢) الذي كان مالكياً وشافعياً معاً[١٤١]، وجدنا أن أول مالكي يعتمد إلى مدى بعيد على النووي هو الفاكهاني. في موضع من شرحه يستشهد بفقرة النووي الخطابية عن تضييع الفريضة ويؤيده[١٤٢]. كذلك في شرح حديث المنازل الثلاث يستمد الأبي من النووي أكثر مما يستمد من القاضي عياض المالكي مثله، والذي قدم كتابه هو كتكملة لكتابه[١٤٣]. يستشهد اللقاني (الأب) أيضاً بالنووي[١٤٤]. وتستمد رسالة حديثة لكاتب موريتاني لم يُذكر اسمه من مقطع النووي المذكور[١٤٥]. ليس

= الاستشهادات بالإرشاد، مباشرة على الأرجح)؛ إبراهيم اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٨٠ب س٦، ٢٨١أ س٣ (ربما جله لا كله من النووي). حول انتقال إرشاد الجويني منذ فترة مبكرة إلى الغرب الإسلامي، انظر: J. M. Forneas, «De la transmission de algunas obras de tendencia asari en al-Andalus,» *Awraq*, vol. 1 (1978), p. 7f, no. 5a.

(أدين لماريبل فييرو بلفت نظري إلى هذا المقال ومدي بنسخة منه). كانت هناك نسخة من الإرشاد في مكتبة جامع القيروان في ٦٩٣/ ١٢٩٤، انظر: إ. شبوح، «سجل قديم لمكتبة جامع القيروان،» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، السنة ٢ (١٩٥٦)، ص ٣٦٤، العدد ٩٣. حول تحليل الجويني للأمر بالمعروف انظر أعلاه الفصل ١٣ الفقرة ١، الحواشي ٤٧ ـ ٦٠.

(١٣٧) حول استشهادات إبراهيم اللقاني بالآمدي انظر أعلاه الفصل ١٣ الهامش ٨١؛ يذكر أنه أخذ الاستشهاد الأول من الشامل للمالكي المغربي ابن عرفة (ت ٨٠٣/ ١٤٠١) (حول هذا الكتاب، انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 2, p. 347.

(١٣٨) الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٧٩، السطر ١٦.

(١٣٩) إبراهيم اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٧٩أ س١٢، وهو الأول بين استشهادات عدة.

(١٤٠) انظر أعلاه الهوامش ٨٣ ـ ٩١، ٩٦ ـ ١٠٧. يجهله الشراح.

(١٤١) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامشان ٧٢ و١٠٨.

(١٤٢) الفاكهاني، **المنهج**، ورقة ٩٨ب س٩، حيث يستشهد بالنووي، **شرح**، ج ١، ص ٣٨٣، السطر ٢١. يدرج استشهاداً طويلاً من عياض أخذه على الأرجح ـ وبنحو مضحك ـ من النووي (الفاكهاني، **المنهج**، و٩٨أ س٨، قارن بالنووي، **شرح**، ج ١، ص ٣٨٥ س٩؛ يبدأ الاستشهاد وينتهي في الموضع نفسه من كتاب عياض عند كليهما).

(١٤٣) الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٠، السطر ٩ و٣٥٤، السطر ١٠ (حيث يبين الأبي مصادره بعلامات مناسبة). العنوان إكمال إكمال المعلم يجعل كتابه امتداداً لتقليد بدأ مع عياض، **إكمال المعلم**.

(١٤٤) إبراهيم اللقاني، **هداية**، ورقة ٢٧٩أ، السطر ١٦، ٢٧٩أ السطر ١٩، ٢٨٠أ السطر ١٦، ٢٨٣ب السطر ١٣، وراجع ٢٨٢ب السطر ٤.

(١٤٥) كاتب مجهول، **رسالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، المعهد الموريتاني =

في هذا التناضح بين المدرستين ما يدهش؛ فإلى جانب اشتراكهما في المذهب الأشعري في الأصول، ظلتا باستمرار على اتصال في مصر. كذلك ليس بالصعب تفسير غلبة التيار المتجه من الشافعية إلى المالكية[١٤٦]: فهي تعكس من جهة وضع المغرب المالكي كإقليم لا يضاهي في المكانة العلمية مركز العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى هيمنة الشافعية في مصر التي لها وزن كبير في الحضارة الإسلامية.

هل أثرت عملية التشريق هذه في نقطة جوهرية ما في النظرية؟ تبينتُ حالتين فقط تظهر فيهما الفروق جلية. **الأولى** هي طبيعة الفريضة ـ كفائية أم عينية. هنا ربما ساعدت المواد المستوردة من الشافعية على استبعاد رأي ابن رشد القائل بالعينية خلافا لأكثر العلماء[١٤٧]. في هذه الحالة إذاً مثلت الأفكار المستوردة رأي الجمهور مقابل رأي مغربي شاذ. الحالة **الثانية** تتعلق بشرط التأثير. هنا انعكست الأدوار. التأثير في صيغة شروط ابن رشد الثلاثية شرط لوجوب النهي[١٤٨]. كما رأينا لاقت تلك الصيغة نجاحاً لا يُنكر في المغرب[١٤٩]، وفي الوقت نفسه يدرج الجمهور هناك التأثير بين شروط النهي. في المقابل ألح النووي على بطلان ذلك الشرط[١٥٠]. يظهر رأي النووي في

= للبحث العلمي، نواكشوط، مخطوط ٢٧٦٤، ٩ س١٠ (هناك أيضاً استشهاد بالغزالي في ٩ س١٩). حول هذا المخطوط انظر: C. C. Stewart, *General Catalogue of Arabic Manuscripts at the Institut Mauritanien de Recherche Scientifique*, 5 vols. (Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign, 1992), vol. 3, p. 287, no. 2565.

العنوان مجرد وصف من حافظ المكتبة وإن كان مناسباً؛ بعثها كاتبها إلى بني ديمان (كما نرى من ص ١، السطر ٢٠؛ حول هذه السلالة من العلماء البربرية اللسان، انظر: H. T. Norris, «Muslim Sanhaja Scholars of Mauritania,» in: John Ralph Willis, ed., *Studies in West African Islamic History* (London: F. Cass, 1979), vol. 1, p. 147, 155f and 158f.

أنا مدين لماريبل فييرو بمدي بنسخة من شريط دقي بمعهد التعاون مع العالم العربي، مدريد. لم أستطع الاستفادة كثيرا من النص.

(١٤٦) انظر مثالاً مضاداً أعلاه الهامش ١٣٠. يشكل مثالاً آخر استشهاد من شرح مسلم لأندلسي يظهر في كتابين شافعيين (ابن فرح الإشبيلي، **شرح الأربعين**، ورقة ٦٤أ س١٨، وابن حجر الهيتمي، **الفتح المبين**، ص ٢٤٨، السطر ٢١، استشهدا بأحمد القرطبي، **المفهم**، ج ١، ص ٢٣٢، السطر ١٧).

(١٤٧) انظر أعلاه الهامش ١٣٢ت.

(١٤٨) انظر أعلاه الهامش ٣٦٣ت (لكن لاحظ تقييد الباجي أعلاه الهامش ٣٤).

(١٤٩) انظر أعلاه الهوامش ٨٠ و١٢٠ ـ ١٣١.

(١٥٠) انظر أعلاه الفصل ١٣ الهوامش ١٠٥ ـ ١٠٧. قارن برأي مالك الذي أوردناه أعلاه الهامش ١١.

أربعة من المصادر المالكية التي استخدمتها: في الشروح الثلاثة لحديث المنازل الثلاث وكلها متأخرة عن النووي[(١٥١)]، وفي شرح اللقاني لعقيدته[(١٥٢)]. لكن هؤلاء الكتّاب لا يبدون على وعي تام بالمشكلة التي يطرحها ذلك القول. يضمن كل من الفاكهاني والشبرخيتي الرأيين في موضعين مختلفين في تفسيره من دون التفطن إلى الاختلاف بينهما[(١٥٣)]. لا يطرح الأبي القضية بما أنه لا يورد صيغة الشروط الثلاثة أصلاً. لكنه يُظهر انحيازه الضمني إلى موقف النووي بإيراد رأي الزمخشري المخالف وتفنيده[(١٥٤)]. يقدم اللقاني من جهته رأي النووي في إطار الصيغة الثلاثية ولا يبدو أنه يميزه عن صيغ مضعفة لشرط التأثير[(١٥٥)].

هناك سؤال أخير يجدر طرحه بشأن هؤلاء الشراح: هو درجة الحركية التي يتبنونها. حول حُسن تعريض النفس للضرر اختلفت آراؤهم. لا يجيزه القاضي عياض، وينتقد بشدة من يمدحه[(١٥٦)]، قاصداً ربما معاصره ابن العربي[(١٥٧)]. في المقابل يثني عليه القرافي ويؤيده بقوة[(١٥٨)]. أما حول القتال فيلح جميع الكتّاب الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع على رفع الأمر إلى السلطان[(١٥٩)]: هنا

---

(١٥١) الفاكهاني، **المنهج**، ورقة ٩٧ب، السطر ٨؛ الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٢، السطر ١٢ (من النووي)؛ الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية: بشرح الأربعين النووية**، ٤٨٠، السطر ٢٠.

(١٥٢) إبراهيم اللقاني، **هداية**، و٢٨٢ب س٥ (يستشهد بالنووي).

(١٥٣) الفاكهاني، المصدر نفسه، ورقة ٩٦أ، السطر ٢٣، و٩٧ب، السطر ٨، والشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٧٧، السطر ١٧، و٤٨٠، السطر ٢٠.

(١٥٤) الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٢، السطر ١٣. لا يشبه استشهاده بالزمخشري صياغة شرط التأثير في: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧) ج ١، ص ٣٩٧، السطر ١٥ (في ق ٣: ١٠٤).

(١٥٥) قابل الشافعي الباجوري الذي يذكر في شرحه لعقيدة اللقاني الاختلاف في المسألة (انظر أعلاه الفصل ١٣ الهامش ١١١).

(١٥٦) عياض، **إكمال المعلم**، ورقة ٤٥أ، السطر ٢٧، ورقة ٤٥ب، السطر ٦ (يقف ضد من رأى الإنكار بالتصريح بكل حال وإن قُتل ونيل منه كل أذى) ومنه النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٥، والأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٢، السطر ٢٤.

(١٥٧) انظر أعلاه الهامش ٥٨ت.

(١٥٨) القرافي، **الفروق**، ج ٤، ص ٢٥٧، السطر ١٧؛ يورد إبراهيم اللقاني الفقرة (**هداية**، ورقة ٢٨١ب س٦). كما يجيزه الباجي (**المدخل**، ج ١، ص ٧١، السطر ١٢)

(١٥٩) عياض، **إكمال المعلم**، ورقة ٤٥ب س٣، ومنه أحمد القرطبي، **المُفهم**، ج ١، =

يتفق عياض مع ابن العربي(١٦٠). ويُذكر تقسيم العمل الثلاثي لماماً ـ أكثر مما عند الشافعية(١٦١) ـ مع التأييد الضمني على الأقل(١٦٢). لكن ابن الحاج يستدرك ملاحظاً أن ذلك القول صحيح بوجه عام لكن توجد أحوال عديدة يجب فيها على غير السلطان والعالم الإنكار باليد واللسان(١٦٣).

النوع الأدبي الأخير الذي نحتاج إلى دراسته في إطار هذا العرض لمذهب المالكية في النهي عن المنكر هو الكتب المخصصة له. أقدم كتاب من هذا النوع كتبه أبو طالب عمر بن الربيع الخشاب (ت ٣٤٥/ ٩٥٦ت)، وقد أورد الحنبلي الدمشقي زين الدين الصالحي (ت ٨٥١/ ١٤٥٢) منه ١٧ مقطعاً(١٦٤). الكاتب من مصر، والظاهر أنه مالكي وإن كانت القرائن لا

= ص ٢٣٤، السطر ٥، والنووي، **شرح صحيح مسلم**، ج ١، ص ٣٨٥، السطر ١٥؛ الأبي، **إكمال إكمال المعلم**، ج ١، ص ٢٥٢، السطر ٢٣، والشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٧٨، السطر ٢٢.

(١٦٠) انظر أعلاه الهامش ٦٣.

(١٦١) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٤١ المثال الشافعي الوحيد الذي وجدته.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٢، السطر ٥؛ العدوي (ت ١١٨٩/ ١٧٧٥)، **حاشية على هامش كتاب الخرشي**، ج ٣، ص ١١٠، السطر ٥. تطرح رسالة من حاكم بورنو وصلت إلى القاهرة في ٧٩٤/ ١٣٩١ت تقسيم المهام، انظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للنشر، ١٩١٣ ـ ١٩١٩)، ج ٨، ص ١١٨، السطر ١٢، تُرجمت في: J.F.P. Hopkins, trans., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, edited and annotated by N. Levtzion and J. F. Hopkins, Fontes Historiae Africanae, Series Arabica; 4 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 348.

أعتبر أن الفقرات المكتوبة بين أقواس تعليقات من الحاكم على النص الذي يستشهد به). يقدم [الأمير] عبد القادر الجزائري (ت ١٣٠٠/ ١٨٨٣) تقسيم المهام الثلاثي كقول جمهور العلماء. انظر: عبد القادر الجزائري، **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، ٣ ج (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ص ٢٩٤؛ أدين بهذه الإحالات ليتسخاق وايسمان). واضح أن الأسلوب الثالث في فكره إنكار في القلب، بينما يرى الشبرخيطي أن الإنكار بالقلب يتضمن إظهار الكراهية. انظر: الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٨١، السطر ٤.

(١٦٣) ابن الحاج، **المدخل**، ج ١، ص ٧٠، السطر ١٨.

(١٦٤) الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣١، ١٨٧ ـ ١٨٨، ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ٢٢٢، ٢٤٠، ٢٥٠ و٢٥٨، وقد استأنفه على الأرجح في ص ٢٥٩، ٢٦٢، ٥٦٠، ٦٥٠، ٦٧٤، ٦٨٣ و٨٣٧ س٢٥، يظهر اسم الكاتب كاملاً في ص ١٨٨ و٦٥٠. في ٥ من هذه المقاطع (ص ١٨٧، ٢٢٢، ٢٤٠ و٢٥٨ (إقرأ «كتابه» كما في مخطوط **الفاتح** ١١٣٦، ورقة ٩٠أ س٨)، ٦٧٤ س١٩) يستخدم الصالحي العبارة «في كتابه الأمر بالمعروف (والنهي عن المنكر)» للإشارة إلى مؤلفه؛ يستفاد من هذا طابعه التخصصي وعنوانه. هل اطلع عليه الصالحي مباشرة؟ ذكره «باب الإنكار على أصحاب الملاهي» (**الكنز**، ص ٢٦٢، السطر ١٧). نهاية جل الاستشهادات لا كلها واضحة.

تسمح بالبت في النقطة الأخيرة(١٦٥). وثاني الكتاب المعروفين بإسهامهم في هذا المجال هو الزاهد أبو محمد بن ذنين (ت ٤٢٤/ ١٠٣٢ت)، وقد عاش في طليطلة، وكان هو نفسه من الأمارين بالمعروف، وألف «ديواناً» لا نعرف منه سوى العنوان(١٦٦). بعده تأتي فجوة تمتد حتى عثمان دان فوديو (ت ١٢٣٢/ ١٨١٧)، مؤسس خلافة سوكوتو بشمال نيجيريا الحالية، فقد ألف فيه كتيباً لا يزال باقياً، ومع أني لم أطلع عليه، واضح أنه يعرض مذهب المالكية في الأمر بالمعروف(١٦٧). * ضمن هذه المجموعة، لدي ملاحظات إضافية حول كتاب عمر بن الربيع فقط(١٦٨).

---

(١٦٥) مصدر معلوماتي المهم الوحيد عنه ابن حجر، **لسان الميزان**، ج ٤، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦، العدد ٨٥٤. آخذ منه أنه مصري فقد مات في مصر (المصدر نفسه، ص ٣٠٦، السطر ١) وأخذ عنه المصري الحسن بن إسماعيل الضراب (ت ٣٩٢/ ١٠٠٢) (المصدر نفسه، ص ٣٠٤، السطر ١٩؛ حول ابن الضراب انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1: *Quranwissenschaften. Hadit Geschichte. Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H*, p. 213, no. 262.

وأستفيد أنه مالكي لظهوره في كتابين عن غرائب مالك. تؤكد إشارات قليلة عند المقريزي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢) أنه مصري: فقد كان إمام جامع مصر، وأخذ عنه محدث أصغر في مصر.

(١٦٦) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **الصلة**، تحقيق عزت العطار الحسيني (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٥٥)، ص ٢٥٨، السطر ١ (يذكر أن العنوان هو كتاب الأمر والنهي)، استشهد به: Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del Mercado*, p. 405, no. 50.

حول ابن ذنين انظر: Manuela Marin, «Familias de ulemas de Toledo,» *Estudios Onomastico Biograficos de al-Andalus* (EOBA), vol. 5 (1992), p. 252.

(١٦٧) انظر: بابا يونس محمد وجون أ. هنْوِك، **فهرس مخطوطات دار الوثائق القومية النيجيرية بكادونا**، سلسلة الفهرس النيجيرية؛ القسم ١ (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٧)، ج ١، ص ٧٥، العدد ١٩١، و *Arabic Literature of Africa*, general editors J. O. Hunwick and R.S. O'Fahey, Handbuch der Orientalistik., Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten: 13. Bd. = Handbook of Oriental Studies, the Near and Middle East (Leiden; New York: E.J. Brill, 1994-2003), vol. 2: *The Writings of Central Sudanic Africa*, compiled by John O. Hunwick, with the assistance of Razaq Abubakre [et al.], p. 95, no. 2.

يبدأ النص كما وُصف في الثبت بهذه الكلمات: «أما أدلة وجوب الأمر بالمعروف...»

(١٦٨) لم أحاول تغطية الكتب التي هي أنماط لممارسة الفريضة أكثر مما هي عرض لها. من أمثلة ذلك نصان حديثان للموريتاني أحمد الكريم بن المختار بن زياد (كتب حوالى ١٣٩٨/ ١٩٧٨) جردهما: U. Rebstock, *Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien* (Wiesbaden: [n. pb.], 1989), p. 53, nos. 630f.

(يملك كليهما المختار بن بابا الحاجي، دار البركة). **أولهما** رسالة طويلة في الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هاجسها المنكران اللذان يقارفهما الرجال بحلق لحيهم والنساء بلبس ثياب مخلة بآداب الاحتشام. **والثاني** نظم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قصيدة في الموضوع نفسه، وتتضمن فقرة مخصصة للأمر بالمعروف بوجه عام لكن ليس فيها ما يثير الاهتمام (نظم، و١١أ ـ ١٢أ؛ تليها في المخطوط شهادات تأييد أصدرها علماء آخرون، منها واحدة بتاريخ =

يرجح أنه تناول القضية من شتى وجوهها، لأن الصالحي يستشهد به حول مسائل متنوعة. مثلاً يُدين في مقطع من يدع ما يلزمه من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتأويل، ويؤكد في آخر أن النهي عن المنكر في مقام الجهاد وأرفع، لأن منع المسلمين من المعاصي وما يُخاف عليهم من النار أفضل من قتال الكفار على كفرهم[169]. لكن لسبب ما تتركز أغلبية استشهادات الصالحي به على مجال واحد: هو واجب عامة المسلمين إزاء المنكرات المعتادة كما يحده دور السلطان من جهة وواجب الستر من جهة أخرى[170]. وللسلطان فله وحده حق العقوبة[171]، وإذا اجتمع قوم على المسكر أو على من يبيعه في داره أو على الملاهي بحيث يسمعها المسلمون في منازلهم وفي طرقهم عليه أن يبعث من يهجم عليهم في منازلهم، لأن إظهار ذلك استخفاف بالمسلمين[172]. وإذا لم يكن منهم أذى ولا ظلم ولا إظهار ذلك بالملاهي والجموع، تأتي حرمة الحياة الخاصة في المقام الأول: فبيت المؤمن حرز له[173].

ما هو إذاً دور عامة المؤمنين؟ **أولاً** يجب عليهم الوعظ، سواء تم المنكر في السر أم العلانية، وصل إليهم صوت الملاهي أم لم يصل[174]، أظهر

= ١٣٩٩/ ١٩٧٩ وأخرى بتاريخ ١٤٠٠/ ١٩٨٠). أدين لفرانك ستيوارت بلفت انتباهي إلى هذا النوع الأدبي، ولألريش ربشتوك بمدي بنسخ ومعلومات.

(١٦٩) الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣١ و٢٠٦. يتواصل المقطع الثاني بعرض فكرة أنه يجب في الأمر بالمعروف أن يقوم الواحد بالاثنين (انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٩٦). حول الموضوع الأول انظر كذلك المصدر نفسه، ص ٨٣٧، السطر ٢٥ (بدلاً من «السائل» إقرأ «التأويل» كما في مخطوط برلين، لندبرغ ١٦٧، ورقة ١٥٠أ س٩). المواضيع الأخرى التي يعالجها هي شرطاً التأثير وانتفاء الضرر، ووجوب الهجرة على المستضعفين من الأرض التي لا يستطيعون تغيير المنكرات الظاهرة فيها، والضعف ليس بحجة لأهله.

(١٧٠) أترك جانباً مسألة بيع واستعمال أهل الذمة للملاهي (المصدر نفسه، ص ٢٢٢، السطر ٢٢) ومناقشة جواز كسر الملاهي (بحسب الحالة) وآنية الخمر وما أشبه ذلك (ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩). هنا يلاحظ ابن الربيع أن لا وجه للانتفاع من الملاهي إلا إحراقها بمنزلة الحطب (ص ٢٥٩، السطر ٢٠)؛ لكنه يستثني الدف [الذي ليس به جلاجل] على الطريقة التقليدية.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٨٨، ٢٤١ و٢٦٢.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨، ٢٤١، ٢٦٢ تظهر العبارة «استخفاف بالمسلمين» في: ص ٢٤١ و٢٦٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ١٨ (بدلاً من «يجمعوا» إقرأ «يهجموا» وفق مخطوط إسطنبول، السليمانية، **الفاتح** ١١٣٦، ورقة ٦٢أ، السطر ٦)، ٢٤٠ س٢٢.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ س١٨، ٢٦٢ س٢٢.

فاعلو المنكر السفه والخنا في الشوارع[١٧٥] أم كانت معاصيهم بينهم وبين ربهم[١٧٦]. **ثانياً** إن لم ينفع الوعظ وجب أن يرفعوا الأمر إلى السلطان إذا أمنوا تعديه[١٧٧]. لكن تحد هذا الواجب حرمة الحياة الخاصة: فهو ينطبق على مجالس الخمر والسفه والخنا في الطرق وبيع المسكر في المنازل والعزف المسموع[١٧٨]، لا المعاصي التي تبقى بين العبد وربه[١٧٩]. **أخيراً** يجب على كافة المؤمنين أن يغيروا المنكر بأيديهم. ينطبق ذلك إذا كانوا لا يصلون إلى السلطان أو أحد نوابه، فيهجمون على من اجتمعوا على الخمر أو الملاهي ويفرقون جماعتهم[١٨٠]. ويهجمون كذلك إذا كان المجتمعون على المنكر متعدين على مسلمين، كأن يكون معهم امرأة مكرهة أو رجل قد أضجعوه ليقتلوه[١٨١]، ويهبون لإغاثة المظلوم إذا استغاث بالمسلمين [ممن يأخذ ماله أو يناله الضرب أو القتل أو يتعدى على حرمه أو على ولده] ويقتلون المعتدي إن كان لا يمكنهم أن يمنعوه من الظلم إلا بما يؤدي إلى تلف نفسه[١٨٢]. كذلك لهم أو عليهم إزالة المنكرات الظاهرة في الأسواق والطريق من إراقة الخمر[١٨٣]، وكسر الملاهي[١٨٤].*

لا شيء في مشاغل ابن الربيع كما تعرضها هذه النتف المعدودة خارج عن المعتاد. لكنها توحي بأن كتابه الذي لا نجد له صدى في الأدب المالكي ربما كان عرضاً أشمل وأوسع من كل التحاليل التي رأينا في هذه الفقرة.

---

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨ س٢١. ليس من الواجب وعظ من لا ينتهي بالموعظة [فيُزجى به إلى السلطان إن أظهر الخنا والسفه في الطريق].

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ١٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨ السطر ٥، ١٨٨ السطر ٢١، ص ٢٤١، السطر ٣ وص ٢٦٢ السطر ١٨.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨ السطر ١٨.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨ السطر ٨، ص ٢٦٢، السطر ٢٢

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٨٨ السطر ١٥.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ السطر ١٠، ٢٥٠ السطر ١٧. يتحدث هنا عن واجب جماعة المسلمين، وهي عبارة تظهر أيضاً في المصدر نفسه، ص ٢٥٨، السطر ١٧.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤١ س٧؛ انظر كذلك ٢٥٨، السطر ١٨ (بالنص تلف، انظر مخطوط **الفاتح** ١١٣٦، ورقة٩٠أ، السطر ٢٢)، ص ٢٥٩، السطر ١٥.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩، السطر ١٥؛ انظر كذلك ص ٢٥٠، السطر ١٣، حيث لا يذكر قصر ذلك على الأماكن العامة ولا يستفاد ذلك من النص.

ثالثاً: الممارسة المالكية

تبدأ الممارسة المالكية في مجال النهي عن المنكر مع مالك نفسه في المدينة. جل ما تنقل المصادر عنه يهم علاقاته بالسلطان، وخلافاً لما قد يتبادر إلى الأذهان لا تقدمه دوماً في صورة مثالية. في كتابات أتباعه لا نسمع طبعاً سوى أخبار سارة؛ لكن حتى فيها هناك شيء من التحرج، كأنها تحاول ألا يحصل انطباع بأن مالكاً كان كثير المخالطة لذوي السلطان، سهل الاستجابة إلى من دعاه؛ وتنم كذلك عن حرص على إظهار أنه كان في علاقته مع الخليفة لا يتنازل عن الحق أو يهن أمام الترغيب والترهيب، وأن زياراته تبررها النتائج. مثلاً دخل على هارون الرشيد (ح ١٧٠ ـ ١٩٣/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩) وبين يديه شطرنج منصوب وهو ينظر فيه فنهاه فانتهى[(١٨٥)]. وطلب منه سلفه المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥) أن يكتب إليه إن رابه ريب في أحد من عماله في الحجاز[(١٨٦)]، وأن ينهاهم عن المنكر، وأكد له أنه كتب لهم بأن يسمعوا منه ويطيعوا في كل ما يعهد إليهم[(١٨٧)]. وبرر هو نفسه ذلك، وبنحو أقل فخامة، قائلاً: لولا أني آتيهم (ذوي السلطان) ما رأيتَ للنبي [ﷺ] في هذه المدينة سُنّة معمولاً بها[(١٨٨)]. ولا داعي إلى التخوف فقد حلف أنه ما دخل على أحد منهم ـ يعني السلاطين إلا أذهب الله هيبته في قلبه الرهبة حتى يقول له الحق[(١٨٩)].

يكفي هذا القدر من الرواية المالكية. خارج مدرسته نجد صورة مختلفة لكنها لا تفاجئنا. تأتي في شكل مقارنة سلبية مع المحدث ابن أبي ذئب (ت ١٥٩/ ٧٧٥ت)، الذي تخبرنا تلك المصادر أنه كان يتكلم عند الأمراء، فيأمر وينهى، بينما لا يقول مالك شيئاً[(١٩٠)]. يمكن أن نكافح بهذا الخبر

(١٨٥) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، ص ٢٠٨، السطر ٧.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ السطر ١٢.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ السطر ١٩.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ السطر ١٤ (إقرأ «آخِراً» بدلاً من «آخَر»)

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ السطر ١٢.

(١٩٠) أحمد بن محمد بن حنبل، **كتاب العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس، ٤ ج (بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٥١١، العدد ١١٩٥، وأبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، رواية عبد الله بن جعفر ابن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠، ٣ ج (بغداد: =

جواب مالك عندما سئل لماذا تخلف عن الجمعة إحدى وعشرين سنة: مخافة أن أرى منكراً فأحتاج إلى أن أغيره[١٩١]. إجمالاً سجل مالك في باب الأمر والنهي في أفضل الأحوال مزدوج المعنى.*

بإزاء هذه الخلفية تعطي ممارسة النهي عن المنكر في المرحلة التالية من تاريخ المالكية، الممتدة من أواخر القرن ٢/ ٨ إلى أواخر ٤/ ١٠، انطباعاً قوياً يفاجئنا. تخص جلّ القرائن علماء عاشوا في مدن إفريقية، وبالأخص القيروان، لكني سأضم إليها شهادات من مناطق أخرى، لا سيما الأندلس ومصر. الوسط في الأغلب حضري: مثلاً لما استثقل سكان طليطلة ابن عبيد (ز في الثلث الأول من القرن ٤/ ١٠) لكثرة ما كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، انحاز عنهم إلى قرية [كان له بها جنة يحفرها ويغتلها بيده ويقوم منها حاله][١٩٢]. ومن المؤسف أنّا لا نملك من تلك الفترة سوى القليل من المعالجة النظرية لفريضة النهي عن المنكر.

يمكن أن نبدأ بأنواع المنكرات التي نجدها في تلك الوثائق. الأكثر شيوعاً تتعلق بالطرب، سواء تمثلت في العزف[١٩٣] أم حمل

= رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٤)، ج ١، ص ٦٨٦. (استشهد بكليهما: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 684 f.

أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٢، ص ٣٠٢. (مع خطأ نساخ ناتج من تكرر كلمة في سطرين متتاليين)؛ ابن محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٥١؛ جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢)، ج ٢٥، ص ٦٣٨؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ٧، ص ١٤٨، السطر ٩. المصدر المباشر أو غير المباشر لهذه المادة هو ابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥). بشأن ابن أبي ذئب انظر أعلاه الفصل ٤ الفقرة ١ الهوامش ٦١ ـ ٦٥.

(١٩١) الذهبي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٦٦، السطر ١٦، عن أبي مصعب (ت ٢٤٢/ ٨٥٧).

(١٩٢) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٤٥٨، السطر ٢.

(١٩٣) أبو بكر المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم** =

الملاهي[١٩٤]. وغريب أن شرب الخمر لا تحتل موقعاً بارزاً[١٩٥]*. هناك منكرات أخرى تظهر هنا وهناك، كغصب حطب من صاحبه[١٩٦]، وفعل منكر في جنازة[١٩٧]، واتباع بدع[١٩٨]، واستحلال حُرُمات المسلمين[١٩٩]، وخطف فتاة[٢٠٠]. بل لام عالم عالماً آخر لأنه لا ينكر ولا يغير على أخيه الذي أقبل من البادية وأكثر من ذكر المطر والزرع في مجلس [تذاكر في شؤون الآخرة][٢٠١]. نلاقي هذه المنكرات عادة في إطار عمومي ـ سواء ذكرت المصادر ذلك صريحاً أم كان ضمنياً[٢٠٢]، ويصح أيضاً على مثال عالم سمع

= **ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ص ٣٨١، السطر ١٦ (القيروان في الفترة ٢٦١ ـ ٢٧٥/ ٨٧٥ ـ ٨٨٨ت)؛ ص ٣٩٣، السطر ٧ (سوسة في الفترة نفسها)، والقاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣١، السطر ٢٣ (القيروان في أواسط القرن ٣/ ٩).

(١٩٤) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ٢٠١، السطر ٤ (= المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٧) (النصف الأول من القرن ٣/ ٩)، وأبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد الخشني، **قضاة قرطبة وعلماء أفريقية**، عني بنشره وصححه ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢)، ص ١٤٢، السطر ٧ (أواخر القرن ٣/ ٩).

(١٩٥) ذُكر أيضاً أن منكر اللهو لم يشاهَد في سوسة أول عهدها حتى النصف الثاني من القرن ٣/ ٩ على ما يبدو (المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٩٤، السطر ٩)؛ ويظهر مقترناً بالغناء في قصة مسرحها القيروان في أواسط القرن ٣/ ٩ (القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٢، السطر ٣).

(١٩٦) ابن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٢٣، السطر ١ (منتصف القرن ٢/ ٨).

(١٩٧) أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٢٧٦، السطر ٢، والقاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩٩، السطر ١٠ (النصف الأول من القرن ٣/ ٩). لم يُذكر المنكر، يرجح أنه النياحة.

(١٩٨) عن إنكار يحيى بن عمر بلا طائل على بعض بزازي القيروان بهذا الصدد، انظر: أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٤٠١، السطر ١٩. كما ذكرت ماريبل فييرو يستشهد الطرطوشي بفقرة المالكي مضيفاً أن يحيى كان شديداً في الأمر بالمعروف. انظر: أبو بكر محمد الطرطوشي، **كتاب الحوادث والبدع**، حققه على أربع نسخ وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٢٦٠، العدد ٢٣١.

(١٩٩) القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٠، السطر ١٩ (أوائل القرن ٤/ ١٠).

(٢٠٠) الخشني، **قضاة قرطبة وعلماء أفريقية**، ص ١٠٨، السطر ٣ (قرابة منتصف القرن ٣/ ٩).

(٢٠١) ابن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٢٧، السطر ٩، وأبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص٢١٣، السطر ١ (منتصف القرن ٢/ ٨). أنكر على العالم التقي بدوره وقبل الإنكار.

(٢٠٢) انظر كراهية العالم رباح بن يزيد (من القرن ٢/ ٨) أن يرى المنكر جهاراً (ابن تميم القيرواني، المصدر نفسه، ص ١٢٣، السطر ٥).

غناء منبعثاً من بيت على طريقه إلى المسجد[٢٠٣]. في حالتين، تتضمنان لهواً وطرباً، مسرح الأحداث قصر الأمير ذاته[٢٠٤].

أما أسلوب النهي عن المنكر، فهو في الأغلب القول، كما في حالة العالم الذي سمع غناءً على طريقه إلى المسجد فألح على أصحاب البيت بتلطف وأدب. في قصة يظهر النهي كمرادف للوعظ[٢٠٥]. لكن تعددت الطرق. تخبرنا المصادر عن عالم ينهى بلين[٢٠٦]، وآخر يقبض عوداً أو طنبوراً فيكسره[٢٠٧]. النهي عادة عمل أفراد منعزلين، وربما جلب ذلك مشاكل[٢٠٨]. لكن كانت للفقيه المصري عيسى بن المنكدر (ت بعد ٢١٥/ ٨٣٠) طائفة من أصحابه [يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر][٢٠٩]، كذلك كان للقيرواني

---

(٢٠٣) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٣، ص ٢٣١، السطر ٢٣ (منتصف القرن ٣/ ٩).

(٢٠٤) قدمنا المصادر أعلاه الهامش ١٩٤ت.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٠٤، السطر ٢٢.

(٢٠٦) ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ٢، ص ١٦٠، السطر ٩، عن ابن طالب (ت ٢٧٥/ ٨٨٨ت) (عبارة «لين القول» لا توجد في المقطعين الموازيين: أبو بكر المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ص ٣٧٦، السطر ١٢، والقاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥، السطر ١٤). يصف سحنون عالم القرن ٢/ ٨ ابن أشرس بأنه كان شديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢٠٧) ابن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ٢٠١ س٤؛ وأبو العرب محمد ابن أحمد بن تميم التميمي، **كتاب المحن**، نشر ع. س. العقيلي (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٤٦٧، السطر ٥، وأبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٧ (عن مروان بن أبي شحمة معاصر سحنون).

(٢٠٨) جاز التقي القيرواني أبو ميسرة (ت ٣٣٧/ ٩٤٨ت) في بعض طريقه إلى جبانة فإذا رجل قد أمكنته امرأة من نفسها. فقال: [لا حول ولا قوة إلا بالله] وقصد إليهما، ففر الرجل وقصدت المرأة أبا ميسرة فتعلقت به وقالت: معشر المسلمين، هذا راودني عن نفسي، وأبو ميسرة ساكت؛ فلما رأت حاله تركته وقالت: لا تغير المنكر إلا ومعك غيرك. انظر: القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٠، السطر ١٩).

(٢٠٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨٣، السطر ١، و Al-Kindi, «Qudat,» in: R. Guest, ed., *The Governors and Judges of Egypt*, «E.J.W. Gibb memorial» Series; v. 19 (Leyden: E. J. Brill, 1912), p. 440.

نشأت هذه الطائفة قبل أن يلي القضاء عام ٢١٢/ ٨٢٧ لكنها استمرت بعد ذلك، فكانت تأتيه فتعرفه بما حدث فيترك الحكم ويصير معهم لتغييره؛ وقد وُصف أصحابه بالصوفية. وهو أمر أنكره الناس فبعث إليه عبد الله بن عبد الحكم (ت ٢١٤/ ٨٢٩) ابنه ينهاه عن ذلك ويأمره بما يراه؛ لكنه لم يأبه لتلك المساعي. انظر: القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨٣، السطر ١٣. وصف سحنون مصرياً من الفترة نفسها، أشهب بن عبد العزيز (ت ٢٠٤/ ٨٢٠)، بأنه كان آمرهم بمعروف، من دون تفاصيل.

ابن بنت المهدي (ز في بداية القرن ٥/ ١١) أتباع كثيرة وصلابة في القيام في تغيير المنكرات[٢١٠]. يبدو أن بعض العلماء كانوا شديدين في الأمر والنهي. كان عالم من إفريقية لا يرى منكراً إلا غيره، لا يخشى في ذلك أحداً[٢١١]، وآخر من المشرق قتله الديلم جراء نهيه عن المنكر[٢١٢]. والحل الأخير الهجرة، وقد فكر فيها متعبدو سوسة إن لم يقطع الأمير الأغلبي ما أحدث عليهم من اللهو والعزف[٢١٣].

ما يلفت في هذه الوثائق، على الأقل في إفريقيا التي مادتها أثرى، هو نسبة ما يتعلق منها بمشادات بين العلماء والأمراء. هنا وبعكس ما نجد في النصوص النظرية، يتمثل السياق الأغلب للنهي عن المنكر في المواجهة مع الحكام. مثلاً غير البهلول بن راشد (ت ١٨٣/ ٧٩٩ت) منكراً على بعض أعوان الوالي فخرقوا فروه، لكن بعد ساعة أُقبل بهم وقد ضُربت ظهورهم وبطونهم عقاباً على تعرضهم لذلك العالم الجليل[٢١٤]. كذلك أبصر معاصره رباح بن يزيد أعوان الوالي وقد مدوا أيديهم إلى حطب أقبل به حطاب فغير عليهم، فمدوا أيديهم إليه، فلما رآهم الناس بسطوا أيديهم عليهم[٢١٥]. وكسر مروان ابن أبي شحمة معاصر سحنون (ت ٢٤٠/ ٨٥٤) عوداً أو طنبوراً لخصي في القصر، ولما عاتبه الأمير في ما صنع لم يعتذر عن فعله[٢١٦]*. وتوجه نحو سبعين رجلاً من المتعبدين بسوسة إلى قصر الوالي وقد صمموا على إزالة العزف واللهو، فملأوا الفضاء الذي بين يدي القصر وطلبوا مقابلته، واضطر

---

(٢١٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٦٩، السطر ١٧.

(٢١١) أبو بكر المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ص ٢٣٩، السطر ١٧، عن إسماعيل بن رباح الجزري (ت ٢١٢/ ٨٢٧ت).

(٢١٢) أبو إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء** (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥٦هـ/[١٩٣٧م])، ص ١٤٠، السطر ١، عن إسحاق بن أحمد الرازي (ت ٣٣٥/ ٩٨٦) (لكن انظر النص الموازي عند القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧٣، السطر ١٣). أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير.

(٢١٣) أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ انظر أعلاه الهامش ٢٤، وابن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٢٣، السطر ٧.

(٢١٤) ابن تميم القيرواني، المصدر نفسه، ص ١١٨، السطر ٦.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣، السطر ١.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٠، السطر ٢؛ ابن تميم التميمي، **كتاب المحن**، ص ٤٦٧، السطر ٥، وأبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٦.

في النهاية إلى النزول عند رغبتهم(٢١٧). في النهج نفسه كثيراً ما تشير المصادر إلى أن هذا العالم أو ذاك لم يكن يخشى الأمير(٢١٨). كان ذلك السلوك يُعَد خطيراً، ولا عجب. سئل مثلاً حمديس القطان، أحدُ أصحاب سحنون: لو أن إماماً عمل بالمعصية أكنت تأمره أو تنهاه؟ فقال: لا(٢١٩). من جهة أخرى كان الأمراء يعرفون دورهم في هذه التمثيليات. كان أمراء بني الأغلب (الذين حكموا إفريقية بين ١٨٤ و٢٩٦/ ٨٠٠ و٩٠٧ يزورون أبا محمد الأنصاري الضرير يتبركون به وبدعائه. لكن جاءه مرة زيادة الله الأول (ح ٢٠١ ـ ٢٢٣/ ٨١٧ ـ ٨٣٨) فوقف على باب داره في حشمه وأهل بيته وخدمه. فرفض الرجل الصالح أن يدخل عليه، فقال له الأمير مغضباً: يا هذا أتيناك لتأمرنا بمعروف فنفعله ونسارع إليه وتنهانا عن منكر فننزجر عنه، فجبهتني وحجبتني عن نفسك وأنا إمامك. لكن الشيخ انتهره وقال له: جرأك علي علماء السوء [...] ولو عملتَ بما علمتَ أنبأتك بما جهلتَ. اذهب عني لئلا أشتكيك إلى الله [عز وجل]. فقال: صدقتَ، ثم انصرف عنه(٢٢٠)*.

بل هناك اثنان [على الأقل] من علماء إفريقيا كانا يربطان بين النهي عن المنكر والخروج على الجورة. أحدهما ابن فروخ (ت ١٧٥/ ٧٩١) الذي رأى الخروج على أئمة الجور إذا اجتمع عليه ثلاثمئة رجل وسبعة عشر عدة أصحاب بدر (٢/ ٦٢٤)، لكنه غيّر رأيه لاحقاً. وقد عزم هو نفسه على الخروج [على العكي والي إفريقيا]، فواعد جماعةً أن يوافوه للخروج بباب تونس. فلم يوافه في المكان الذي واعدهم فيه إلا اثنان ففشل المشروع(٢٢١). لكن ابن

(٢١٧) أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٩٣، السطر ٧.

(٢١٨) مثلاً بحسب مصدر مالكي كان التنابعي سعد بن مسعود التجيبي الذي أرسله عمر بن عبد العزيز إلى إفريقيا قليل الهيبة للملوك في حق يقوله، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦، السطر ١٦). ذُكر مثل ذلك في علماء آخرين: ابن فروخ (ت ١٧٥/ ٧٩١)؛ ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ١، ص ٢٣٨، السطر ١١)؛ عبد الخالق القتات [أو القتاب] من أصحاب البهلول (المالكي، **رياض**، ص ٢٣٢، السطر ٤)؛ ابن أبي حسن اليحصبي (ت ٢٢٧/ ٨٤١ت) (القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٢، ص ٤٨٢، السطر ١١)؛ سحنون وابن طالب.

(٢١٩) أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ٣٩٥، السطر ٣. يستشهد بالحديث: «ينبغي للمؤمن ألا يذل نفسه» (انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٥٣)، وقول لمالك ذكرناه أعلاه الهامش ١٦. لكن لما قيل له: فلو أن إماماً دعا إلى البدعة وأمر بها وبات بالدار؟ قال: نجاهده.

(٢٢٠) المصدر نفسه ص ٣١٨، السطر ٥.

(٢٢١) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ١، =

فروخ على الرغم من إدراجه في طبقات المالكية كان حنفياً من أصل فارسي[222]*. هناك عالم آخر متأخر عنه تفيد المصادر بأنه كان على ذلك الرأي هو عبد الله بن محمد بن الأشج (ت ٢٨٦/ ٨٩٩ت). الظاهر أنه كان حنفياً هو الآخر. أحضره الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني (ح ٢٦١ ـ ٢٨٩/ ٨٧٥ ـ ٩٠٢) فوضح أنه يرى الخروج على أئمة الجور إن وُجد عليه أعوان بعدة من حضروا بدراً واتفقوا على إمام، لكنه لا يرى تغيير المنكر بأشد منه[223].

في الطرف الآخر من طيف الآراء، لم أعثر على أي مثال من التعاون مع السلطان بالنحو الذي أجازه مالك[224]. ربما كان الاستثناء الوحيد ـ وحتى ذاك فيه نظر ـ دور ابن طالب (ت ٢٧٥/ ٨٨٨ت) في القيروان. فقد فوض إليه إبراهيم الثاني في جملة مهامه قطع الفساد في المدينة؛ وتذكر المصادر أنه قطع المنكر والملاهي من القيروان[225]، لكنه كان قاضيها. وقد ضُمن الموقف السلبي من استعداء الدولة في قصة عن محمد بن وضاح (ت ٢٨٧/ ٩٠٠) ـ وهو شخصية بارزة أخرى نوه بها كتاب طبقات المالكية. فقد أزعجه

= ص ٣٤٦، السطر ٧ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). لكن مصادر أخرى تغفل الإشارة إلى الأمر بالمعروف. انظر: ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ١، ص ١٠٨، السطر ١١، أبو بكر المالكي، المصدر نفسه، ص ١١٨، السطر ٣، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق ع. ع. تدمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، السنوات ١٧١ ـ ١٨٠، ص ٢١٥. الإشارة إلى عدة أهل بدر في معرض الحديث عن الخروج على الجورة فكرة مألوفة أكثر عند الشيعة. انظر: Wilfred Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim* (Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965), p. 91f.

الشيخ المفيد، «الرسالة الثالثة في الغيبة،» في: **عدة رسائل** (قم: [د. ن.، د. ت.])، ص ٣٩٠، السطر ٢.

(٢٢٢) القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٦، السطر ١٦، ومحيي الدين أبو محمد عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م)، ج ١، ص ٢٧٩، العدد ٢٤٥.

(٢٢٣) ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ٢، ص ٢٣٢، السطر ٦ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). حول انتمائه الحنفي انظر: ابن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٩٣، السطر ١٤. انظر: Mohammed Ben Cheneb, *Classes des savants de l'Ifriqya* (Beyrouth: [s. n., s.d.]), p. 193.14

(٢٢٤) انظر أعلاه الهامش ١٨ت.

(٢٢٥) أبو بكر المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ص ٣٨١، السطر ١٥، والقاضي عياض، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥، السطر ١٢. ذكرا أن سحنون أول من اهتم بالحسبة (في إفريقية) وأمر الناس بتغيير المنكر.

جار له كان يشرب ويغني فرأى أن يشكوه إلى السلطان، لكنه تذكر أن سحنون في حالة شبيهة لم يفعل فعدل عن رأيه[٢٢٦].

لما ننتقل إلى القرون اللاحقة ندخل في فترة تميزت بتغيرات ملحوظة في جغرافية المذهب المالكي. في الشمال خسر المذهب، والإسلام بوجه عام، بالتدريج الأندلس ووسطها الحضري المترف. عندما يأمر عيسى بن جابر الشقوبي (Yce de Chebir de Segovia) في مختصره السني (Breviaro Cunni) الذي ألفه بالقشتالية عام ١٤٦٢ بردع من يخالفون السنة لأن فاعلي المعاصي والمتفرجين الذين لا يفعلون شيئاً في الإثم سواء[٢٢٧]، لم يعد واضحاً تماماً إن كان المراد النهي عن المنكر بالتحديد. في الجنوب توسع الإسلام المالكي عبر الصحراء فصار يعيش في وسط مختلف تماماً ويواجه مشاكل لم يعهدها. تظهر غرابة هذه البيئة الجديدة في مشكلة رفعها ملك سُنغاي إلى الفقيه المغربي المغيلي (ت ٩٠٩/١٥٠٣ت) عن عادات مدينة جني: «كل الحسان يمشين بين الناس عاريات»[٢٢٨]. لكن ربما تمثل أهم تطور في ما حدث في شمال القارة بالذات: اتساع رقعة المذهب المالكي لتشمل المجتمعات القبلية في عمق البلاد، وتدينها الذي امتزج فيه التصوف بالعصبيات القبلية مغاير لجو الوسط الحضري الذي اهتممنا به حتى الآن وعرضنا نشاط علمائه[٢٢٩].

---

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١٧، السطر ٨، أورده من: M. Talbi, «Kairouan et le malikisme espagnol,» dans: *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols. (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962), p. 328.

وقد لفتت انتباهي إلى هذه الدراسة ملريبل فييرو.

(٢٢٧) عيسى بن جابر (كتب [٨٦٧/ ١٤٦٢])، في: «Brebiario cunni,» in: *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia* (Madrid: La Academia, 1853), vol. 5, p. 252.

ترجمه [إلى الإنكليزية]: L.P. Harvey, *Islamic Spain, 1250 to 1500* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1990), p. 90.

(٢٢٨) *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*, edited and translated with an introduction and commentary by John O. Hunwick, fontes historiae africanae, series arabica; 5 (London; New York: Published for the British Academy by Oxford University Press, 1985), p. 40.10 = 95.

يصف المغيلي تلك العادة بأنها منكر من أكبر المناكر. بينما يرى أن ذلك ومثله شأن السلطان بالدرجة الأولى، يؤكد كذلك أن على كل مؤمن قادر أن يغير تلك المناكر.

(٢٢٩) كما سنرى تأخذ الفقرات التالية كثيراً من المواد التي جمعتها وحللتها: M. Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» *Al-Qantara*, vol. 13 (1992).

في الوسط الحضري التقليدي تواصلت ممارسة الفريضة بالنحو المألوف، وإن كانت الوثائق التي بيدي أقل ثراء من المتعلقة بإفريقية في الفترة الأولى. رأينا مثلاً تفاني ابن عبيد الطليطلي في النهي عن المنكر[٢٣٠]. يقال كذلك إن من أسباب المشاكل التي جلبها أبو عمر الطلمنكي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٨) لنفسه في أواخر حياته شدته في إنكار المنكر[٢٣١]. ويذكر مصدر متأخر أن العالم المعروف أبا عمران الفاسي (ت ٤٣٠/ ١٠٣٩) أخرجه من فاس المتنفذون فيها لنهيه عن المنكرات[٢٣٢]. وكان الغرناطي أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت ٧٠٨/ ١٣٠٨ ـ وأصله من جيان) قائما للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قامعاً لأهل البدع وله مع ملوك زمانه وقائع[٢٣٣]. ووصف ابن قنفذ (ت ٨١٠/ ١٤٠٧ت) جهود رجل من الأتقياء قابله بفاس لتغيير المنكر، ومساندةَ جميع فئات المجتمع لنشاطه[٢٣٤]. في ٨٧١/ ١٤٦٦ غير الوالي خطيب جامع في وهران بعدما بلغته أقوال قالها على سبيل النهي عن المنكر[٢٣٥]. في ثلاثة من هذه

---

(٢٣٠) انظر أعلاه الهامش ١٩٢. بخصوص عابد طليطلي من فترة سابقة، داود بن هذيل (ت ٣١٥/ ٩٢٧ت)، انظر: أبو عبد الله محمد الخشني، **أخبار الفقهاء والمحدثين**، دراسة وتحقيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا (مدريد: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ٨٩، السطر ٤ (لفتت انتباهي إليه ماريبل فييرو).

(٢٣١) انظر: M. Fierro, «El proceso contra Abfi 'Umar al-Talamanki a través de su vida y su obra,» *Sharq al-Andalus*, vol. 9 (1992), p. 118 and 124.

حيث تورد عبارات من الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٧، ص ٥٦٨، السطر ١٣، **وتذكرته**، ص ١٠٩٩، السطر ١٧.

(٢٣٢) الأنصاري إسماعيل بن يوسف بن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى** (الرباط: دار المنصور، ١٩٧٢)، ص ٤٤، السطر ١٩، أوردته: Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p. 148.

(٢٣٣) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ج ١، ص ٨٦، السطر ٣، استشهد به بصفة غير مباشرة: Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del Mercado*, p. 487.

أدع مثالين آخرين ذكرهما تشالميتا حيث أن كليهما قاض.

(٢٣٤) أبي العباس أحمد بن الحسين القسنطيني الشهير بابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير: في التعريف بالشيخ أبي مدين الغوث وأصابه**، تحقيق بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥)، ص ٧٩، السطر ٣ (عن أبي علي الرجراجي). غادر ابن قنفذ المغرب الأقصى في ٧٧٧/ ١٣٧٥ أو ٧٧٨/ ١٣٧٦ت وكتب في ٧٨٧/ ١٣٨٥ت (انظر مقدمة الناشرين الفرنسية، ص ٦ و٨)

(٢٣٥) Robert Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^ème siècle* (Paris: Larose, 1936), p. 65.14 = 133.

استشهد به: Chalmeta Gendron, Ibid., p. 630.

الأمثلة نجد الموضوع المألوف، المواجهة مع السلطة السياسية، لكن مواجهة السلطة لا تعني في أي منها محاولة الاستيلاء عليها.

يصح ذلك إجمالاً على مجموعة العلماء والصالحين من القرن ١٠/١٦ الذين نقل أخبارهم ابن عسكر (ت ٩٨٦/١٥٧٨)، وهو كاتب تراجم ركز اهتمامه على منطقة الريف بالمغرب الأقصى(٢٣٦). يذكر في حديثه عن ثمانية منهم قيامهم في النهي عن المنكرات، واصفاً كلاً منهم عادة بأنه شديد الشكيمة لكن من دون تقديم تفاصيل(٢٣٧). كان بعضهم أولاً وبالأخص متصوفة(٢٣٨)، وينحدر بعض منهم من قبائل البوادي والأرياف(٢٣٩). وليس فيهم من يريد الاستيلاء على السلطة. فعلاً لم يسَع أحدَهم أمام تفشي المنكر سوى الهجرة مع أسرته إلى المدينة(٢٤٠). وكان آخر يخشن القول في نهيه للحكام، لكن يبدو أنه أَولى أتباعه من الجن اهتماماً أكبر(٢٤١). وكان عالم ثالث مرشدَ مؤسسي دولة [الأشراف] السعديين (٩١٦ ـ ١٠٦٩/ ١٥١٠ ـ ١٦٥٩)، وإن لم يزاول هو نفسه نشاطاً سياسياً على ما يبدو(٢٤٢). لكن قد لا يخلو من معنى انطباعٌ تتركه فينا تلك السيَر بأنهم حتى إن لم تكن لهم مطامح سياسية، كان يمكن أن يخوضوا معترك السياسة. يخبرنا الكاتب عن واحد منهم صوفي كان يتكلم عن جور الحكام، وكان هؤلاء يخشون أن يحدث ذووه وأتباعه قلاقل، لكن قرت بلابلهم بموته(٢٤٣). وقد

---

(٢٣٦) محمد بن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق محمد حجي (الرباط: [د. ن]، ١٩٧٦). استشهد بمعظم المادة المتصلة بموضوعنا في هذا الكتاب: García-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» pp. 158-160.

يختلف الكتاب بنحو لافت عن مجموعة التراجم التي ألفها [قبل ٣ قرون]. انظر: أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)؛ هنا لم أعثر على صوفي واحد ذُكر عنه القيام بالفريضة (وإن كان أحدهم قد أنحى باللوم على معاصريه وهو على فراش الموت على قلة الأمر بالمعروف)

(٢٣٧) ابن عسكر، المصدر نفسه، ص ٨، ١٤، ٦٣، ٨٨، ٩٧، ١٠٢ ـ ١٠٣ و١٣٠ (الأعداد ٣، ٤، ٤٩، ٨٠، ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١٣٢).

(٢٣٨) المصدر نفسه، الأعداد ٣، ٩٤ و٩٩.

(٢٣٩) المصدر نفسه، الأعداد ٣، ٤٩، و٩٤.

(٢٤٠) المصدر نفسه، العدد ٤٩.

(٢٤١) المصدر نفسه، العدد ٩٩. كان له أكثر من سبعين ألف تابع من الجن.

(٢٤٢) المصدر نفسه، العدد ٨٠.

(٢٤٣) المصدر نفسه، العدد ١٠٠.

استطاع علماء فاس أن يوقعوا بين المغيلي وحاكمهم بعدما أقنعوه بأن هدف الفقيه الحقيقي السلطة لا النهي عن المنكر[٢٤٤]*. لا شيء في هذه الأمثلة يوحي مبدئياً بأي خلط بين النهي عن المنكر والخروج على الحكام، لكنْ في المثال الأخير إشارة إلى شيء من ذلك.

هناك فعلاً في تاريخ المغرب الإسلامي أمثلة من النهي عن المنكر كعنصر ضمن تشكيلة من الوسائل التي استخدمها من سعوا إلى الإطاحة بالدول أو إلى إنشاء دول. رأينا في ما تقدم آراء ابن فروخ ومحاولته الفاشلة[٢٤٥]. استخدم الثائر الأندلسي [الأموي] ابن القط شعار النهي عن المنكر لما أطلق حركته التمردية عام ٢٨٨/ ٩٠١[٢٤٦]. ومثال أبي ركوة (ت ٣٩٧/ ١٠٠٧) الأندلسي الطامع في الخلافة، الذي أثار بني قرة ببرقة ضد الفاطميين نمط أنموذجي. فقد أظهر الزهد والعبادة واشتغل بتعليم الصبيان وتلقينهم القرآن حتى استمال البربر وأثارهم[٢٤٧]. ليس النهي عن المنكر هنا في حد ذاته عملية قلبٍ أو إنشاءِ نظام سياسي، لكنه يؤدي إليها. نجد نسقاً مماثلاً، مع نجاح أكبر في نهاية الأمر، في حالة ابن ياسين (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨ت) وإنشاء دولة المرابطين (٤٥٤ ـ ٥٤١/ ١٠٦٢ ـ ١١٤٧)[٢٤٨]، والمهدي بن تومرت وتأسيس الدولة الموحدية (٥٢٤ ـ ٦٦٨/

---

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣١، السطر ١٥ (العدد ١٣٢).

(٢٤٥) انظر أعلاه الهامش ٢٢١.

(٢٤٦) Ibn Hayyan, *Kiab al-Muqtabas*, edición M. Martinez Antuña (Paris: [s. n.], 1937), p. 133.13.

استشهدت به: Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p. 147.

وانظر: Ma. Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el perodo omeya*, cuadernos de islamologa; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), pp. 108-111.

(٢٤٧) انظر: أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٥٨، السطر ١٤، و J. Aguade, «Abu Rakwa,» papier présenté à: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino* (Madrid: [n. pb.], 1983), p. 13, and Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p.147f.

(٢٤٨) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٧٨١، السطر ٨ (يتحدث عن تغيير المنكر)؛ انظر: Ibn Abi Zari', *Rawd al-qurtqs*, edited by C.J. Tornberg (Uppsala: [n. pb.], 1843-1846), vol. 1, p. 78.9.

هنا كانت المشكلة أن الواحد من رجال صنهاجة كان يتزوج ٦ نساء أو ٧ أو ١٠، و Garcia-Arenal, Ibid., p. 149f

١١٣٠ ـ ١٢٦٩)[٢٤٩]، ومحمد المهدي (ت ١٥١٧/٩٢٣) وتأسيس الدولة السعدية[٢٥٠]. وتعرض السعديون بدورهم لتحد خطير، هو ثورة أبي محلي (ت ١٠٢٢/ ١٦١٣)[٢٥١]. وتروى طُرفةٌ معاديةٌ له كيف قضى نهاراً في أول أمره هو ومحمد بن أبي بكر الدلائي (ت ١٠٤٦/ ١٦٣٦) الذي كان يعاشره في أعمال متباينة [بعدما رفض اقتراحه بأن يقوما بتغيير المنكرات من الغد]: انطلق ابن أبي بكر ذاهباً إلى ناحية النهر فغسل ثيابه وأزال شعثه بالحلق وعمر أوقاته بأوراده [أحزاب من القرآن] وأدى صلواته في أوقاتها، أما أبو محلي فتقدم لما هم به من الحسبة فوقع في شر وخصام، وأفضى به الحال وأداه إلى إخراج الصلاة عن الوقت ولم يحصل على طائل[٢٥٢]. غذى أبو محلي في نفسه مطامع في السلطة أدت إلى قتله في سن مبكرة بينما عاش ابن أبي بكر عمراً مديداً شيخاً للزاوية الدلائية[٢٥٣]. كذلك تلقى محمد التاهرتي، الذي قاد دعوة تبشر بزوال الجور تبعه عليها خلق كثير من قبائل جنوب غرب المغرب الأقصى في أواخر عقد الثلاثينات من القرن ١١/ الأربعينات من القرن ١٧[٢٥٤]، زجراً بلهجة شبيهة من عالم معاد لحركته: يدعوه إلى التوبة عن فعله والاستمساك بالسنة في الأمر بالمعروف بما فيه، فإن الخروج على الأمراء ليس من ورائه إلا فساد أمر الناس[٢٥٥]. يمكن بلا شك أن نجد أمثلة كثيرة من هذا النوع[٢٥٦]*.

---

(٢٤٩) انظر أدناه الفصل ١٦ آخر الفقرة ٣ والهوامش ٢٢٣ ـ ٢٣٢، و Garcia-Arenal, Ibid., p.156f.

(٢٥٠) Garcia-Arenal, Ibid., p. 160, مستشهدة بترجمة: E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb: Géographie et histoire* (Algiers: Jules Carbonel, 1924), p. 340.

(٢٥١) انظر: Garcia-Arenal, Ibid., p. 161, and *Encyclopedia of Islam*, supplement article «Abu Muhalli,» by G. Deverdun.

(٢٥٢) أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي، **محاضرات**، تحقيق محمد حجي (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٦)، ص ١٠٦، السطر ٤ (وجهني إلى هذا المصدر هواري التواتي). في الرواية الأكمل التي استشهد بها الإفراني (ت ت ١١٥٥/ ١٧٤٢) يعترض ابن أبي بكر على مشروع أبي محلي بأن شروط تغيير المنكر غير متوافرة، انظر: Muhammad al-Ifrani, *Nuzhat al-hadi*, texte arabe publié par O. Houdas (Paris: E. Leroux, 1888), pp. 204-205.

(٢٥٣) انظر: *Encyclopedia of Islam*, supplement article «Dila,» by C. Pellat

(٢٥٤) انظر: محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين** (الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨)، ٢٣١ (لفتت نظري إلى هذا الكتاب ماريبل فييرو).

(٢٥٥) استشهد به من المخطوط كاتب المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٢٥٦) انظر: Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p. 157f. =

أين توجد النظرية التي تطابق هذا الأسلوب العنيف في ممارسة النهي عن المنكر؟ لا توجد طبعاً في مذاهب علماء المالكية التي عرضنا[٢٥٧]، ولا تظهر كذلك في المصادر التي استُمدت منها تلك الأمثلة التاريخية. ربما ليس علينا البحث عنها في أي محل: إذ ليس على الناس أن ينظروا لأفعالهم، لكن يجدر بلا شك أن نبحث، مثل مرثيدس غارثيا ـ أرينال، عما إن كان يكمن في الحقيقة منحى نظري على قدر غير اعتيادي من الحدة خلف تلك الظواهر، كلها أو بعضها، بخاصة تلك التي نشأت في وسط مالكي. هناك مصدر محلي يتبادر إلى الذهن، هو آراء ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٤). ففي مناقشة لقضية النهي عن المنكر يؤيد بقوة استعمال السلاح حيثما دعت الضرورة، ويرى خلع الإمام إن وقع شيء من الجور وإن قل فكُلم في ذلك فلم يمتنع ويذعن لإقامة الحد عليه[٢٥٨]. في مناقشة أخرى يقرر أن واجب المسلمين، إن نشب قتال بين إمام قرشي جائر وآخر قام عليه وهو أعدل منه،

= والمصادر المقدمة فيه عن مثالي سعادة (ت ٧٠٥/ ١٣٠٥ت) في مجتمع الزاب القبلي ويعقوب الخاقاني (ت ت ٨٢٥/ ١٤٢٢) في ظروف الفوضى التي سادت فاس في ٨١٧/ ١٤١٤ت (والأخير يستدعي المقارنة بالزعماء الذين برزوا في بغداد في ٢٠١/ ٨١٧، انظر بشأنهم الفصل ٥، الهوامش ١٨٨ ـ ١٩٣). يتحدث المصدر في الحالة الأولى عن تغيير المنكر، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩)، ج ٦، ص ٨١، السطر ٨، وفي الثانية عن الأمر بالمعروف، انظر: شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، **إنباء الغمر بأنباء العمر**، تحقيق حسن حبشي؛ يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢)، ج ٣، ص ٢٩٥، السطر ١٤، أوردته من مصدر آخر غارثيا ـ أرينال). في موضع آخر يعلق ابن خلدون بأن كثيراً من منتحلي العبادة وسلوك طرق الدين من العامة والفقهاء يعرضون أنفسهم المهالك بالقيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر وليس لهم سبب من أسباب النجاح، انظر: Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, edited by E. M. Quatremere (Paris: [s. n.], 1858), p. 274, note 835.

(٢٥٧) انظر أعلاه الفصل ٢، الهوامش ١٤ ـ ١٩ (مالك)، الفصل ٣، الهوامش ٦٣، ١٠٥ ـ ١٠٧، ١٥٦ ـ ١٦٠ (ابن العربي، ابن المناصف، عياض. . .).

(٢٥٨) أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١ ـ ١٧٦، ولا سيما ص ١٧٥، السطر ٢٤، و- Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi.» p. 148.

هذا المقطع نقد عنيف لروح الموادعة والإذعان عند أهل الحديث وغيرهم. في موضع منه يحيل ابن حزم القارئ إلى كتابه الإيصال (كذا إقرأ بدلاً من الاتصال) إلى فهم معرفة الخصال للاطلاع على شرح مفصل للأحاديث التي يحتجون بها؛ ربما حُفظ هذا المؤلف كاملا في شكل مختصر، انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 695, no. 11.

أن يقاتلوه مع القائم لأنه تغيير منكر[٢٥٩]. لكن قول ابن حزم على حصافته لم يبلغ مسامع الأجيال اللاحقة[٢٦٠]*.

الافتراض البديل الذي قدمته غارثيا ـ أرينال بحذر هو أن الغزالي ساهم بالقسط الأوفر في إعطاء ذلك النشاط وقاراً على المستوى النظري في أوساط المالكية[٢٦١]. كان ـ كما رأينا ـ يميل إلى تأييد القتال وحشد الأعوان [عند الضرورة] في إطار النهي عن المنكر[٢٦٢]. وعلى الرغم من غياب قرائن على أن المقطع الذي أبدى فيه هذا الرأي كان له تأثير في المغرب، لا أحد ينازع في تأثير كتابه في جملته على الجناح الغربي من العالم الإسلامي[٢٦٣]. لذا فليس الافتراض بأن آراء الغزالي في العنف تركت أثراً في أذهان المالكية الغربيين ولا سيما الصوفية منهم مجازفة لا يقرها العقل*.

خلاصـــة

كما رأينا في هذا الفصل، هناك قدر لا بأس به من المواد الواردة في المصادر القديمة حول النهي عن المنكر عند المالكية. لكنها لا تشكل مجتمعة تقليداً مالكياً متطوراً ومتصلاً ومميزاً. هذا واضح بالنظر إليه من زاوية النقد الأدبي أو من حيث مضامينه.

من الناحية الأدبية، أتت المواد التي عرضناها مفرقة في المصادر من دون تسلسل. هناك مجموعة من الآراء ـ محدودة لا محالة ـ منقولة عن مالك نفسه، لكنها تؤدي دوراً محدوداً في تاريخ الفكر المالكي اللاحق[٢٦٤]. من

---

(٢٥٩) أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **المحلى**، بتحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨)، ج ٩، ص ٣٦٢، السطر ١٥. في هذا الكتاب يخصص ابن حزم مقطعين للأمر بالمعروف ـ وهو أمر غير اعتيادي في كتب الفقه السنية. **أولهما** مسل (ج ١، ص ٢٦ت، العدد ٤٨). و**الثاني** (ج ٩، ص ٣٦١، العدد ١٧٧٢ت) يتضمن مذهبه المذكور (وانظر كذلك ص ٣٦٢، السطر ١٠). لاحظ كذلك تأييده للخروج على الجور تحت راية الأمر بالمعروف (ج ١١، ص ٩٨، السطر ١٨)، استشهد به: *Encyclopedia Iranica*. article «Amr bil Mu`ruf,» by W. Madelung, p. 994a.

(٢٦٠) كما أشارت: Garcia-Arenal. Ibid.. p. 163 f.

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٦ و١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢٦٢) انظر أعلاه الهامش ٣٦٢ وأدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ المرتبتان ٧ و٨.

(٢٦٣) انظر أعلاه الهامش ٨٣ ـ ٨٥، ٩١ ـ ١١١، وأدناه الفصل ١٦ الفقرة ٣ الهامش ١٧٦ ـ ٢٣٢ [لا سيما ابن تومرت].

(٢٦٤) انظر أعلاه الفصل ٢؛ حول ابن رشد كشارح لمالك انظر أعلاه الهامش ٣٩ت.

الشذرات الباقية من كتاب ابن الربيع، لا بد أنه كان تحليلاً للنهي عن المنكر أشمل وأكمل من كل ما بأيدينا من كتابات المالكية، لكن يبدو أن تأثيره كان ضئيلاً[٢٦٥]. وهناك ما يشبه انطلاقة جديدة في نظريتي الباجي وابن رشد، لكنهما لم تتركا أثراً كبيراً في ما عدا نسق الشروط الثلاثة[٢٦٦]. بعدهما غلب على الفكر المالكي الاقتباس من إنتاج الشافعية، كما هو الشأن في ابن المناصف والعقباني وكتاب الشروح[٢٦٧].

أما من حيث الأفكار فيلاحَظ تفكك مماثل، بخاصة في ما يتعلق بالجانب السياسي من النهي عن المنكر. مثلاً ليس لموقف مالك المتعاون مع الدولة صدى في سجل الممارسة بإفريقية تقريباً[٢٦٨]، والنظرة التراتبية لأداء الفريضة سمة بارزة في التفاسير، لكنها تكاد لا تظهر خارجها[٢٦٩]. ليس للمالكية موقف موحد من تعريض النفس للضرر، فهم بين مؤيد كابن العربي والقرافي ورافض كالقاضي عياض والعقباني[٢٧٠]. لا يحظى استخدام العنف من جانب عامة الرعية بالتأييد على مستوى النظرية كما تشهد آراء ابن العربي وابن المناصف والشراح[٢٧١]، لكنه صار في القرون التالية سمة بارزة للممارسة بين المالكية[٢٧٢].

فضلاً عن تلك النقاط، هناك في اعتقادنا سببان تاريخيان لتباين النظرية والممارسة. **أولهما** نجاح المالكية في نشر مذهبهم على مساحة شاسعة ذات ظروف سياسية واجتماعية متنوعة. يعني ذلك أنذ التراث المتراكم عندهم ليس بالأساس إجابة عن مشاكل طرحتها ظروف تاريخية محددة، و**الثاني** هو من قبيل سوء الحظ: فقد أتت القرائن على كل من الجانبين النظري والعملي من حقب وأوساط مختلفة من تاريخ المالكية.

---

(٢٦٥) انظر أعلاه آخر الفصل ٣، الهامش ١٦٤ ـ ١٨٤ (عمر بن الربيع الخشاب).

(٢٦٦) انظر أعلاه بداية الفصل ٣، الهامش ٣٢ و٣٧ (الباجي، ابن رشد)، وحول استمرار الصيغة الثلاثية الهوامش ٨٠ و١١٩ ـ ١٣١.

(٢٦٧) انظر أعلاه الهامش ٨٣ ـ ٨٨، ٩٦ ـ ١٠٧، ١٣٤ ـ ١٤٦.

(٢٦٨) انظر أعلاه الهامش ١٨ت، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٢٦٩) انظر أعلاه الهامش ٦٥ ـ ٧١ و١٦٢ت.

(٢٧٠) انظر أعلاه الهامش ٥٨ ـ ٦٢، ٨٤، ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٢٧١) انظر أعلاه الهامش ٦٣، ١٠٥، ١٥٩ت.

(٢٧٢) انظر أعلاه الهامش ٢٤٣ ـ ٢٥٦.



الفصل الخامس عشر

الإباضيـــــة

في فجر الإسلام كانت فرق الخوارج تقارب فرق الشيعة عدداً وأهميةً، لكنها على المدى الطويل لم تحرز نجاحاً مماثلاً. في بضعة قرون لم تبق منها سوى فرقة الإباضية، وهي بالتالي الفرقة الخارجية الوحيدة التي يمكن أن ندرس مذهبها على أساس كتاباتها لا إفادات غيرها. توزيعهم الجغرافي في العصر الوسيط شبيه بتوزيع الزيدية: بعدما اضمحلوا في مركز العالم الإسلامي انحصر وجودهم تدريجياً في منطقتين متباعدتين على أطرافه، هما في حالة الإباضية عُمان شرقاً وأجزاء من شمال إفريقيا (جربة وجبل نفوسة والمزاب) غرباً. لكنْ خلافاً للزيدية تمكن الإباضية من البقاء في كلا الموقعين، ويحتفظ اليوم كلاهما بتراث أدبي أصيل. وقد نُشر التراث المشرقي أكثر من المغربي بفضل وجود دولة إباضية في عمان بخلاف شمال إفريقيا[1]*.

إحدى نتائج هذا الوضع أننا لا نعرف الكثير عن آراء الخوارج غير الإباضية في النهي عن المنكر. لكن أقوال المصادر غير الخارجية عنهم تتفق تماماً على أن الفريضة ترتبط في مذهبهم بالنشاط السياسي الذي عُرفوا به[2]، مثلاً في التأكيد

---

(١) يوجد مسح لتاريخ ومذاهب هذه الفرقة في مجموعها في: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibadiyya,» by T. Lewicki.

(٢) هذا الارتباط معروف جيداً في البحوث الحديثة، انظر مثلاً: J. Wellhausen, *Die Religios-politischen oppositionsparteien im alten Islam* (Berlin: Weidmann, 1901), p. 13.

دعاه مادلنغ «الفهم الخارجي» للأمر بالمعروف في: *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993a-b

كمثال انظر: أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، **الشريعة**، تحقيق محمد حامد الفقي (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ٣٣، السطر ٤.

على أن النهي عن المنكر من أصول الدين الكبرى. أكد ابن أبي الحديد أنه الأصل الذي تذهب إليه الخوارج الذين خرجوا على السلطان [متمسكين بالدين وشعار الإسلام]، لأنهم إنما خرجوا لما غلب على ظنونهم أو علموا جور الولاة وظلمهم [وأن أحكام الشريعة قد غُيرت وحُكم بما لم يحكم به الله][٣]، وتؤيد المصادر القديمة قوله إجمالاً. مثلاً حفظ أبو مخنف (ت ١٥٧/ ٧٧٣ت) نص إعلان لهم عند خروجهم إلى حروراء عام ٣٧/ ٦٥٧ يظهر فيه النهي عن المنكر كأساس لعملهم[٤]. وبحسب مقالة في الفِرق يُعتقد أنها لجعفر بن حرب (ت ٢٣٦/ ٨٥٠ت) أدان نافع بن الأزرق التقية وكفر من لم يخرج آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر[٥]. وبحسب قول للهيثم بن عدي (ت ٢٠٦/ ٨٢١) استشهد به البلاذري (ت ٢٧٩/ ٨٩٢ت) كان الثائر الخارجي سعيد بن بهدل (ت ١٢٧/ ٧٤٤ت) في الأصل من أتباع الزعيم الخارجي سعيد بن مروان الضعيف، الذي

---

(٣) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣١١، السطر ١٥. وانظر ابن تيمية لدى: أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م])، ج ١، ص ١٧٧، السطر ٨ (وانظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٩٩).

(٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ٣٣٤٩، استشهد به: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 388, note 9. and

أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد باقر المحمودي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ٣٤٢، السطر ٨، أورده من المخطوط: E. R. Figlali. *Ibadiye'nin dogusu ve gorusleri* (Ankara: [n. pb.], 1983), p. 57, note 28.

في روايةٍ أخرى لأبي مخنف يدعو الزعيم عبد الله بن وهب الراسبي (ت ٣٨/ ٦٥٨) زعماء الخوارج إلى الأمر بالمعروف.

(٥) J. van Ess, *Fruhe Mu'tazilitische Haresiographie: Zwei Werke des Nasi' al-Akbar (gest. 293 H. herausgegben und eingeleitet* (Beirut: [n. pb.], 1971), p. 69.

في النص العربي؛ وانظر: K. Lewinstein, «The Azariqa in Islamic Heresiography,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 54 (1991), p. 260f.

حول مؤلف هذا النص المحتمل، انظر: W. Madelung, «Frühe mutazilitische Häresiographie: Das Kitab al-Usul des Gafar bin Harb?,» *Der Islam*, vol. 57 (1980).

يتحدث مؤلف الكتاب عن الفرقة الموادعة التي نشأت بين الأزارقة بعد هزيمتهم العسكرية، الخازمية، انظر بشأنها: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies: no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation. 1988), pp. 63-65.

أسقطت هذه الفرقة الحج من باب التقية وقالت إذا شرعنا في الأمر والنهي وتركنا التقية وجب الحج من جديد.

تعود تسميته إلى إجابته وقد سئل هل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أنه ضعيف البدن وبلا أعوان، وهو موقف مختلف عن موقف سعيد النضالي[٦].

ليس هناك داع إلى الشك في واقع ربط الخوارج بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على السلطان. لكن يجب تقييد هذا القول من وجهين. **أولاً** ليس ذلك الربط خاصاً بهم فهو يوجد عند غيرهم ويبرز بالأخص في عقائد الزيدية. حتى حنبلي متشدد كابن قيم الجوزية يستصوب الخروج على سبيل إنكار المنكر، لكنه يغلب عليه اعتبار ما ينشأ عنه من مفاسد تجعله أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر[٧]. **ثانياً** لا يعني ذلك بالضرورة أن الخروج هو كل مضمون النهي عن المنكر عند الخوارج. يُحتمل أنه ببساطة كان الجانب الذي لفت انتباه غيرهم أكثر من سواه. وقد نقلت مصادر عَرَضاً أن أُناساً في أواخر القرن ١/٧ نهوا غيرهم عن المنكر في حمامات المدينة عُدوا خوارج على أساس الصورة النمطية السائدة يومذاك[٨]*.

لا تسمح المادة المتوافرة قطعاً بإعطاء صورة واضحة عن مذهب الخوارج الأولى في هذا الباب، في ما عدا نقطة بديهية: هي أنهم بالتحقيق لم يولوا أهمية كبرى لمضار الخروج على الجور، بل ذهب فلهاوزن إلى القول بأنهم امتازوا عن غيرهم بأداء الفريضة من دون مراعاة الظروف[٩]. لكن قوله، وإن رسم أحد ملامح مذهبهم في الأمر والنهي، لا يعطي عنه صورة واضحة المعالم[١٠].

---

(٦) البلاذري، **أنساب الأشراف** (مخطوط إسطنبول، رئيس الكتاب ٥٩٨، ورقة ١١٦أ، السطر ٣١)؛ انظر: Abul Hasan al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islamiyyin*, edited by H. Ritter (Wiesbaden: [n. pb.], 1963), p. 121.3

أدين لتشيز روبنسن بلفت انتباهي إلى المقطعين ومدي بنسخة من الأول.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ٣، ص ٤، السطر ٤. انظر جواب الحسن البصري لما أتاه خبر ثورة أحد الخوارج أنه إذ أراد إزالة منكر وقع في منكر أعظم منه في الفصل الرابع، الهامش ٤٣.

(٨) انظر أعلاه الفصل الرابع، الهامش ١٧٣.

(٩) Wellhausen, *Die Religiös-politischen oppositionsparteien im alten Islam*, p. 13.

«تحقيق ذلك [تغيير المنكر] بمناسبة وغير مناسبة [أي حيثما ظهر منكر من دون مراعاة هل الظرف موات أو لا] كان علامة دالة على الخوارج» (dieruecksichtslose Betaetigung desselben zur Zeit und zur Unzeit kennzeichnet die Chavârig)

(١٠) انظر: Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the* =

إذا تركنا الخوارج في عمومهم وركزنا على الإباضية، أمكننا أن نأخذ من أدب الفرقة نفسها لنتبين موقفها. وقد كُتب معظمه في عمان وفي شمال إفريقيا. لكن هناك رصيداً ضخماً من النصوص الإباضية التي تعود إلى الفترة المبكرة لما كان النشاط الأدبي الإباضي لا يزال مركزاً في قلب العالم الإسلامي، لا سيما البصرة.* لسوء الحظ لا يتحدث ذلك الأدب ـ على الأقل ما أتيح لي الاطلاع عليه منه ـ كثيراً عن النهي عن المنكر. هناك استثناء بسيط يتمثل في رسالة منسوبة لأبي سفيان محبوب بن الرحيل (ز أواخر القرن ٢/٨)(١١)، يدرجه فيها الكاتب ضمن قائمة من عقائد الفرقة(١٢). هناك مقطع آخر يشد الانتباه أكثر، يشكو فيه كيف صار واحدنا في هذه الأيام يقول: [لم أدرك من الإسلام إلا رسماً عافياً وعلماً منقطعاً، فصرت ميتاً بين الأموات وحيراناً بين المتحيرين] ولو أُمرت بمعروف أو نُهيت عن منكر لم أكن للظالمين ظهيراً ولا لمن يدين بطاعتهم موالياً(١٣). تبرز روح مماثلة في نص عماني مبكر، رسالة يهاجم فيها شبيب بن عطية (ز أواسط القرن ٢/٨) نزعة الإدهان عند محدثي السنة(١٤)، منتقداً السواد الأعظم الذين تركوا القيام بالقسط والنهي عن المنكر(١٥). نجد

= *Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 310.

اعتبار الخوارج الأمر بالمعروف واجباً غير مشروط موضوع محبب للإمامي مرتضى مطهري (ت ١٣٩٩/١٩٧٩). انظر: مرتضى المطهري (الإمام)، **جاذبه ودافعه (علي عليه السلام)** (طهران: مؤسسة حسينية إرشاد، ١٣٩١)، ص ١٢٤ت، آخر فقرة من ملاحظته الهامشية؛ انظر: *Ashnai ba 'ulum-i Islami* (Qumm: [n. pb., n. d.]), vol. 2, p. 34.

(١١) أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، تحقيق إبراهيم طلاي (الجزائر: دار البعث، [د. ت.])، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٩ (لكن لاحظ عبارة أما بعد الثانية في ص ٢٨٤، السطر ٣). يقول الدرجيني إن الرسالة كُتبت لعبد الله بن يحيى (ت ١٣٠/٧٤٧ت)، ولا معنى لذلك من حيث تطابق الزمان، انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 202, note 100.

بشأن سفيان، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Mahbub bin al-Rahil al-Abdi.» (T. Lewicki)

(١٢) الدرجيني، المصدر نفسه، ص ٢٨٩، السطر ٨. يفسر المعروف بطاعة [الله] والمنكر بمعصية الله.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٨، السطر ١٢.

(١٤) بشأن هذه الرسالة انظر: Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 57.

(١٥) شبيب بن عطية، «سيرة،» في: سيدة إسماعيل كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ٢ ج (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٣٧٨، السطر ١٦ أدين بنُسخ كل النصوص المذكورة من الجزء الثاني من السيَر لباتريشيا كرون.

هنا الربط نفسه الذي تتضمنه أخبار كافة الخوارج بين النهي عن المنكر ومقاومة الجور[١٦]. نجده كذلك في تقارير المصادر غير الإباضية عن الفرقة. يستشهد مثلاً أبو الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦/ ٩٦٧) بخطبة أوردها المدائني (ت ٢٢٨/ ٨٤٢) للثائر الإباضي عبد الله بن يحيى الكندي (ت ١٣٠/ ٧٤٧ت) في اليمن، ذكر فيها النهي عن المنكر ضمن قائمة من العقائد والفرائض التي يدعو هو وأصحابه المسلمين إليها[١٧]. كذلك أورد أبو الفرج قصيدة في رثاء الثوار وصفهم فيها الشاعر: «متأهلين لكل صالحةَ ناهين من لاقوا عن النكر»[١٨]. إن عدنا إلى المصادر الإباضية نجد مقطعاً شبيه النبرة في رسالةٍ منسوبةٍ إلى سالم بن ذكوان (ز في السبعينيات من القرن ٢/ التسعينيات من القرن ٨)، وهي من الوثائق المبكرة بغض النظر عن هوية كاتبها[١٩]، الذي يؤكد رأي الفرقة واجب كل أحد أن يتقدم بعزم صادق مع المرأة والمملوك (أي أن ينضم إلى الفرقة التي أعلنت الخروج)، مستدلا بالآية ٩: ٧١ ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[٢٠]. يعرض النص

---

(١٦) ينقل كذلك الدرجيني عن أم رجل يدعى نافع بن خليفة (لا أملك أي معلومات عن حياته) رواية عن القراء في الأيام التي سبقت انقسام الخوارج (في ٦٤/ ٦٨٣ت) تفيد أنهم كانوا يؤمنون بقتال الجبابرة والأمر بالمعروف، انظر: الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٢٣٥، السطر ٤. قارن قول الإباضي العماني أبي المؤثر الصلت بن خميس (القرن ٣/ ٩) الذي أورده السالمي في: نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، قام بطبعه وتصحيحه والتعايق عليه أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري الميزابي (القاهرة: على نفقة المحقق، ١٩٦١)، ج ١، ص ٨٦، السطر ٤؛ أدين للسلي ولكِنز بمدي بهذا الجزء وعدة منشورات عمانية أخرى مذكورة في هذا الفصل.

(١٧) أبو علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٢٣، ص ٢٢٧، السطر ١، ترجمه: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 196.

(١٨) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٢٥١، السطر ٤، وعنه: **شعر الخوارج**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٢٢٤، العدد ١٢٣، السطر ١١، وانظر مقدمة عباس، ص١٠. الشاعر، عمرو بن الحسين الأنباري، إباضي كوفي بحسب ما ذكر الأصبهاني، ج ٢٣، ص ٢٣٤، الهامش ١.

(١٩) حول تاريخ هذه الرسالة وكاتبها انظر: كوك، العقائد الإسلامية في الفترة المبكرة، لا سيما الفصل ١٠، و van Ess, Ibid., vol. 1, pp. 171-174.

تقوم ب كرون وف زمرمان حالياً بنشر الرسالة كاملة مع ترجمتها ودراستها.

(٢٠) سالم بن ذكوان (ازدهر في السبعينات/ تسعينات القرن ٧)، سيرة، في: مخطوطة مرقونة، ص ١٩٢، السطر ٦. الآية أوضح دلالة على تشريك النساء منها على تشريك العبيد في الفريضة.

موقفاً شبيهاً تماماً بمواقف بقية الخوارج من الثورة على الجورة. بالمناسبة، ليست هذه آخر مرة نجد فيها آراء الخوارج حول دور النساء في النهي عن المنكر[٢١].

أولاً: إباضية المغرب

العلاقة بين النهي عن المنكر والسلطة السياسية بارزة كذلك في كتابات إباضية المغرب. وكما عند الزيدية ترتبط الفريضة بعملية تكوين دولة للفرقة، وعلاقتها بالثورة، وإن لم تظهر كثيراً كما عند الزيدية، لاحظها غولدتسيهر في حالة الثائر الإباضي النكاري يزيد بن مخلد بن كيداد (ت ٣٣٦/٩٤٧)[٢٢]. توجد شهادات أكثر على ربطها بالأئمة. مثلاً في نزاع حول سلطة الإمام الثاني في الدولة الرستمية بتاهرت (١٦١ ـ ٢٩٦/٧٧٨ ـ ٩٠٩)، عبد الوهاب بن عبد الرحمن (ح ١٧١ ـ ٢٠٨/٧٨٨ ـ ٨٢٤)، رأى شق أن لا يقطع أمراً من دون جماعة معلومة[٢٣]. ولما طُرحت القضية على علماء المشرق، أنكروا ذلك التقييد معتبرين الإمامة صحيحة والشرط باطلاً، ومنكرين على من قال إن الإمام لا ينهى عن منكر إلا بمحضر تلك الجماعة[٢٤]*. في قصة أخرى

---

(٢١) انظر أدناه الهوامش ٦٠ ـ ٦٢، ١٦٨ ـ ١٧٢، ٢٢١ ـ ٢٢٥ و٢٣٥ ـ ٢٣٧. بشأن دور النساء العسكري إلى جنب الخوارج الأولى انظر: E. Kohlberg, «Medieval Muslim Views on Martyrdom,» *Mededelingen* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen), vol. 60 (1997), p. 6, note 5.

وفي الأمثلة التي جمعتها كرون وزمرمان كان للنساء في فرق الخوارج الأولى دور بارز لا نجد مثله عند غيرهم فلا غرابة في أنهن كن يمارسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لكني لم أجد مثالاً.

(٢٢) Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 96.

حول هذه الثورة التي قادها في الفترة ٣٣٢ ـ ٣٣٦/ ٩٤٤ ـ ٩٤٧ على الفاطميين، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Abu Yazid al-Nukkari.» by S. M. Stern.

مرجع غولدتسيهر ابن خلدون الذي كتب أن أبا يزيد قام بالحسبة على الناس وتغيير المنكر [وأخذ نفسه بالتغيير على الولاة]؛ انظر أيضاً: إ. عباس، «مصادر ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد،» **الأصالة**، ٦ (١٩٧٧)، ص ٣٠.

(٢٣) الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٤٨، السطر ١٦. هذه الحادثة جزء من قصة انفصال النكار الملتبسة، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Nukkar.»by T. Lewicki.

(٢٤) الدرجيني، المصدر نفسه، ص ٥٠، السطر ٣. حجتهم هي أنه لو كان الأمر كذلك لكانوا جميعهم إماماً وكلهم لا إمام. العبارة في أخبار أبي زكريا الورجلاني (ز أواخر القرن ٥/ ١١) هي «ولا ينهى عن فساد». انظر: أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، **سير الأئمة وأخبارهم**، تحقيق إسماعيل العربي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٩١، السطر ٨.

إطارها تاهرت أيضاً، يؤكد الإمام ـ أفلح (ح ٢٠٨ ـ ٢٥٨/ ٨٢٤ ـ ٨٧٢) بحسب ما يوحي السياق ـ أن من مهامه النهي عن المنكر[٢٥]. يذكر الجناوني (النصف الأول من القرن ٦/ ١٢) في عقيدته أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر محل خلاف في الأمة[٢٦]: فقد أجمع الموحدون على وجوبه وأنكره النكاث وقالوا إن الإمامة غير واجبة[٢٧]. * وذكر ابن الصغير ـ وهو مؤرخ من أواخر القرن ٣/ ٩ ـ أن الإمام أبا اليقظان (ح ٢٦٠ ـ ٢٨١/ ٨٧٤ ـ ٨٩٤) أمر قوماً من أهل نفوسة يمشون في الأسواق فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[٢٨]. * وتظهر ذكرى من الربط بين تلك الفريضة وسلطة الدولة في قصة عن يخلف بن يخلف (من النصف الثاني من القرن ٦/ ١٢) وقعت بعد سقوط الإمامة الإباضية في شمال إفريقيا بزهاء ثلاثة قرون[٢٩]. في يوم من أيام الشتاء صلى وجماعة من أصحابه صلاة الصبح فقال لهم على وجه الدعابة: من يغدينا اليوم ونوليه الإمارة على أنفسنا؟ أومأ إلى موسى بن إلياس المزاتي فقال: أنا أغديكم وأكون أميركم. وكان قريب عهد بالقدوم من

---

(٢٥) الدرجيني، المصدر نفسه، ص ٢٩٣، السطر ١٤. ذكر فتوى للإمام أفلح عن الأمر بالمعروف: Werner Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika: Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), p. 74, note 7.

بشأن المخطوط الذي استمدها منه، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠١، الهامش ١٨.

(٢٦) R. Rubinacci, «La Professione di fede di al Gannawuni,» *Annali* (Istituto universitario orientale di Napoli), new series, vol. 14 (1964), p. 586

سنورد الرواية الأخرى التي تقدم الأمر تحت إضاءة مختلفة شيئاً ما أدناه الهامشان ٣٤ و٤١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٧ت، واطلب ص ٥٦٣. حول الجناوني، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Abu Zakariyya al-Djanawuni,» by A. de Motylinski and T. Lewicki.

النكاث هم بلا شك النفاثية، بشأنهم، انظر: T. Lewicki, «Les Subdivisions de l'Ibadiyya,» *Studia Islamica*, vol. 9 (1958), p. 79.

هناك ربط شبيه بين الأمر بالمعروف والإمامة في خطاب أبي عمار عبد الكافي (ز أواسط القرن ٦/ ١٢)، الموجز، لدى: عمار طالبي، **آراء الخوارج الكلامية: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الأباضي** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٤، السطر ٢ و٢٢٦، السطر ١، وص ٢٣٣، السطر ٣، حول أبي عمار، انظر: *Encyclopedia of Islam*, supplement article «Abu Ammar,» (J. van Ess).

(٢٨) ابن الصغير، **أخبار الأئمة الرستميين**، تحقيق ح. ع. حسن (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤)، ص ٢٨٧ و٢٦٩. (حيث يذكر الاحتساب على الفساق). تظهر هذه المقاطع عند: عبد الملك بن مروان البرادي، **الجواهر** (القاهرة: المطبعة الحجرية، ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م)، ص ١٧٧.

(٢٩) الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٥١٨، السطر ٢٣.

البادية. فقام فاحتفل لهم بالغداء. فلما أكلوا ودعوا له بالبركة، قال له الشيخ يخلف: أما إمارتك فلا تمكن فإنك واحد منا لكن إن شاء الله سيولد لك ولد من الحمل الذي عندكم وتسميه أفلح على اسم إمام المسلمين [ونرجو أن يكون عنده غنى وتكون فيه بركة إن شاء الله]. فقُدر أن ولد له ولد من ذلك الحمل، [هذا الشيخ المبارك أبو سعيد أفلح، فسرت فيه همة الشيخ يخلف وأصحابه] فكان آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، مطاعاً متبعاً في كل ما تقدم فيه من أفعال الخير[٣٠].

لكن ما هو واجب الفرد العادي؟ يفتتح الإمام عبد الوهاب رسالةً قصيرةً إلى أهل طرابلس بتأكيد أن الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، [والأمر بالمعروف] والنهي عن المنكر، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وفرائض أخرى[٣١]. الظاهر من إدراج الأمر والنهي هنا أنه فرض على آحاد المؤمنين. ولكاتب القرن ٣/ ٩ الذي حفظ هذه الرسالة صياغة شبيهة[٣٢]. وذكر الأمر والنهي ضمن بنود العقائد الإباضية[٣٣] يشير بادي الرأي، على الأقل جزئياً، إلى الفريضة الفردية. مثلاً يقرر الجناوني في عقيدة نفوسة أن الأمة أجمعت على أن الله أوجبه على عباده في كل حين وأوان على قدر الطاقة[٣٤]. وأكد عامر بن علي الشماخي (ت ٧٩٢/ ١٣٨٩ت) أن النهي عن المنكر واجب في كل زمان على قدر الطاقة[٣٥]. وتكتفي عقيدة إباضية ثالثة صاغها ابن جميع (القرن ٨/ ١٤) بذكره بين بنودها[٣٦].* لا تمدنا هذه

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥١٩، السطر ١١. يلاحظ الدرجيني أنه شاهد هو نفسه سلوك الابن.

(٣١) Ibn Sallam, *Kitab fihi bad' al-Islam wa sharai' al-din*, edited by W. Schwartz and Salim Ibn Yaqub (Wiesbaden: [n. pb.], 1986), p. 93.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٦، السطر ٣.

(٣٣) ذكره: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993a.

(٣٤) انظر أعلاه الهامش ٢٧. الرواية الأخرى تشبهها جوهرياً لكن جاءت فيها عبارة «في كل زمان»، انظر النص الذي نشره: P. Cuperly, «Une profession de foi ibâdite,» *Bulletins d'études orientales*, vols. 32-33 (1980-1981), p. 53.4.

وانظر إدراج الأمر بالمعروف بين بنود تلك العقيدة في ص ٤٨، السطر ٣٥؛ حول مصدري الروايتين انظر ص ٢١.

(٣٥) Amir Ibn Ali al-Shammakhi, «Diyanat,» in: Pierre Cuperly, *Introduction à l'étude de l'Ibadisme et de sa théologie* (Algiers: Office des Publications Universitaires, 1984), p. 336.

حول التراجم، انظر: A. K. Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)* (Beirut: [n. pb.], 1972), p. 152, art. 5.

(٣٦) ابن جميع، «عقيدة،» في: بدر الدين أبي العباس أحمد الشماخي وأبو سليمان بن =

التأكيدات الوجيزة بمعلومات كثيرة، ولها ميزة جديرة بالاهتمام، فبينما اشتراط القدرة مقولة إسلامية عامة، ليس من العادي القول بأن النهي فُرض في كل زمان، فما الذي أراد العلماء الإباضية استبعاده يا ترى؟

قد نجد حل هذا اللغز في رأي نسبه [كاتب التراجم] الدرجيني (القرن ٧/ ١٣) إلى عالم من النصف الثاني من القرن ٤/ ١٠، هو أبو موسى عيسى بن السمح الزواغي(٣٧). فقد أُخذت عليه ثلاث مسائل إحداها قوله إن الأمر والنهي مرفوعان عن أهل الكتمان لا يلزمهم من ذلك شيء(٣٨). مسلك الكتمان الذي يقابل مسلك الظهور مفهوم أساسي في النظرية السياسية الإباضية(٣٩). ويعني غياب الإمامة بحيث يكون الإباضية مجبرين على العيش تحت حكم الجبابرة، لكن هذه الحالة لا تلغي وجوب النهي(٤٠).* فضلاً عن ذلك يبدو كأن الجناوني في عقيدة نفوسة يربط فكرة سقوط الفريضة في غياب الظهور

= إبراهيم التلاتي، **مقدمة التوحيد وشروحها**، صححها وعلق عليها أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ٤٣ و٥٦. ذكره: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 993a.

حول هذه العقيدة التي ترجمها ابن جميع من عقيدة أخرى بلسان البربر، انظر: Rubinacci, «La Professione di fede di al Gannawuni,» pp. 553 and 567-576, and Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, p. 174.

(منه آخذ تهجية الاسم ابن جُمَيْع). النقطة الوحيدة الجديرة بالذكر في الشروح أن التلاتي بعد تعداد المنازل الثلاث أضاف التقسيم الثلاثي للعمل كقول لم يذكر مصدره؛ هذا القول حنفي بصورة نمطية لكن ليس منحصراً في الأحناف (انظر أدناه الفصل ١٧ الهامش ٢٩ت). يرفض الناشر الذي هو ابن أخ العالم الشهير محمد بن يوسف أطفيش (ت ١٣٣٢/ ١٩١٤) فكرة ذلك التقسيم في ملاحظة على هامش الكتاب.

(٣٧) بخصوص الزواغي، انظر: الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٦، السطر ٥.

(٣٩) Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, pp. 234-238.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٥، حيث يستشهد بمسائل التوحيد لأبي العباس أحمد بن محمد ابن بكر (ت ٥٠٤/ ١١١٠ت). بشأنه انظر: A. K. Ennami, «A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 15, no. 1 (1970), p. 170, and P. Cuperly, «L'Ibadisme au XII^ème^ Siècle: La Aqida de Abu Sahl Yahya,» *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA), vol. 15 (1970), p. 73.

حيث ترجم مقطعاً شبيهاً من عقيدة لعالم من القرن ٦/ ١٢. يجوز للإباضية حتى إن يعملوا تحت الظلمة إن كانوا يقدرون على أن يأمروهم بالمعروف وينهوهم عن المنكر، انظر: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, p. 237.

مستشهداً: لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني، **كتاب الدليل لأهل العقول**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة البارونية، ١٨٨٨)، ج ٣، ص ٦٤، السطر ٧.

بفرقة منشقة عن الإباضية: النكاث[٤١]. لذلك التمس العلماء اللاحقون عذراً للزواغي، أنه يعني سقوط الأمر والنهي في أهل الخلاف[٤٢]. وهذا بحسب الدرجيني لا بأس به، وقريب من جواب لأبي محمد جمال (وهو عالم من النصف الأول من القرن ٤/ ١٠):[٤٣] كل ما أجازه أهل الخلاف في مذهبهم ولم يجز في مذهبك فليس عليك إنكاره[٤٤]، ولا يسمى هذا تضييع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن الدرجيني يختتم هذه المناقشة قائلاً: والجمهور في أصحابنا يوجبون النهي عن كل المناكر ما لم يمنع من ذلك ضعف أو خوف فيسقط عند ذلك. تكشف النقطة أن مذهبهم في النهي عن المنكر يتفق مع موقف جمهور علماء المسلمين، ويمكن بالتالي اعتبار الإلحاح على وجوب النهي في كل زمان رفضاً لرأي الزواغي المخالف لذلك الإجماع.

أقدم عرض واف للنهي عن المنكر للإباضية المغاربة هو في ما أعلم تحليل سليمان بن يخلف المزاتي (ت ٤٧١/١٠٧٨ت)[٤٥]، لكنه في الواقع لا

---

(٤١) Cuperly, «Une profession de foi ibâdite,» p. 53.5.

هذه الرواية تشبه جوهرياً التي أوردناها أعلاه الهامش ٢٧، إلا أن هذه تضيف هذا التعليل: «وقد علمنا أنه لا يصح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بالإمامة والظهور»؛ أعتبر أن ذلك هو قول النكاث لكن في المقطع لبساً. حول النكاث انظر أعلاه الهامش٢٧.

(٤٢) الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٣٦٦، السطر ١٠.

(٤٣) حول أبي محمد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٩. كان له عذر في اتخاذ رأيه ذاك في المسألة فقد كان يصلي بجماعة أكثرهم أهل الخلاف ممن يرى القنوت في الصبح، فكان يقنت بآي القرآن، وذلك يميز المالكية والشافعية. انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Kunut,»by A. J. Wensinck. and

أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **المحلى**، بتحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨)، ج ٤، ص ١٤٥، السطر ١٣؛ حول رفض الإباضية لقنوت الصبح، انظر: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, p. 106.

وأدناه الهامش ١٢٠. كذلك رأى أبو محمد في مدين [في أثناء رحلته إلى الحج] رجلاً يطفف الكيل فلطمه وقال: أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين (ق ٢٦: ١٨١) (الدرجيني، المصدر نفسه، ص ٣٤٩، السطر ٤) [فرفع المضروب رأسه فقال: فينا والله نزلتْ يا مغربي، لأنها أتت على لسان شعيب نبي مدين].

(٤٤) قارن كذلك الرأي الذي ذكره أطفيش (ت ١٣٣٢/ ١٩١٤) أنه «لا أمر ولا نهي بيننا وبين قومنا» [غير الإباضية]. انظر: أمحمد بن يوسف أطفيش، **تيسير التفسير** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨١)، ج ٢، ص ١٣٧، السطر ١٧، في تفسير الآية ٣: ١٠٤؛ استخدام «قوم» بهذا المعنى استخدام إباضي متداول).

(٤٥) حول المزاتي، انظر: الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٩، و*Encyclopedia of Islam*, article «Mazati,» by T. Lewicki.

يقدم إلينا الكثير. يسجل الملاحظة المعهودة أنه واجب على الناس على قدر طاقتهم(٤٦). وأهم من ذلك ظهور مقولة الأساليب الثلاثة (التي يدعوها معاني) لكن في صيغة مغايرة(٤٧). هنا الحالة **الأولى** هي التي يستطيع المسلم فيها إزالة المنكر: يجب إذاك أن يفعل بقوله أو بسوطه أو بسيفه، ولا يذكر اليد في ما عدا ذلك. و**الثانية** هي التي لا يقدر فيها على دفع الفاعل عنه، فعليه نهيه بلسانه. و**الثالثة** هي التي لا يقدر فيها على النهي عن المنكر، يخاف إن فعل أن يُقتل أو يُضرب، فليغير بقلبه. هنا أيضاً نرى أن الأفكار الأساسية مطابقة لآراء جمهور علماء السنة، لكن من اللافت القول بوجوب النهي حتى مع عدم ظن التأثير(٤٨)، وتأييد اللجوء إلى السيف. هناك أيضاً نص مخصص له في كتاب ألفه أحد تلاميذ سليمان بن يخلف، هو تبغورين الملشوطي (النصف الثاني من القرن ٥/ ١١)(٤٩)، لكنه لا يتضمن شيئاً ذا بال بالنسبة إلينا لأنه يتناول بالأخص الجهاد والإمامة.

أطول تحليل للنهي عن المنكر في المصادر الإباضية الغربية المعروفة لي هو الذي قدمه الجيطالي (ت ٧٥٠/ ١٣٤٩ت)(٥٠). ندرك بسهولة سر طوله،

---

(٤٦) سليمان بن يخلف المزاتي، **تحف** (مخطوط البارونية، كاباو، جبل نفوسة، ورقة ٢١أ، السطر ١٢). انظر بشأن هذا الكتاب: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, p. 168f.

وبشأن هذا المخطوط، انظر: Ennami, «A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa,» p. 72 f.

نسختي من المقطع المتصل ببحثي مأخوذ من صورة أعارتني إياها مشكورة إليزابث سافدج؛ والصورة غير واضحة أسفل كل صفحة.

(٤٧) سليمان بن يخلف، **تحف**، ورقة ٢١ب س٦. لا يشير إلى الحديث الذي ترتبط به هذه الصيغة.

(٤٨) قارن رأي النووي (أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ١٠٣ ـ ١٠٧)، وأدناه الهوامش ١٧٩ ـ ١٨١. هذا الواجب هو الذي يقود إلى إعادة تشكيل النسق.

(٤٩) تبغورين الملشوطي، أصول الدين، أورده: A. K. Ennami, «Studies in Ibadism,» (Cambridge, Ph. D. 1971), vol. 2, pp. 35-38, art. 2.

بشأن هذا الكتاب، انظر: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, p.169f, and Josef van Ess, «Untersuchungen zu einigen ibdditischen Handschriften,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 126 (1976), p. 54f, no. 10.

يلاحظ فان إس تناول الأمر بالمعروف في الفصل الثامن من الكتاب، وشبهه من حيث البنية بكتب المعتزلة الكلامية.

(٥٠) أبو طاهر إسماعيل بن طاهر الجيطالي، **قناطر الخيرات** (مسقط: دار النهضة للنشر، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٢٩ ـ ٢١٧ (باستثناء الفصل عن الجهاد، ص ١٣٠ ـ ١٤٥). بشأن الجيطالي، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Djaytali,» by T. Lewicki. =

فالكتاب الذي جاء فيه هو بالأساس إعادة صياغة لإحياء الغزالي[٥١]. ومناقشته للنهي عن المنكر تتبع إلى حد بعيد نص الغزالي الذي ذكره بالاسم مراراً[٥٢]. لكن ذلك لا يمنعه طبعاً من تضمين مواد أخرى. بعضها غير إباضي: مناقشة أصل الوجوب هل يُعلم بالشرع وحده أم كذلك بالعقل مستمدة من العالم الشافعي الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨)[٥٣]، بينما قصص بعض الصالحين مع الأقوياء مستمدة من مؤلف للمالكي الطرطوشي (ت ٥٢٠/١١٢٦)[٥٤]. والبعض الآخر إباضي: يذكر مثلاً رواية مشايخ الجبل [جبل نفوسة في ليبيا][٥٥]، أو «ما بلغنا» من مآثر أبطال الماضي[٥٦]، وحكايات السلف من الإباضية[٥٧]. لكن يهمنا بالدرجة الأولى تصرفه في نص الغزالي.

كيف تدخل الجيطالي لتغيير المعاني أو مواطن التركيز في عرض الغزالي؟ يهم قسم من تدخلاته نقاطاً معزولة نسبياً: يشير مثلاً إلى «المنازل الثلاث»[٥٨]،

= كان هو نفسه معروفاً بمواظبته على الفريضة، انظر: أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، **كتاب السير**، تحقيق أحمد بن سعود السيابي (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ١٩٥ و١٩٧.

(٥١) انظر: Ennami, «Studies in Ibadism,» vol. 2, English introduction, p. 8f.

حول العلاقة بين تناول الطهارة في الكتابين، انظر: R. Rubinacci, «La Purita rituale secondo gil Ibaditi,» *Annali*, vol. 6 (1954-1956), p. 6.

نناقش تحليل الغزالي للأمر بالمعروف أدناه الفصل السادس عشر.

(٥٢) الجيطالي، **قناطر الخيرات**، ج ٢، ص ١٥٩، ١٨٥، ١٨٧ ـ ١٨٩، ١٩٥ و٢١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥، السطر ١١، حيث يعطي صياغة أخرى لفقرة الماوردي، في: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٣)، ص ١٠١، السطر ١٧. لا يذكر تلك الاستعارة وقد تكون غير مباشرة (انظر أدناه الهامش ٢٠٣ت). وتحليل الماوردي بدوره آت على الأرجح من مصدر معتزلي (انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٤٠ت).

(٥٤) يذكر أخذ مواد من سراج الملوك في: الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٤ و١٩٩. انظر في ما يخص العارية الأولى: أبي بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري المالكي الشهير بابن أبي رندقة الطرطوشي، **سراج الملوك: علم، أدب، اجتماع، أخلاق، تربية، حكم إسلامية، سنن كونية، عظات دينية**، بوب وعلق على ألفاظه بمعرفة المكتبة المحمودية التجارية (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٣٥)، ص ٦٤، السطر ١٩، وفي ما يخص الثانية، ص ٥١، السطر ٧.

(٥٥) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣، السطر ٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥، السطر ٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨، السطر ٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤، السطر ٢٢، أدرجه في الموضع الذي يطابق فقرة الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ٢٦. ما يقدم الجيطالي قريب من الحديث السني.

ويُدرج تفسيرات عقلية لمفهومي المعروف والمنكر غريبة عن فكر الغزالي[٥٩]. ولا يخلو من غرابة تبنيه لقول الغزالي بأن وجوب النهي يدخل فيه العبيد والنساء[٦٠]، بل كذلك توخيه صياغات مماثلة في مواضع أخرى من نص الغزالي[٦١]، كما يسوق رواية من مشايخ الجبل عن عجوز تحذر أختاً لها في الله من ترك سهمها من الأمر والنهي[٦٢]. *

لكن أبرز تصرف في النص الأصلي هو تقوية النزعة الحركية التي تسوده. في موضع يجيز الغزالي للرعية الإنكار على السلطان بالتعريف والنصح فقط[٦٣]، فيورد الجيطالي قوله لكنه يباينه مشيراً إلى أنه رأي قومنا (أي غير الإباضية)[٦٤]؛ ثم يلاحظ أن الناس اختلفوا في [لزوم] الخروج على السلاطين الجورة لكنه يمتنع هنا عن الخوض في ذلك الخلاف.* في محل لاحق يطرح الغزالي مسألة هل يجوز لآحاد الرعايا أن يتخذوا في النهي عن المنكر أعواناً يشهرون السلاح، ويذكر اختلاف الآراء حولها، ويقدم حجج الفريقين، خاتماً نقاشه بالتجويز، لكن مع الإشارة المطمْئنة إلى أن انتهاء الأمر إلى هذا من النوادر في الحسبة[٦٥]. أما الجيطالي فلا يذكر اختلاف الآراء ويجيز للآحاد قتال أهل المنكر وأعوانهم على ذلك دفعاً للمنكر، وذلك كما يقول غير كبير في رضاء الله تعالى[٦٦]. تخشين القول للسلاطين عند الغزالي جائز ومستحب إذا كان لا يسبب ضرراً لصاحبه[٦٧]؛ أما الجيطالي فيورد رأي الغزالي[٦٨]، ثم يقدم

(٥٩) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦، السطر ٢١ (قابل الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٧، السطر ٩). له سابقة في تفسير الإباضي المغربي هود بن محكم، انظر: هود بن محكم الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، حققه وعلق عليه بالحاج بن سعيد شريفي، ٤ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٥٠، السطر ١٧ (في ق ٧: ١٥٧)، ص ١٤٩، السطر ٥ (في ق ٩: ٦٧)، ص ١٥٠، السطر ٢١ (في ق ٩: ٧١)، وص ١٧١، السطر ١ (في ق ٩: ١١٢).

(٦٠) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٦، السطر ٦، يطابق الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٦، السطر ٣.

(٦١) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ١٥٤، وج ٢، ص ٢٨٥ و٢٩٦ على التوالي.

(٦٢) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣، السطر ٥.

(٦٣) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٢، السطر ٢.

(٦٤) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٣، السطر ١٥.

(٦٥) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٤، السطر ٣٣.

(٦٦) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٥، السطر ٢ (يوحي السياق بقراءة «كثير» بدلاً من «كبير»).

(٦٧) الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤، السطر ٥.

(٦٨) الجيطالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٧، السطر ٤.

رأيه الخاص: «والذي عندي ـ والله أعلم ـ أن ذلك جائز إذا لم يكن قصده إلا إنكار المنكر أو إشهار الحق لعموم الآيات والأخبار في ذلك. وقد لحق المسلمين (الإباضية) من عقوبات الجبابرة [حكام أهل القبلة] لأجل خروج أهل ولايتهم عليهم ما لو ذكرناه لطال الكتاب. فلم يمنعهم ذلك من الخروج على الجبابرة»(٦٩). في مواضع أخرى يلمع بإيجاز إلى شهداء من الإباضية(٧٠).

هناك عرض أحدث ـ على الأقل في الصيغة المتوافرة لنا ـ في كتيب للتعليم الديني صدر عام ١٣٣٢/ ١٩١٤(٧١). هنا أيضاً يظهر تأثير الغزالي في صياغة قائمة مراتب النهي المتصاعدة(٧٢). في ما عدا ذلك هناك نقطتان جديرتان بالتنويه. **إحداهما** انحراف عن الرأي السائد الذي يمنع التجسس: على من علم بمنكر عن طريق التجسس أن ينهى عنه وفي الوقت نفسه أن يتوب عن تجسسه(٧٣).* و**الثانية** تمييز واضح بين مظاهر الإنكار بغير اللسان (كإظهار المنكِر للمحدِث سخطه وبغضه والتقطيب في وجهه والإعراض عنه) والإنكار بقلبه(٧٤).

كما هو متوقع، حفظ أدب السير الإباضي أخباراً متناثرة عن علماء عُرفوا بممارسة تلك الفريضة. تخبرنا تلك المصادر أن أبا صالح جنون الذي كان ممن يغضب لله ويقوم في تغيير المنكر، عند ظهور بدعة تحريم بعض الأطعمة في النصف الأول من القرن ٤/ ١٠، استخص فوراً جماعة من أصحابه فساروا لمنع انتشار ذلك في العوام(٧٥). يبدو كذلك أن أبا نوح

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧، السطر ٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤، ١٨٨. يشير كذلك إلى ما رُوي عن إباضية نهوا عن المنكر برفق (ص ١٧٨، السطر ٩)؛ لكن هنا أيضاً لو سردنا تلك القصص لطال الكتاب أكثر مما يجب.

(٧١) علي بن محمد المنذري، «مختصر الأديان لتعليم الصبيان،» في: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، **المجموعة القيمة** (بهلا؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٢٨٠، السطر ٥، وص ٢٥٣، السطر ٥. لا أعرف كتاب الأديان الذي هو مختصره (انظر ص ٢٨٢، السطر ٩)؛ أعتبر المنذري إباضياً غربياً.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠، السطر ٨ (بشأن مراتب الغزالي انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤. يمكن أن تكون المادة قد وصلت إليه عن طريق الجيطالي (انظر: الجيطالي، المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٥)، لكن ليس ثمة ما يثبت ذلك.

(٧٣) المنذري، المصدر نفسه، ص ٢٨٠، السطر ٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٠، السطر ١٣.

(٧٥) الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، ص ١٠٧، السطر ٧. حول سيرة أبي صالح، انظر: ص ٣٤١ ـ ٣٤٥. عن فرقة الفرثية انظر: Lewicki, «Les Subdivisions de l'Ibadiyya,» p. 81.

سعيداً بن زنغيل دأب على تغيير المناكر، مشركاً في ذلك النشاط تلاميذه[٧٦]. في النصف الثاني من القرن ٦/ ١٢ كان كلا أبي نوح يوسف وابنه زكرياء شديد الغضب في الله متى قام في إنكار المنكر[٧٧].

قبل أن ندع إباضية المغرب، هناك نقطة تستحق الملاحظة. بعد سقوط الإمامة الإباضية في شمال إفريقيا عام ٢٩٦/ ٩٠٩، اتخذت حياة علماء الدين بين إباضية شمال إفريقيا طابع مؤسسة لها سلطة واسعة على الناس. توجد وثائق عن هذا النظام تعود إلى بداية القرن ٥/ ١١، وهو معروف في العصر الحديث خصوصاً بالشكل الذي أخذه في مدن المزاب[٧٨]. وقد نتوقع أن يكون للنهي عن المنكر مقام بارز في مثل هذا الإطار، لكن لا يبدو أن الأمر كان كذلك[٧٩]. تستحق الذكر إشارة إلى تلك الفريضة في أقدم نظام سيرة [للعزابة] فهي تُخضع تغيير المنكر بين طلبة شيخ لسلطته[٨٠].

ثانياً: إباضية المشرق

بين شتى الجماعات الإباضية التي وُجدت قديماً، نجحت الجماعة

---

(٧٦) الدرجيني، المصدر نفسه، ص ١٤٥، السطر ١٧. حول أبي نوح انظر ص ٣٥٣. قارن نشاط جماعة من المشايخ والتلامذة في زمان سليمان بن يخلف المزاتي. انظر: أبو زكريا بن أبو بكر، **سير الأئمة وأخبارهم**، ص ٢٨٥، السطر ٨.

(٧٧) الدرجيني، المصدر نفهسه، ص ٥١٠، السطر ٢. اطلب أمثلة أخرى لدى الشماخي، **كتاب السير**، ج ١، ص ١٢٨، ١٥١، ١٦٣، و٢١١. كذلك أعلاه الهوامش ٣٠، ٤٣ و٥٠.

(٧٨) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Halka,» by T. Lewicki.

وللاطلاع على عرض أكثر تفصيلاً للنظام في المزاب، انظر: Sigrid Faath, *Die Banu Mizab: Eine Religiose Minderheit in Algerien Zwischen Isolation Und Integration* (Scheessel: H. Mattes, 1985), pp. 60-79.

(٧٩) يعلن أطفيش أن الأمر بالمعروف غير مقصور على العلماء (في تفسير الآية ٣: ١٠٤).

(٨٠) في قواعد سيرة [الحلقة] التي كتبها للتلاميذ أبو عبد الله محمد بن بكر (ت ٤٤٠/ ١٠٤٨ت). انظر بشأنه: T. Lewicki, «Les Historiens, biographes, et traditionnistes ibadites-wahbites de l'Afrique de Nord du VIII^{ème} au XVI^{ème} siècle,» *Folia Orientalia*, vol. 3 (1961), pp. 29-31.

والتي حفظها الدرجيني والبرادي، فصل عن الأوقات المناسبة لشتى الأفعال. نقرأ فيها وفق رواية الدرجيني: «وقت تغيير المنكر متى ظهر، لا ينحصر إلى وقت. ويُشترط تقدم الشيخ أو بإذنه أو تقدم الأمثل». وفي رواية البرادي: «ويُشترط في إنكار المنكر تقديم (كذا) الشيخ أو إذنه. وقت إنكاره متى ظهر، ولا ينحصر في وقت غير ظهوره». ترجم رواية الدرجيني مع إيراد رواية البرادي في هامشة روبيناتشي في دراسته لنظام الحلقة، انظر: R. Rubinacci, «Un antico documento di vita cenobitica musulmana,» *Annali*, vol. 10 (1960), p. 76, note 319.

يعطي روبيناتشي صورة شمسية من مخطوط كراكوف من طبقات الدرجيني، والنص فيه يختلف قليلاً عن النص المطبوع، انظر اللوح ١ السطرين ٣ت).

العمانية فقط في البقاء عبر القرون. ومع أنها أكثر انعزالاً في منطقتها من الجماعات الغربية، كانت على المستوى السياسي أيضاً أوفر حظاً. فبينما بقي إباضية المغرب بلا إمامة بعد سقوط الدولة الرستمية عام ٢٩٦/ ٩٠٩، لم تكن المأساة الشبيهة التي وقعت في عمان عام ٢٨٠/ ١٩٣ نهائية، فقد شهدت الإمامة الإباضية انبعاثاً ونهوضاً من كبوتها أكثر من مرة، وانتهت أخيراً قبل حوالى نصف قرن.*

يترتب عن ذلك، في ما يهم موضوعنا، أن التقليد الشرقي أنتج ـ أو ربما ببساطة حفظ ـ مادة أدبية أوفر تعكس النزاعات السياسية التي نشبت حتما حول الإمامة. في لغة هذه المشادات المليئة بالمصطلحات الدينية كثيراً ما تظهر عبارة النهي عن المنكر. مثال ذلك رسالة إلى الأمة في القرن ٣/ ٩ للعالم أبي المؤثر الصلت بن خميس حول فتنة عقد الـ ٢٧٠/ الـ ٨٨٠[٨١]. يذكر أن العالم [القاضي] موسى بن موسى (ت ٢٧٨/ ٨٩١) هو الذي يقف وراء خلع الإمام الصلت بن مالك عام ٢٧٢/ ٨٨٧ بدعوى النهي عن المنكر[٨٢]. وقد أثارت تلك الدعوى بحسب قوله أخلاط الناس والرعاع ومن بينهم من يحبون الأمر بالمعروف لكنهم لا يعرفون حقاً من باطل[٨٣]. وكما لو لم تكف تلك المفسدة، تقاعس راشد بن النظر (ح ٢٧٢ ـ ٢٧٧/ ٨٨٦ ـ ٨٩٠)، الإمام الذي رشحه موسى خلفاً للصلت، عن إظهار النكير على إحراق بيت أحد أقارب الإمام المخلوع[٨٤]. ثم نهب أعوان راشد بيت مال المسلمين [وعملوا أعمالاً قبيحة أخرى]؛ وزعموا أن سفهاء فعلوا ذلك، لكنهم أقروا بأن بينهم أناساً لم يكن بمقدورهم نهيهم. كان يجب عليهم إنكار ذلك وأن يغيروه، أياً كان فاعله. وقد طُلب من موسى أن يفعل، فامتنع متذرعاً بالخوف. ولما كان بوسعه الإنكار، يرادف رفضه الرضا بالمنكر[٨٥].

(٨١) بشأن أبي المؤثر، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Abu l-Mu'thir al-Bahlawi,» by T. Lewicki.

للفتنة دور في مناقشة السياسة الدينية بين العلماء العمانيين يشبه دور الفتنة الكبرى ٣٥ ـ ٤٠/ ٦٥٦ ـ ٦٦١ في الإسلام بوجه عام: وعجيب أنها لم تؤد إلى انقسام دائم في إباضية عمان.

(٨٢) أبو المؤثر الصلت بن خميس (القرن ٣/ ٩)، الأحداث والصفات، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ١، ص ٢٧، السطر ٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٨، السطر ١٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٨، السطر ١.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣، ٥٦، ٦٥، و٨١. ورسالة أخرى لأبي المؤثر توجد كذلك في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٦ و٢٦١.

يستخدم كتاب مقالات سياسية من النوع نفسه لغة النهي عن المنكر بنحو شبيه لكن لا بالمدى نفسه[٨٦].

التركيز على دور الإمام في النهي عن المنكر أقل هنا مما في المذهب الزيدي، وذلك بلا شك يعكس الاختلاف بين تصوري الشيعة والخوارج لمكانة كل من الإمام والأمة. مع ذلك كثيراً ما تربط المصادر الإباضية الشرقية النهي عن المنكر والإمامة بالنحو الذي نجده عند الزيدية. مثلاً يقول محبوب بن الرحيل (ت ٢٦٠/ ٨٧٣) في رسالة إلى إخوانه الإباضية المغاربة إن على المسلمين إعلان البراءة من إمام يترك النهي عن المنكر[٨٧]. ويرى البسيَوي ـ وهو عالم من القرن ٤/ ١٠ أو ٥/ ١١ ـ أن الأئمة هم المقصودون بعبارة «خير أمة» في الآية ٣: ١١٠ إذا كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[٨٨]. ويُذكر النهي عن المنكر بخصوص الإمام الشاري الذي اشترى هو وأصحابه (الشراة) بأنفسهم مرضاة الله[٨٩]. ذكر أبو المؤثر مثلاً في رسائله إماماً باع نفسه لله في النهي عن المنكر[٩٠]. وكتب مصنف من القرن ١٢/ ١٨ باباً في ذكر الأئمة الذين باعوا أنفسهم لله في إنكار المنكر[٩١].

---

(٨٦) انظر سيرة [رسالة] منير بن النير الجعلاني حيث يقرع الإمام غسان بن عبد الله (ح ١٩٢ ـ ٢٠٧/ ٨٠٨ ـ ٨٢٣)، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ و٢٥٢. وسيرة أبي الحواري (ازدهر حوالى ٣٠٠/ ٩١٢) إلى بعض إباضية حضرموت، في ص ٣٣٨ و٣٦٥. (بشأن هذا العالم انظر أدناه الهامش ١٠٥)؛ وسيرة أبي قحطان خالد بن قحطان (القرن ٣/ ٩) حيث يورد فقرة من سيرة الصلت بن مالك (ح ٢٣٧ ـ ٢٧٢/ ٨٥١ ـ ٨٨٦)، المصدر نفسه، ص ١٢٨. وسيرة القاضي محمد بن عيسى السري إلى الإمام راشد بن علي (ح ٥١٣/ ١١١٩ت)، في المصدر نفسه، ص ٤١١ و٤١٧.

(٨٧) محمد بن محبوب بن الرحيل (ت ٢٦٠/ ٨٧٣)، في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٢، السطر ١٥، يشدد كذلك في هذه الرسالة على واجب العلماء وغيرهم في نهي الأئمة عن المنكر (ص ٢٣٩، ٢٤٠ و٢٤٨). حول ربط الزيدية بين النهي عن المنكر والإمامة انظر أعلاه الفصل ١٠ الفقرة ٢.

(٨٨) أبو الحسن علي بن محمد البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي** (مسقط: وزارة الثقافة التراث القومي، ١٩٨٤)، ج ٤، ص ١٩٢، السطر ١٨. في عمل آخر، في الرد على الروافض، يقول إن إمامهم المزعوم لا يمكن أن يكون إماماً لأنه لا ينهى عن المنكر، «سيرة،» في: كاشف، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٤، السطر ١٥؛ انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ٣٩ عن جدال الزيدية للإمامية). حول البسيوي انظر أدناه الهامش ١١٠.

(٨٩) بشأن فكرة الشراء الإباضية (والخارجية بوجه عام) وأساسها القرآني انظر: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, pp. 231-234.

(٩٠) قارن قول محمد بن محبوب، في: كاشف، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٣ و٢٥٥.

(٩١) الإزكوي، **كشف الغمة**، مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٨٠٧٦، ورقة ٢٦٥ب السطر ١٣، وورقة ٢٧٩أ، السطر ٢٠.

أجهضت محاولة ثورية في القرن ١٣/ ١٩ بلا إمام، لكنها هي أيضاً تبين ارتباط النهي عن المنكر بالخروج على الجورة. فقد تعاقد أربعون رجلاً على الشراء، على الرغم من قيام أقاربهم عليهم ليمنعوهم منه [لظنهم أنهم لا يقوون عليه]، فاتخذوا أكفاناً وخرجوا ليأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، لكن لما اتفقوا على أخذ هدايا السلطان تفرق جمعهم ورجع كل إلى منزله [من غير أن يقتلوا أو يُقتلوا][٩٢].

النهي عن المنكر أيضاً بند من الصيغة المستعملة في مبايعة إمام جديد وقبوله لها،* وهو من التعاليم الشرعية العامة[٩٣]، وتتضمنه أخبار بعض الأئمة[٩٤]. كما يظهر بطرق أخرى في روايات عن نشأة الإمامة كل مرة. بحسب ابي المؤثر مثلاً، إذا ظهر المسلمون اجتمع في الأرض فقهاؤهم وذوو الرأي وأهل الفضل منهم واختاروا إماماً لهم أقواهم على إنكار المنكر من جملة صفات يفضل بها غيره[٩٥]. وقد بويع الناصر بن مرشد (ح ١٠٣٤ ـ ١٠٥٩/

(٩٢) السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ٢، ص ٢٢٥، السطر ١٩، و John C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987), p. 233.

فهم السالمي أنهم لم يعقدوا الإمامة على أحد منهم وإنما كان أمرهم شورى بينهم؛ ولم يخطئهم في هذا.

(٩٣) انظر مثلاً: محمد بن إبراهيم بن عبد الله الكندي، **بيان الشرع** (مسقط: وزارة التراث القومي، ١٩٨٢ ـ ١٩٩٣)، ج ٢٨، ص ١١١ ـ ١١٢. (أدين بالإحالات إلى هذا الجزء من كتابه لباتريسيا كرون)؛ John C. Wilkinson: Ibid., p. 170. and «The Ibadi Imama,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39 (1939), p. 539.

(٩٤) لاحظت أمثلة وارث بن كعب (ح ١٧٩ ـ ١٩٢/ ٧٩٦ـ٨٠٨). انظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ١١٥، السطر ١، نقلاً عن البسيوي)؛ المهنى بن جيفر (ح ٢٢٦ ـ ٢٣٧/ ٨٤١ـ ٨٥١). انظر: الكندي، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١١٢، السطر ٢٢)؛ راشد بن الوليد (الربع الثاني من القرن ٤/ ١٠؟)؛ سعيد الأزكوي، **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، تحقيق أحمد عبيدلي (نيقوسيا: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ٣٠٦، السطر ١٥ (طبعة فيها أبواب مختارة من كشف الغمة الذي يرفض الناشر نسبته إلى الإزكوي)؛ حول هذا الإمام، انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 349, note 19.

ناصر بن مرشد (ح ١٠٣٤ ـ ١٠٥٩/ ١٦٢٥ ـ ١٦٤٩)؛ عزان بن قيس (ح ١٢٨٥ ـ ١٢٨٧/ ١٨٦٨ ـ ١٨٧٠)؛ سالم بن راشد الخروصي (ح ١٣٣١ ـ ١٣٣٨/ ١٩١٣ ـ ١٩٢٠). انظر: أبو بشير محمد شيبة بن نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان** (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٥٢ و١٨٤.

(٩٥) أبو المؤثر، «الأحداث،» في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ١، ص ٧٧، السطر ١٠.

١٦٢٥ ـ ١٦٤٩) أول اليعاربة بالإمامة بعدما تراسل المسلمون وتشاوروا أن ينصبوا لهم إماماً يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر(٩٦). في ١٢٦٢/١٨٤٦ التأم اجتماع بالرستاق لنصب إمام يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لكنه لم يتمخض عن نتيجة(٩٧).

ما أن يباشر الإمام مهامه حتى يشرع في العمل بمقتضى ذلك التفويض. مثلاً لما نُصب ناصر بن مرشد جعل يطوف في البلدان متلقياً بيعة الجماعات المحلية وناهياً عن المنكر(٩٨). كذلك لما استلم مقاليد السلطة أحمد بن سعيد (ح ت ١١٦٧ ـ ١١٨٨/ ١٧٥٤ ـ ١٧٧٥)، أول البوسعيديين، وانقاد له كل ذوي الألباب، شرع فوراً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٩٩). بعد هذه الفترة الافتتاحية من حكم كل إمام، تقل الأخبار عن قيامه بتلك المهمة. لكن وُصف ثاني اليعاربة، سلطان بن سيف (ح ١٠٥٩ ـ ١٠٩١ تقريباً/ ١٦٤٩ ـ ١٦٨٠ تقريباً)، بأنه لم يزل قائماً مشمراً للاجتهاد والجهاد في سبيل رب العباد، آمراً بالمعروف، وناهياً عن المنكر حتى مات(١٠٠). في الوقت نفسه

---

(٩٦) عبد الله بن خلفان بن قيصر، **سيرة الإمام ناصر بن مرشد**، تحقيق عبد المجيد حسيب القيسي (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣)، ص ١٤، السطر ١٨؛ الإزكوي، **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، ص ٣٤٨، السطر ٢٠، حميد بن محمد بن بخيت بن رزيق: **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**، تحقيق عبد المتعم عامر، محمد مرسي عبد الله (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٧)، ص ٢٦٢، السطر ٣، و**الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان**، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٨)، ص ٢٠٤، السطر ٧، والسالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ٢، ص ٣، السطر ١١.

(٩٧) ابن رزيق، **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**، ص ٥٤٨، السطر ١٤، والسالمي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٨، السطر ٦). حول هذه الحادثة، انظر: Robert Geran Landen, *Oman since 1856: Disruptive Modernization in a Traditional Arab Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), p. 70, note 37; Wilkinson: «The Ibadi Imama,» p. 543, and *The Imamate Tradition of Oman*, p. 172.

تركيب جملة ابن رزيق هنا جدير بالاهتمام؛ وهو لا يتحدث عن الأمر بالمعروف في سيَر حكام البوسعيديين الذين لم يكونوا أئمة.

(٩٨) ابن رزيق، **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**، ص ٢٦٥، السطر ٩ (نزوى)، ص ٢٦٥، السطر ٢٣ (مَنح)، ص ٢٦٦، السطر ٤ (سمد الشأن).

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، السطر ١٠.

(١٠٠) المصد نفسه، ص ٢٩٢، السطر ٢، وابن رزيق، **الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان**، ص ٣٩، ٨٢، ٢٥٨ و٢٦٧، السطر ١. يصح ذلك أيضاً على وارث بن كعب، بينما استمر عبد الملك ابن حميد (ح ٢٠٧ ـ ٢٢٦/ ٨٢٣ ـ ٨٤١) حتى شاخ وعجز. يقرن ابن رزيق كذلك الأمر بالمعروف بأئمة آخرين ويورده في وصف عام للإمام العدل.

كان الأئمة يطلبون من ولاتهم أن يأمروا بالمعروف ويحثوا أهله عليه وينهوا عن المنكر ويردوه على من عمل به[(١٠١)]. ويخدم الغرض نفسه بعث سرايا[(١٠٢)]، وإجراءات شتى[(١٠٣)].

غير أن القسم الأوفر من المادة العمانية المتصلة بالموضوع فقهي. يتمثل الجزء الأقدم منه في مجموعات لآراء فقهاء حول مسائل محددة. وحيث يُذكر أولئك الفقهاء ويكونون معروفين، فهم غالباً علماء من القرن ٣/ ٩. تتعلق بعض تلك الآراء بواجب الأئمة وأمرائهم، وبعضها بواجب آحاد المسلمين، وكثير منها غير واضح ما قُصد به. حُفظت تلك المادة في عدد من المصنفات استعملتُ منها أربعة. **الأول** منسوب للفضل بن الحواري (ت ٢٧٨/ ٨٩٢)[(١٠٤)]، **الثاني** لأبي الحواري محمد بن الحواري (ز ت ٣٠٠/ ٩١٢)[(١٠٥)]، **الثالث** لأبي

(١٠١) السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ١٨٤، السطر ٥ (الإمام الصلت ابن مالك)؛ (الإمام راشد بن النظر)؛ ابن قيصر، **سيرة الإمام ناصر بن مرشد**، ص ٤٩ و٦٤؛ ابن رزيق، **الفتح المبين في سيرة السادة آلبوسعيديين**، ص ٢٩١، السطر ٥، (الإمام سلطان بن سيف)؛ السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، ص ٢٦٧؛ (الإمام الخروصي)، ص ٤٣٢ و٤٣٤ (الإمام الخليلي (ح ١٣٣٨ ـ ١٣٧٣/ ١٩٢٠ ـ ١٩٥٤) في تعيين القضاة).

(١٠٢) انظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ٢٤٩، السطر ١٠، في استشهاد أورده من أبي الحواري. انظر كذلك ص ٣١٧، السطر ١٩.

(١٠٣) للاطلاع على مواد إضافية انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣، ١٧٦، ٢٢٣، ٢٣٠ و٢٥٠؛ السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، ص ١٦٩ و١٧٩. في مفارقة سببها تاريخ العلاقات الخارجية للإمامة الأخيرة، دعا الإمام الخليلي الله في رسالة كتبها قبيل وفاته إلى العاهل السعودي أن يجعل الملك ممن يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المذكورين في الآية ٢٢: ٤١ (المصدر نفسه، ص ٤٤٣، السطر ٤، والرسالة لا تخلو من العبارات السياسية الحديثة).

(١٠٤) الفضل بن الحواري، **الجامع** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٥)، ج ٣، ص ١٩٠ ـ ٢٢٨ (أحيل في ما يلي دوماً إلى الجزء الثالث والأخير؛ وأنا مدين للسلي ولكنز بمدي بنسخة من هذا الكتاب). كما هو الشأن في طبعات عدة لنصوص لإباضية مشارقة، منها جل المستخدمة في هذه الدراسة، يُطبع النص من دون تحقيق وتعليق ومن دون مقدمة وهو في حالة سيئة حقاً. والكتاب كما هو في نصه الحالي لا يمكن أن يكون قد صنفه الفضل بن الحواري، فهو في مناسبتين يشير إلى زمان الإمام راشد بن سعيد (ص ١٩١ و١٩٣)، انظر أعلاه الهامش ٩٤؛ كذلك يستشهد بفتوى لأبي الحواري، ص ٢٢٥ و٢٢٧). بشأن الفضل بن الحواري انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 209.

يبدو بتاريخ وفاته ثابتاً، لكن عموماً يجب أن يكون القارئ على وعي بأن تواريخ حياة العلماء العمانيين قليلة الدقة.

(١٠٥) أبو الحواري محمد بن الحواري، **الجامع** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٣١ (أحيل في ما يلي دوماً إلى الأول من أجزاء الكتاب الخمسة)؛ هنا =

عبد الله الكندي (ت ٥٠٨/ ١١١٤)(١٠٦)، **الرابع** لأبي بكر الكندي (ت ت ٥٥٧/ ١١٦١)(١٠٧). تظهر أول التحاليل في مؤلفات كتاب فرادى لأول مرة مع علماء القرن ٤/ ١٠ أو ٥/ ١١: ابن بركة(١٠٨) والكُدَمي(١٠٩) والبسيَوي(١١٠).

= أيضاً أذين للسلي ولكنز بمدي بنسخة من الكتاب). بشأن أبي الحواري، انظر: Wilkinson, Ibid., pp. 189 and 196.

لكن هنا أيضاً لا يمكن أن يكون المصنف أبا الحواري. تُفتتح المناقشة الأولى فيه بهذه الكلمات: من الكتاب المنسوب إلى أبي الحواري، وفي موضع لاحق يورد المصنف رأياً لأبي الحسن وآخر لأبي سعيد؛ الأول أبو الحسن البسيوي والثاني أبو سعيد الكدمي، وقد عاش كلاهما بادي الرأي في القرن ٤/ ١٠ أو ٥/ ١١ (انظر أدناه الهامش ١٠٩ت). على أي حال وُصف باب الأمر بالمعروف بأنه من الإضافة إلى الكتاب.

(١٠٦) الكندي، **بيان الشرع**، ج ٢٩، ص ٩٧ ـ ٩٨ (في ما عدا المصادر المقدمة أعلاه في الهامش ٩٣ت، أحيل ف ما يلي دوماً إلى الجزء ٢٩ من هذا الكتاب؛ أدين لخالد أبي الفضل بإعارتي نسخته). حول هذا الكتاب، انظر: G. R. Smith, «The Omani Manuscript Collection at Muscat,» *Arabian Studies*, vol. 4 (1978), pp. 166-169.

هنا أيضاً لا تخلو نسبة الكتاب من إشكال؛ إذ يذكر المصنف أربع مرات أن مصدره **بيان الشرع**، ص ١٦ و٧٠ وفي موضع (ص ٦٩، السطر ١٢) يستشهد بالمصنف الذي يُعَد متأخراً عنه (انظر الهامش التالي).

(١٠٧) أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، **المصنف** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤)، ج ١٢، ص ٥ ـ ٨٠ (أحيل في ما يلي دوماً إلى الجزء ١٢ منه). حول هذا الكتاب انظر: Smith, Ibid., pp. 163-166.

بينما نسبة الكتاب أثبت مما في الأمثلة السابقة لا تخلو تماماً من الإشكال: في موضع استشهد الكاتب بمحمد (بن) عبد السلام بشأن حادثة وقعت في نزوى سنة ٨٨٦/ ١٤٨١ت (أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٣٩، السطر ٣)، واستشهد به أيضاً في ٣ مواضع أخرى.

(١٠٨) أبو محمد عبد الله بن محمد بركة البهلوي، **كتاب الجامع**، حققه وعلق عليه عيسى يحيى الباروني (مسقط: [وزارة التراث القومي والثقافة]، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ١، ص ١٨٠ ـ ١٨٤ (أحيل في ما يلي دوماً إلى الجزء الأول). حول ابن بركة، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article Ibn Baraka,» by T. Lewicki, and J. C. Wilkinson, «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» *Arabian Studies*, vol. 111 (1976), p. 151f.

يرى كلاهما أنه من القرن ٤/ ١٠، وكذلك كرون وزمرمان في دراستهما التي ستُنشر قريباً.

(١٠٩) أبو سعيد الكدمي، **المعتبر** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٢١١ ـ ٢١٣ (مدتني بصورة من النص وفاء الزيد ولم أر الكتاب). بشأن الكدمي، انظر: Wilkinson, Ibid., p. 147f.

(لكن لاحظ أن الدرجيني في فقرة أوردها ولكنسُن من مصدر آخر، لا يذكر في الحقيقة أبا سعيد العماني)؛ انظر: John C. Wilkinson, «The Omani Manuscript Collection at Muscat,» *Arabian Studies*, vol. 4 (1978), p. 196.

حيث يعده من القرن ٤/ ١٠ أو بداية ٥/ ١١. في اعتباره من القرن ٤/ ١٠ أتبع كرون وزمرمان في دراستهما المقبلة.

(١١٠) البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**، ج ٤، ص ١٨٤ ـ ١٩٣ (أحيل في ما يلي دوماً =

والعلماء المتأخرون الذين اطلعت على معالجاتهم للقضية هم الشقصي (ز ت ١٠٣٤/ ١٦٢٥)[(١١١)] والخليلي (ت ١٢٨٧/ ١٨٧١)[(١١٢)] والسالمي (ت ١٣٣٢/ ١٩١٤)[(١١٣)].

تعطي المصادر المبكرة صورةً عن المناكر التي شغلت بال فقهاء الإباضية تنبض بالحياة لكنها باتت مألوفةً لنا من جرود الفرق والمذاهب الأخرى. هناك مسألة الخمر المعتادة. مثلاً كان الأئمة يعزرون على من اجتمعوا لشربها، ويشمل هذا المنكر النساء[(١١٤)]*. كما ينكر الإباضية على من اجتمعوا على اللهو والطرب رجالاً ونساء[(١١٥)]. بهذا الصدد ذكر الفقهاء، كما سنرى، آلات

= إلى هذا الجزء)؛ البسيوي، **المختصر**، ٢٧٥ ـ ٢٧٧، كذلك سيرته، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ١٤٦ ـ ١٧٤. بشأن البِسيوي أو البِسيني انظر: Wilkinson, «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» p. 152.

حيث ينسبه إلى القرن ٥/ ١١، وترده كرون وزمرمان في دراساتهما المقبلة إلى القرن ٤/ ١٠.

(١١١) خميس الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، تحقيق سالم بن أحمد الحارثي (القاهرة؛ مسقط: عيسى البابي وأولاده، ١٩٧٩)، ج ٨، ص ٦ ـ ٣٩ (أحيل في ما يلي إلى الجزء الثامن). بشأن الشقصي، انظر: Wilkinson, «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» p. 144.

(١١٢) أبو محمد سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي، **كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان**، ٣ ج (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧)، ج ٧، ص ٥ ـ ٧٧ (أحيل في ما يلي دوماً إلى هذا الجزء السابع من الكتاب، الذي لا أستشهد به إلا بخصوص نقاط ذات أهمية خاصة). أدين بمعرفتي بهذا الكتاب ليواخيم دُستر. الفصل عن الأمر بالمعروف يبدأ وينتهي بفتاوى للخليلي. وفي ما بين المقطعين نجد مقتطفاً طويلاً من كتاب إغاثة الملهوف بالسيف المذكر (كذا إقرأ) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ هذا بلا شك كتاب الخليلي إلى السالمي الذي يصغره سنا بعنوان السيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، ص ٣٣١، السطر ١٩. سعيد بن خلفان الخليلي شخصية بارزة في الحركة الدينية في داخل عمان التي قادت إلى إمامة عزان بن قيس.

(١١٣) نور الدين السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦١)، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٣ (توجد المادة المتصلة بالموضوع في الواقع في ٤٨٧ ـ ٤٨٩). الكتاب نسخة منقحة من كتاب من القرن ١٢/ ١٨ (انظر ص ٢ ـ ٣). أدين بنسختي لباتريسيا كرون.

(١١٤) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٢، السطر ٩؛ **بيان الشرع**، ص ٣٤ و٩٧، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٩، السطر ٣. حول النساء انظر: الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨١، السطر ١٢، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٣٣، ٧٢ و١٤٨. لكن يبدو أنه لا بأس من أن تجتمع النساء بغرض مباح ويجلسن معاً في الطريق.

(١١٥) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٨، السطر ٤؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٩، السطر ١١؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٠، السطر ١٥؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٤، السطر ١٢، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٠، السطر ٣.

شتى، فضلاً عن الغناء(١١٦). وهناك لمسة من اللون المحلي في اهتمامهم بلعب الزنج والهند(١١٧). وكما هو الشأن غالباً، ينكر المتشددون مظاهر الحزن الصاخبة ومظاهر البهجة الصاخبة على حد سواء، والصراخ على الموتى شاغل يتكرر التشديد على نكره(١١٨). كما ينكر الفقهاء الزعاق، وهو من فعل الرجال لا سيما في الحرب [والتدريبات الحربية](١١٩). وتشكل ممارسات عبادية شتى لمذاهب غير إباضية منكرات يجب النهي عنها(١٢٠). وهناك منكرات أخرى متنوعة، وكما يلاحظ الشقصي، يطول عرض كل المناكر(١٢١).

ومما يجدر ذكره أن مواقف الفقهاء ليست دوماً متشددة إزاء كل تلك

---

(١١٦) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٧، السطر ٩ (حيث يصنف الغناء ككبيرة)، ص ٥٨ و٧٩، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٨ و٦٠.

(١١٧) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٨، السطر ١٣ (بدلاً من «الربح» إقرأ «الزنج»)؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٩، السطر ١٨؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٠، السطر ٢١، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٦، السطر ١٤.

(١١٨) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٤، السطر ٥؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٨، السطر ١٤، ص ١٣٠، السطر ١٨، وص ١٣٢، السطر ١٧ (يذكر المقطعان الأخيران الرجال والنساء معاً)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٣، السطر ٨، ص ٧٧، السطر ٤؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٣٠، ٣٣ و٥٨ السطر ٦؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١١ و٢٢. اعتاد أحد أئمة حضرموت الإباضية الأوائل أن يسجن حتى النساء الحرائر على ذلك السلوك (الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٤، السطر ١٠؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٧٧، السطر ١٥؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٩، السطر ٢). يذكر إمام حضرمي متأخر «نوح النائحات» بين منكرات شتى تعهد بإزالتها، انظر: أبو إسحاق بن إبراهيم بن قيس، **ديوان السيف النقاد**، تحقيق سليمان الباروني (القاهرة: مطبعة الأزهار البارونية، ١٩٠٨)، ص ١٢، السطر ١٦ (انظر ص ٢، السطر ١٤ من مقدمة الباروني)؛ بشأن هذا الإمام، انظر: Wilkinson, «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» p. 152f.

الكلمتان الأكثر تواتراً في هذا السياق هما النوح والصراخ، لكن حول تعريف النوح بحصر المعنى انظر: الكندي، **بيان الشرع**، ص ٧٧ و٨١.

(١١٩) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٠، السطر ١٢؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٧٧، السطر ١٥؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦١، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٢، السطر ٥.

(١٢٠) مثال ذلك قنوت أهل القبلة في الصلاة (الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٨، السطر ٤؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٦٧، السطر ٣؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ٤٣ س٨؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٧، السطر ١٠؛ انظر أعلاه الهامش ٤٣). بوجه عام يرى ابن بركة أنه لا يجوز الجلوس في اجتماع لبدعة عن أحد أهل المذاهب إلا بغرض مناظرتهم ومع توقع النجاح في إرجاعهم إلى الحق.

(١٢١) الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٢، السطر ٨.

المنكرات؛ ومن أهم الدوافع إلى اتخاذ مواقف ألين الحرب. يعتبر أحد الفقهاء لعب الشطرنج نكراً يستوجب النكير، لكنه يجيزه إن كان القصد منه تعلم فنون الحرب[١٢٢]. ويعتبر آخر الزعاق من المنكر ومن بقايا أخلاق الجاهلية، لكنه يلين موقفه حين يُسأل هل يجوز في حرب لجمع المقاتلين المسلمين وترهيب الأعداء، فيجيب أنه يرجو أن يكون جائزاً لكنه يفضل التكبير الذي هو صيحة الحرب المتعارف عليها عند المسلمين[١٢٣]. كذلك أجاز الشيخ محمد بن محبوب بن الرحيل لأهل حضرموت أن يتخذوا الدهرة (وهو نوع من الطبول)[١٢٤] في عسكرهم يكون علامةً للمسلمين[١٢٥]. لكن استعمال هذه الآلة كان محل خلاف كما توضح أخبار عن عهد الإمام مهنى ابن جيفر (ح ٢٢٦ ـ ٢٣٧/ ٨٤١ ـ ٨٥١). يذكر فقيه أنه أدرك «هؤلاء الذين بصُحار ـ المطار وأصحابه ـ لا يمنعونهم من ذلك مع الولاة والأئمة، فالله أعلم ما كان مذهبهم في ذلك»[١٢٦]. وتخبرنا مصادر أخرى أن المطار

(١٢٢) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٤٨، السطر ١١؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٣، السطر ١٦. أشارا إلى رأي الشافعية. وفي ما يتعلق بالغرض العسكري خاصة، انظر: Reinhard Wieber, *Das Schachspiel in der arabischen Literatur von den Anf?ngen bis zur zweiten H?lfte des 16. Jahrhunderts*, Beitrge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; Bd. 22 (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1972), p. 189f.

عاش الفقيه المشار إليه، أبو القاسم سعيد بن قريش، على الأرجح قريباً من أواخر القرن ٤/ ١٠ إن كان أب القاضي حسن بن سعيد بن قريش الذي حضر كتابة رسالة في ٤٤٣/ ١٠٥٢. انظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ٣١٣، السطر ٨.

(١٢٣) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٠، السطر ١٢؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٧، السطر ٢٠؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦١، السطر ٢ (مع نسبته إلى الكدمي)، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٢، السطر ٥.

(١٢٤) وصفه الشقصي بأنه طبل صغير طويل. كما ذكرت لي شهرة غُلسُرخي، اللفظة على الأرجح من أصل إيراني (انظر الكلمة الفارسية دُهُل) وإن كانت الآلة تقترن في النصوص بالهنود، ويجدر بالذكر أنها توجد في لغات عدة هندو ـ آرية. انظر: *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages* (London: Oxford University Press, 1966), p. 318, no. 5608.

(١٢٥) انظر: الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢١، السطر ١٤؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥١ و٥٨؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٦، السطر ١٨، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٠ و٢٢.

(١٢٦) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٨، السطر ١٣؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٩، السطر ١٩؛ الكندي، **بيان الشرع**، ٥٠، السطر ٢١، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٦، السطر ١٤. اثنان من العلماء الثلاثة المذكورين في هذه المصادر، سليمان بن الحكم ووضاح بن عقبة، أدرجهما أبو المؤثر في قائمة علماء معاصرين لمحمد بن محبوب (كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ١، ص ٢٤، السطر ١٣)؛ عن الثالث، موسى بن علي (ت ٢٣٠/ ٨٤٤) انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 154f.

وأصحابه كانوا عسكراً هنوداً أقامهم الإمام بصحار[127]. يذكر فقيه آخر أن أبا الحواري المعني ـ وكان من أشياخ المسلمين ـ أنكر على الهندي أن يضرب الدهرة في العسكر (في نزوى بالمنطقة الداخلية من عمان)، وغضب وتباعد ما بينه وبين المهنى بن جيفر[128]. وأهم من كل ذلك مناقشة مسألة وجوب إنكار الإمام على أصحابه الأعمال القبيحة في الحرب: هناك من يُلزمه بذلك وهناك من يرفض إلزامه[129]. لا شك في أن للتركيز على الفاعلية الحربية صلةً بصمود إمامة عمان.

هناك أيضاً مواقف متسامحة أملتها اعتبارات غير عسكرية. مثلاً، في ما يتعلق بالملاهي، يعتبر الفقهاء ـ من دون أن يُقروا بالضرورة ـ نظرة أليَنَ إلى آلة الطرب إن استجابت لواحد أو أكثر من هذه المعايير: ليس صاحبها بصدد العزف عليها[130]، لا يصاحب العزفَ عليها غناءٌ ولهوٌ ومجون[131]، يمكن استخدامها في المباح[132]، يلعب بها صبيان لا بالغون[133]؛ كما تتفاوت درجة تساهلهم بحسب نوع الآلة[134]. والنتيجة وضع معقد، وكثيراً ما يختلف الفقهاء في هذا الباب. ولعل المثالين التاليين يعطيان فكرة عن مواقفهم. يظهرون شيئاً من التسامح إزاء القصبة الكبيرة ذات النغم الشجي [خلافاً للزمارة] مجيزين استخدامها إلا على الجماعة على اللهو والغناء، فقد يتذكر الإنسان بها الموت والآخرة: إذ رأى عالم من القرن ٣/ ٩ أباه يستمعها وهو يبكي[135]. ولغرض أسر يجيز بعض الفقهاء الدف ـ وحده من دون غناء ولا

(١٢٧) انظر: الإزكوي، **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، ص ٢٦٢، السطر٥، والهامش ٢ للناشر على هذه الفقرة.

(١٢٨) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٩، السطر ٣؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٣٠، السطر ٤، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٥١، السطر ٤.

(١٢٩) الكندي، المصدر نفسه، ص ٤١، السطر ٢.

(١٣٠) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٤٧، ٤٩ و٥١.

(١٣١) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٤٧، ٥٠ و٥٦ (الغناء)، ص ٤٧، السطر ١٣، ص ٥٠، السطر ١٥، ص ٥٥، السطر ٦ (القصوف واللهو).

(١٣٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٥١، ٥٦ و٥٨.

(١٣٣) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٠٩، السطر ١٠؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥١، السطر ١٥، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٣ و٨٠.

(١٣٤) إحدى الآلات التي يكرهونها بوجه خاص الزمارة، وهي آلة نفخ تُكسر في كل الظروف حتى إن كان صاحبها منفرداً (انظر مثلاً: الكندي، بيان الشرع، ص ٥٠، السطر ١٩).

(١٣٥) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٨، السطر ١٠؛ أبو الحواري، **الجامع**، =

لعب[١٣٦]، بينما يتشدد فيه آخرون[١٣٧]. هناك أيضاً من يرى أن لا بأس بضربه مرة أو مرتين ـ لا أكثر ـ لإشهار عرس[١٣٨]. هناك تعقيدات مماثلة بشأن الأواني التي تحوي ـ أو يُمنع أن تحوي، أو حوت أو قد تحوي في المستقبل ـ خمراً[١٣٩]. عموماً لا يبدو مبرراً اعتبار علماء الإباضية أكثر تشدداً من غيرهم، بل إن موقفهم من الضحك والمزاح ألين من موقف الغزالي[١٤٠].

على من يقع واجب النهي عن هذه المنكرات؟ للسلطة هنا السهم المعلى. يتفرع الواجب إلى قسمين: ما يجب على الكافة قدر طاقتهم، وما يجب على أئمة العدل وأمرائهم دون العامة[١٤١]. في معرض شرح حديث المنازل الثلاث، يلاحظ فقيه أن يد الإمام أبسط من يد غيره[١٤٢]. ويؤكد آخر أن الأئمة وأعوانهم مخصوصون بالقيام بذلك الأمر[١٤٣]. ليس هناك ما يشير إلى أن الأئمة استعملوا أعواناً مكلفين بها، والظاهر أن الشراة الذين كانوا في الأصل مناضلين سياسيين باعوا أنفسهم لله ابتغاء الشهادة تحولوا بالتدريج عملياً إلى عصابات عشائرية مسلحة قليلة الانضباط[١٤٤]. مع ذلك يبدو أنهم ساهموا

= ص ١٢٩، السطر ١٨؛ الكندي، بيان الشرع، ص ٥٥، السطر ١٥؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٤، السطر ١٤. الابن، زياد بن وضاح، معاصر لمحمد بن محبوب (أُدرج ضمن القائمة المذكورة أعلاه الهامش ١٢٦).

(١٣٦) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ و٢٢٥؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٤٨ ـ ٤٩، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٠، السطر ١٣.

(١٣٧) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢١٩، ٢٢١ و٢٢٦؛ أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٤٨ ـ ٤٩؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٥، السطر ١٧، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٠، السطر ١٥.

(١٣٨) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٣٩) انظر مثلاً: الكندي، **بيان الشرع**، ص ٩٣ ـ ٩٨.

(١٤٠) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٨، السطر ٥؛ انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج) آخر النوع ٥ من المنكرات (منكرات الضيافة).

(١٤١) انظر: الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٧، السطر ٤ (تالف)، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٣، السطر ٤ نقلاً عن أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب (أواخر القرن ٣/ ٩)، انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, pp. 190-191.

انظر أيضاً: الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٦، السطر ٧.

(١٤٢) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٠٩، السطر ٥. استمد ذلك من أبي محمد، أي ابن بركة.

(١٤٣) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٢، السطر ١٧؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٤، السطر ١١.

(١٤٤) Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 184f.

في تمدين العمانيين وبسط النظام[١٤٥]. تذكر فقرة حول منكر شهر السلاح في سوق من أسواق المسلمين أن من شهره على الشراة إذا أمروه بالمعروف ونهوه عن المنكر أعظم جرماً[١٤٦]. لكن في الأغلب ليس واضحاً هل يقصد الفقهاء في حديثهم عن الإنكار الأئمة وأصحابهم أو عامة المسلمين[١٤٧].

كثير من أقوال الفقهاء عن واجب العامة مألوف وغير مفاجئ. مثلاً تحظى مقولة المنازل الثلاث بقبول واسع[١٤٨]. يجدر بنا هنا أن ندع الأساليب الرفيقة، كالكذب المراد به دفع منكر إذا كانت نية المرء حسنة[١٤٩]، تقبيض بشرة وجهه لإظهار كراهية المنكر ما لم يخف من ذلك، وما شابهه[١٥٠]، ونركز على الإنكار باليد. لا يجوز طبعاً للآحاد إنفاذ العقوبات، وإن كان الكدمي يرى الإقرار لهم في حالات استثنائية بصلاحية التنفيذ[١٥١]: إذ يؤكد أن الآحاد واجب تغيير المنكر كيفما أمكنهم، وبما أنه لا حد لذلك مبدئياً،

(١٤٥) من سرد حادثة من ٨٨٦/ ١٤٨١ت (انظر أعلاه الهامش ١٠٧) نعلم أن الشراة كانوا يقومون بذلك الدور في نزوى يومذاك (أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٣٩، السطر ٥).

(١٤٦) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٦، ٩٣ و١٩٦، السطر ٧؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٨٥، السطر ١٠، والفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩١، السطر ٩ (بدلاً من «الشرك» إقرأ «الشراع»)، ٢٢٣ س١٢، ٢٢٧ س٣؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٢، السطر ٤، ص ٣٠، السطر ١، ص ٦٣، السطر ٥، وص ٧٤، السطر ١٠؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٦، ١٤ و٢٧ س١. هناك إشارات أخرى إلى أشخاص يأمرون بالمعروف توحي بأنهم أعوان الإمام. لكن مفردة المطوع لا تظهر في النصوص التي استخدمتها وإن كان يبدو أنها كانت متداولة أيام إمامة عزان بن قيس (ح ١٢٨٥ ـ ١٢٨٧/ ١٨٦٨ ـ ١٨٧٠). انظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ٢، ص ٢٢٥ (حيث فسر الكلمة بأنها تعني التقي)؛ Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, pp. 232, 237 and 242. and John Gordon Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, and Central Arabia*, completed and edited by R. L. Birdwood (Calcutta: Superintendent Govt. Printing, 1908-1915), vol. 1, p. 2374.

(١٤٧) انظر مثلاً: أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٩، السطر ٢ (ليس ذلك اللبس أمراً هيناً فهو يتعلق بالهجوم على المنازل).

(١٤٨) أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٧، السطر ٧ (من فتوى لأبي الحواري)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ١٢ و٢٢ السطر ١١؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٨، السطر ٣ (وانظر ص ٢٢، السطر ١٠)؛ البسيوي: **جامع أبي الحسن البسيوي**، ص ١٩٠، السطر ١ (لكن مع تحوير للمعنى، انظر بشأنه الهامشان ١٨٠ و٢٠٩)، و**المختصر**، ص ٢٧٦، السطر ١٢، والكدمي، **المعتبر**، ص ٢١١، السطر ١٨. انظر أيضاً: أبو المؤثر الصلت بن خميس (القرن ٣/ ٩)، سيرة، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ٣١٧، السطر ١٤. حديث المنازل الثلاث معروف كذلك للإباضية.

(١٤٩) الكندي، **بيان الشرع**، ص ١٧، السطر ٥؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٣٠، السطر ١٢، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٤، السطر ١٢.

(١٥٠) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٠، السطر ٣.

(١٥١) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٢٣، السطر ١٤.

فقد يشمل الضرب على والقتال عند الضرورة(١٥٢). ليس هذا الموقف حالة منعزلة. يخبرنا الفقهاء أن قسماً مهما من واجب الكافة يتمثل في إغاثة المستغيثين من الظالم لهم في أنفسهم وحرمهم وأولادهم واغتصاب أموالهم ولو لم يأمرهم الأئمة. إن كان أحد من الأئمة والأمراء حاضراً فلا إشكال، وإن لم يكن ولم يمتنع الظالمون عن ظلمهم إلا بجهادهم كان لهم ذلك(١٥٣). عجيب ألا يوجد هنا بخلاف إباضية المغرب ذكر صريح للسيف(١٥٤)*.

كثير من الأعمال التي تصفها هذه الكتب أقل عنتاً من هذا. مثلاً أبعد معاصر لمحمد بن محبوب باكية عن جنازة(١٥٥). كما نجد أشخاصاً يقومون بأفعال مألوفة كإراقة الخمر وكسر الملاهي. يرى عالمان من القرن ٣/ ٩ أن للرعية أيضاً كسر الملاهي مع الأذى لهم بها مع عدم إمامها [إن تأذوا منها وفي غياب الإمام](١٥٦). يروي كاتب أن أحد أصحابه مر بسوق صحار فرأى دهراً مع رجل فكسره، فرفع عليه صاحب الدهر إلى محمد بن محبوب، فحكم أن يعطيه كسارة الخشب ولم يحكم عليه بغير ذلك(١٥٧). نلاقي كذلك تدخلات فيها تعد أكبر على الخصوصية. مثلاً يخبرنا فقيه أن هناك اختلافاً في ما هل يجوز لمن سمع بمجلس شراب أن يدخل البيت من دون إذن، ويميل في ما يخصه إلى رأي المتشددين، إذ يضيف أن له أن يتسلق الجدار إن لم يؤذن له بالدخول بشرط ألا يتلفه(١٥٨).*

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣، السطر ١٩.

(١٥٣) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٧، السطر ٨ (عوض «جهال» إقرأ «جهاد» في السطرين ١٣ و١٨)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣١، السطر ١٩؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٣، السطر ٩ (عن بشير)؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٩ و١٦، والبسيوي، **المختصر**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(١٥٤) انظر أعلاه سليمان بن يخلف المزاتي (الهامشان ٤٦ ـ ٤٨).

(١٥٥) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٧٨، السطر ٢٠.

(١٥٦) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٢، السطر ١٦ (عن محمد بن محبوب ـ وفي ظني ـ ابنه بشير)؛ ص ٢٠٢، السطر ٣ (عن بشير؟)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٢، السطر ٥ (عن بشير)؛ ص ٣٥، السطر ٧، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٦، السطر ١٣.

(١٥٧) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٦، السطر ١٤؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٥٠، السطر ٦؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٧، السطر ٨. كان محمد بن محبوب قاضي صحار. انظر: السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ص ١٦٣، السطر ١٨.

(١٥٨) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٨، السطر ١١ (عن الحسن بن أحمد، غير معروف)، وانظر الموازي عند الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٥، السطر ١. حول مسألة الهجوم على المنازل انظر أدناه الهامشين ١٨٢ ـ ١٩٤.

هناك أيضاً نزعة أقرب إلى الموادعة بين الفقهاء ـ وإلى درجة مفاجئة عند البعض. في رأي هؤلاء، يجب على الأئمة وأمرائهم إنكار سائر المنكرات، وليس ذلك للعامة دونهم إلا بالموعظة والتخويف بعقاب الله[١٥٩]. وبينما خُص الأئمة بذلك وائتُمنوا عليه، وواجب الرعية النصح[١٦٠]. على عامة المسلمين مع عدم أئمتهم وأمرائهم [في غيابهم] إنكار ما ظهر لهم من المناكر بالموعظة الحسنة (وهي عبارة وردت في الآية ١٦: ١٢٥)[١٦١]. فإذا حضر الأئمة والأمراء رُفع ذلك إليهم[١٦٢]. نلاقي كذلك الرأي بأنه ليس للرعية أن يضربوا المحدِث، وإن كان لا يمتنع عن المنكر إلا بالضرب فذلك من اختصاص الأئمة[١٦٣]. بل لا يجوز للرعية في رأي محمد بن محبوب كسر الملاهي وإنما يجب رفع أمرها إلى أولي الأمر فيعاقبوا الجاني[١٦٤].

لكنْ من هم الأشخاص العاديون الذين تحدثنا عنهم؟ هنا يطرح العلماء الإباضية مسألتين قلما طرحهما غيرهم. تتعلق **الأولى** بأهل الصلاة ـ أي المسلمين بوجه عام من الإباضية وغيرهم، مقابلة «بالمسلمين» بحصر المعنى، أي الإباضية[١٦٥]. بحسب فقيه من القرن ٣/ ٩ يلزم ضرب الإنكار الواجب على العامة في رأي الإباضية كافة أهل الصلاة (وجائز بالتالي في ظروف

---

(١٥٩) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٧، السطر ٧ (عن بشير، إقرأ: «إلا بالموعظة»)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣١، السطر ١٧؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٣، السطر ٧ (عن بشير)؛ الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١١، السطر ٣. قارن قول البسيوي أن العقاب للحاكم والقوام بالحق، بينما الموعظة والتحذير من النار لعامة المسلمين (**المختصر**، ص ٢٧٥، السطر ٢١).

(١٦٠) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٨، السطر ١٢ (عن بشير؟)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٢، السطر ١٧، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٤، السطر ١١ (عن بشير؟).

(١٦١) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٠١، السطر ٣؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٤، السطر ١٣، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٦.

(١٦٢) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٠١، السطر ١٨، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٢. كذلك لا بأس من رفع رجل رئي في حال مريبة إلى الإمام.

(١٦٣) أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٧، السطر ١٩ (من فتوى لأبي الحواري)؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٢٣ و٣٥. (عن ابن بركة). قابل رأي بشير أن الرعية لا يضربون الناس إلا إن كانت تلك الطريقة هي الوحيدة لمنعهم (أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٩، السطر ٢؛ وانظر: الفضل ابن الحواري، **الجامع**، ص ٢٠٢، السطر ٥، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٥، السطر ١٢.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٨، السطر ١٨، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥٤، السطر ١٣.

(١٦٥) هكذا تنسحب تسمية أهل الصلاة على أهل الخلاف وقومنا. انظر أعلاه الهامشان ٤٢ و٤٤.

معينة الاستعانة عليه بالسلطان الظالم منهم، لأن تغيير المنكر واجب على كل أهل القبلة)[١٦٦]. لم أر ما يشبه ذلك في نقاشات علماء السنة أو الشيعة.

أما **الثانية** فتتمثل في إنكار النساء. وهي مسألة تتبادر فوراً إلى الذهن لكن قلما تطرق إليها العلماء في مناقشة قضية الأمر والنهي. موقف محمد بن محبوب هنا الرفض البات. يقول إن النهي ليس بفرض على كل، ولو كان كذلك لكان على النساء[١٦٧]. استبعاد النساء كما نرى مقدمة استدلاله لا نتيجته[١٦٨]. يؤكد كذلك أن على المرأة أن تنكر بقلبها وليس عليها أن تنكر بلسانها. على الطرف المقابل من الطيف هناك موقف ابن بركة الذي يرى أن النهي عن المنكر فرض على كل من استطاع إنكاره من الرجال والنساء وأن عليهن أن يخرجن إليه كما يخرج الرجال[١٦٩]. يبدي الكدمي من جهته ميلاً واضحاً إلى رأي محمد بن محبوب لكنه لا يطلق القول مثله. يقول: لا يلزم النساء الإنكار بالقول، وإن أنكرن من غير التبرج فحسن[١٧٠]. وكلامه عن التبرج إشارة إلى الآية ٣٣: ٣٣ في نساء النبي: ﴿**وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾. يواصل الكدمي قائلاً إنه لا يحَب لهن إذا عُذرن عن القول أن يعرضن أنفسهن للخروج وفوقه الفتنة، ويفضل أن يقررن في بيوتهن كما أمرهن الله [تعالى][١٧١]. الشقصي أكثر اعتدالاً ففي رأيه لا يلزمهن التغيير باليد، بل باللسان إن قدرن وإلا فبالقلب[١٧٢]. بعبارة أخرى: يختلفن عن الرجال فقط في أنه لا يلزمهن التغيير بالفعل بل بالقول.

لا يقدم الفقهاء قائمة بشروط الوجوب، لكن المقولات التي يصبون

---

(١٦٦) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٨، السطر ٤؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٢، السطر ٩؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٤، السطر ٣ (عن بشير)، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٩، السطر ١٢.

(١٦٧) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٢، السطر ٣؛ في الفقرة الموازية من الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩١، السطر ٨، سقطت الكلمتان «على كل» بينما عند الكندي، بيان، جاء النص: «على كل حال».

(١٦٨) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩٠، السطر ١٠، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٢١، السطر ١.

(١٦٩) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ١٢، السطر ٦ (عن أبي محمد، أي ابن بركة).

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦، السطر ١٧ (عن أبي سعيد، أي الكدمي).

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧، السطر ١.

(١٧٢) الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٣، السطر ١٢.

تحاليلهم في قالبها مألوفة. هناك مفهوم في منتهى العموم: القدرة على الإنكار[١٧٣]، وفكرتان أكثر تحديداً. **أولاهما** انتفاء الخوف: إذا خفت إن أنكرت بيدك أو بلسانك أن يغشاك شر لا تقدر على صرفه أنكرت بقلبك[١٧٤]. لا يبدي الفقهاء الأوائل رغبة في التوسع في بحث هذا الشرط[١٧٥]. لكن في نقاشهم سمة غير اعتيادية هي استخدامهم أكثر من مرة كلمة التقية أو التقاة[١٧٦]. يؤكد محمد بن محبوب أن الإنكار واجب على من عرف أن [الفعل المعني] منكر إلا أن يجيء حال يجوز له التقية[١٧٧]. صيغ عرض لشرط الخوف بشيء من التفصيل كما يلي: إذا أتى الرجل قوماً لينكر عليهم وهو آمن منهم فلم يقدر على الإنكار لم يكن له القعود معهم إلا أن يتقي منهم تقاة في مفارقته إياهم في مال أو نفس أو دين أو كان قعوده معهم من أجل التقية[١٧٨].

---

(١٧٣) انظر مثلاً: أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٧، السطر ٣، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ١٢، ٢٢ و٢٨.

(١٧٤) أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٧، السطر ٩ (من جواب لأبي الحواري)؛ انظر كذلك: ابن بركة، **الجامع**، ص ١٨٠، السطر ٧؛ وعنه نقل أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٣ و٦٥ (عن الكدمي).

(١٧٥) قابل ابن بركة، الذي لا يجيز للواحد الإنكار على الجماعة إلا إن أمن على سلامته وظن التأثير، ويعلل ذلك بأن الله لم يوجب على أحد أن يقاتل أكثر من اثنين (انظر ق ٨: ٦٦). انظر: الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٨٢، السطر ١٤؛ الكندي، بيان **الشرع**، ص ٢٦، السطر ١١؛ قارن رأي ابن شبرمة (ت ١٤٤/ ٧٦١ت) أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٩٦). يفسر بعد ذلك أن حديث كلمة حق يُقتل صاحبها عند سلطان جائر (**الجامع**، ص ١٨٣، السطر ٥، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٢٦، السطر ١٧) يفترض توقع السلامة في الدنيا والآخرة أو قبول السلطان للإنكار.

(١٧٦) عن استخدام كلمة تقية (أو تقاة) انظر مثلاً أبا المؤثر، سيرة، ضمن: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ٣١٧، السطر ١٤؛ البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**: ص ١٩٠، السطر ٢، و**المختصر**، ص ٢٧٦، السطر ١؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ١٨، ٢٠ ـ ٢١، ٤١ و٤٣؛ والمصادر في الملاحظتين اللاحقتين.

(١٧٧) الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ١٩١، السطر ١٠؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ٢١، السطر ٦؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٢، السطر ٥. (فقرة موازية، والظاهر أنها من محمد ابن عبد السلام، بشأنه انظر أعلاه الهامش ١٠٧)، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٤، السطر ١٠ (يوحي بوجود خلاف في ما إن كانت التقية تعفي). يذكر محمد بن محبوب كذلك في سيرته إلى إباضية المغرب التقية كعذر يعفي (أو لا يعفي) صاحبه من واجب النهي عن المنكر. انظر: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ٢٤١، ٢٤٣ و٢٤٩.

(١٧٨) الكندي، بيان الشرع، ج ١٩، السطر ١٩، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ٦٥ س ١١ (عن الكدمي)؛ بخصوص الصياغة اللفظية انظر ق ٣: ٢٨. في كلا المقطعين إقرأ «أو لم» بدلاً من «ولم». انظر أيضاً: الكدمي، **المعتبر**، ص ٢١١، السطر ١٨.

أما **الثانية** فهي رجاء المنكِر أن يلقى كلامه قبولاً عند المحدِث. لكن الفقهاء مختلفون حول ما إذا كان ذلك شرطاً لوجوب النهي(١٧٩). بحسب عالم متقدم حتى إن كان المحدِث لا يقبل ممن أنكر عليه لا بد من الإنكار إن كنت لا تتقيه(١٨٠). صيغ لاحقاً حل وسط فحواه أنه إن كان المحدِث قد أنكر عليه من أنكر فلم يقبل، فمن لم ينكر بعد ذلك فواسع له إن شاء الله(١٨١).*

كيف يمكن التوفيق بين مطلب النهي عن المنكر وحرمة الحياة الخاصة؟ هنا يدور النقاش حول قضية واحدة لكنها من أمهات القضايا: شروط الدخول إلى بيت من دون إذن صاحبه(١٨٢). تلك الحالات على صنفين: **أولهما** منع منكرات سلوكية كالسكر والعربدة(١٨٣) أو زنا غير المحصن(١٨٤)، **الثاني** إغاثة المستغيث(١٨٥). بوجه عام يبدأ المرء بالاستئذان في الدخول(١٨٦). فإن لم يؤذن له لم يدخل في رأي بعض الفقهاء(١٨٧)، لكن بحسب الرأي الغالب

---

(١٧٩) كذا أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٢، السطر ١١ (عن عالم لم يذكر اسمه).

(١٨٠) أبو الحواري، **الجامع**، ص ٢٧، السطر ١٢، حيث يورد ق ٧، ١٦٤ ـ ١٦٥ تأييداً لرأيه (من فتوى لأبي الحواري). هذا الموقف ضمني في صياغة مقولة المنازل الثلاث: بالقول والفعل إن قدر، فإن لم يقدر فبالقول بلسانه... (**الجامع**، ص ١٩٠، السطر ١؛ لكن انظر كتابه **المختصر**، ص ٢٧٦، السطر ١ حيث يبدو كأنه يقول بخلاف ذلك). قارن رأي النووي (أعلاه الفصل ١٣ الفقرة ٢ الهوامش ١٠٣ ـ ١٠٧).

(١٨١) ابن بركة، **الجامع**، ص ١٨٠، السطر ٤، وعنه الكندي، **بيان الشرع**، ص ٢٤، السطر ٥، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٢، السطر ١٦. ذهب إلى الرأيه نفسه في القرن ٥/ ١١ الإمام الحضرمي أبو إسحاق إبراهيم بن قيس، **مختصر الخصال** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣)، ص ١٩٣، السطر ١٢. انظر أيضاً: أبو الحواري، **الجامع**، ص ١٢٨، السطر ٥، والسالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ٣٠٠، السطر ١٥.

(١٨٢) طبعاً هناك بيوت تُدخل بانتظام من دون استئذان (كبيت يتخذه تاجر محلاً للاتجار، أو قاض للحكم بين الناس)، وهناك حالات يمكن فيها دخول أي بيت لغرض لا علاقة له بالمنكر (فيه حريق أو جنازة مثلاً). انظر: الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٤ و٨٧ ـ ٨٩.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥ و٨٨ ـ ٩٠، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٨، السطر ١١.

(١٨٤) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٤ ـ ٨٥ و٩٠.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٨، والبسيوي، **المختصر**، ص ٢٧٥، السطر ١٧.

(١٨٦) الاستثناء هو إذا غلب في الظن أن فاعل المنكر سيستفيد من الإنذار ليفر. انظر: الكندي، المصدر نفسه، ص ٨٦، السطر ٢٠؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٧، السطر ٩، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٤، السطر ٣.

(١٨٧) قُدم هذا على أنه أحد الآراء في المسألة (الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٤ و٨٧)، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٨، السطر ١٤.

تتوقف الخطوة التالية على مدى علمه بما يجري داخل البيت. في حالة سلوك مخل بالأخلاق تدخل في الاعتبار الريبة السابقة[١٨٨]، ومصداقية الخبر[١٨٩]، والعلامة البينة[١٩٠]، والأصوات الآتية من البيت[١٩١]. مثلاً إن لم يصح عنده باطمئنانته أن في بيتٍ جماعةً على شراب فلا يدخل من دون إذن[١٩٢]. أما في حالات الإغاثة فيتوقف العمل بالأساس على استغاثة المتضرر التي يجب أن تأتي بصيغ معينة[١٩٣]. وإن كان ممكناً أن يلقى المغيث امرأة يحتمل أن تكون بلا حجاب بل ربما شبه عارية، فعليه أن يعلن بوضوح عن قدومه: «استترن فإنا داخلون»[١٩٤]. تلم المناقشة بشتى الجوانب، لكنها لا تتضمن شيئاً عن التجسس ولا عن حالة الملاهي المغطاة بقماش يُبين جزئياً عما يخفي.

تمثل القضايا التي عرضنا في ما تقدم قائمة تناولها فقهاء القرن ٣/ ٩، وإن كان المتأخرون قد أدلوا فيها بدلائهم. ما لا نلمسه في هذه المناقشة هو الجو الفكري المتغير الذي نستطيع تحسسه في كتابات علماء القرن ٤/ ١٠ أو ٥/ ١١ ـ ابن بركة والكدمي والبسيوي. عموماً يمتاز هؤلاء الكتّاب بأسلوب فكري أكثر تطوراً مما نجد عند المتقدمين. مثلاً يقدم ابن بركة قسماً كبيراً من مادته في قالب جدلي: «إن سأل سائل... فجوابه» وما شابه ذلك[١٩٥].

---

(١٨٨) مثلاً إذا كان أولئك الناس من أهل الريب (الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٨، السطر ١٤، وانظر أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٩، السطر ٢).

(١٨٩) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٥ و٨٨؛ أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٨، السطر ١١. ما الحكم إن ألح جماعة على رجل ليأتي معهم لتغيير منكر يسمعونه (مثلاً عزف) فقال: لا أسمعه؟ الجواب هو أنه غير ملزم بالذهاب معهم ما لم يعلم بالمنكر كعلمهم به أو يقدموا إليه دليلاً عليه (الكندي، **بيان الشرع**، ص ٣٨، السطر ١٦).

(١٩٠) الكندي، المصدر نفسه، ص ـ ٨٧، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(١٩١) الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨٩، السطر ١٠. قارن إمكانية القول للمرأة إن رفعت صوتها في بيتها بخصام أو بضحك أن تغض منه.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ و٨٩ ـ ٩٠. تُطرح مسألة هل يجب على المرء في حالة وقوع عنف بين زوج وزوجة أن يمتنع من الدخول حتى يتأكد أنه يضربها بخلاف الشرع؛ والجواب أن واجب الإغاثة لا يتغير. كذلك لا يؤثر كون المستغيث طفلاً أو كهلاً، حراً أو عبداً.

(١٩٣) مثلاً يجب على المرأة التي يضربها رجلها أن تصيح: واغوثاه بالله أو واغوثاه بالمسلمين؛ وإلا فإن المرء لا يدخل من دون إذن.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥ و٨٨.

(١٩٥) انظر مثلاً: ابن بركة، **الجامع**، ص ١٨٠، السطر ١٢. قارن استخدامه عبارة «غلبة الظن»، غير المعروفة للفقهاء الأوائل؛ نجد العبارة نفسها عند أبي إسحاق، انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن قيس، **مختصر الخصال**، ص ١٩٣، السطر ١٢.

يستخدم البسيوي هو الآخر هذا الأسلوب وإن بدرجة أقل[١٩٦]. كذلك يقدم هؤلاء الكتاب أدلة أمتن وأحكم سبكاً من أسلافهم[١٩٧]. ما نرى هنا هو بلا شك تطور يعود إلى قدر من التفتح على التيارات الفكرية في رحاب العالم الإسلامي.

كما قد ننتظر، يقترن هذا التطور بظهور بعض المسائل الأكثر تجريداً في ما يتعلق بالنهي عن المنكر[١٩٨]. خلافاً للفقهاء المتقدمين، يتجشم البسيوي تعريف المصطلحات[١٩٩]، وفرض الكفاية مفهوم مألوف لديه[٢٠٠]. أما بشأن إنكار الفاسق فيورد الكدمي رأي القائلين بأن أهل الصدق المأمونين وحدهم، سواء كانوا من الضعفاء أم من العلماء، مكلفون بالنهي عن المنكر، مؤكداً أنه لا يعلم خلافاً حول هذه النقطة[٢٠١]، لكن على الرغم من أن لما يقول صلة بالمسألة لا يبدو أنه يعالجها حقاً[٢٠٢]. كما سنرى في الفقرة التالية، تظهر مع أبي بكر الكندي مسألة ذات طابع نظري فائق التجريد، هي أصل الوجوب هل يُعلم بالشرع وحده أم كذلك بالعقل. إجمالاً يعطينا ذلك فكرة عن تأثر التقليد

---

(١٩٦) البسيوي، **جامع أبي الحسن البسيوي**، ص ١٨٨، السطر ٩.

(١٩٧) في حالة الكدمي ذلك افتراض بالأحرى، فإن حالة النص أو حدود فهمي تجعل كثيراً مما يقول غامضاً بالنسبة إلي، لا سيما ما يتعلق بمسألة ما لا يسع المسلم الجهل به في الأمر بالمعروف. انظر: الكدمي، **المعتبر**، ص ٢١٢، السطر ٢؛ وقارن فقرة الاستقامة التي استشهد بها الجميل بن خميس السعدي. انظر: جميل بن خميس السعدي، **قاموس الشريعة**، تحقيق عبد الحفيظ شلبي (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٢٩٧ ـ ١٢٩٩)، ج ٨، ص ٢٢، السطر ١٩.

(١٩٨) هناك مع ذلك مثال من الفكر الأصولي يظهر في فترة مبكرة نتفاجأ بها، هو ما دعوته فكرة التقسيم في عرض مذهب الإمامية حيث تشكل رأي الجمهور (انظر أعلاه الفصل ١١ الفقرة ٢ (د)). بحسب هذا الرأي الذي أخذ به بشير يجب النهي عن المنكرات كلها أما المعروف فنوعان: واجب والأمر به واجب، ومندوب والأمر به مندوب (الكندي، **بيان الشرع**، ص ٢٧، السطر ١٣). كان بشير معاصراً لأبي علي الجبائي (ت ٣٠٣/ ٩١٦) الذي ذكر مصدر معتزلي أنه مبتكر تلك النظرية (انظر أعلاه الفصل ٩ الهامش ٢٧).

(١٩٩) على وجه التحديد قدم تفسيراً من منظور إنساني لأصل تسمية المعروف والمنكر وآخر شرعياً لما يدخل في كليهما (**الجامع**، ص ١٨٨، السطر ١٢). يعيد الأول من دون ذكر مصدره الكندي، **بيان الشرع**، ص ٨، السطر ٧، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٥، السطر ٤.

(٢٠٠) البسيوي، سيرة، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ١٧١، السطر ٩؛ انظر: الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٦، السطر ٩.

(٢٠١) الكدمي، **المعتبر**، ص ٢١٣، السطر ٢.

(٢٠٢) انظر: أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٩، السطر ١٥، والشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٤، السطر ٥.

الإباضي الشرقي بقضايا طرحها العلماء في العالم الإسلامي الأوسع لكنه تأثر غير عميق.

يقوّي هذه الصورة غياب أي اقتباس تقريباً من مصادر غير إباضية. الكتاب الوحيد من تلك الفترة، الذي فيه مثال واضح (لكن من دون إقرار المؤلف) لتبعية من ذلك النوع هو مصنف أبي بكر الكندي، حيث المقطع المذكور حول الاختلاف في أصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هل وجب بالعقل أو بالشرع(٢٠٣). رأينا في ما تقدم هذا المقطع في كتاب للماوردي الذي استعاره بدوره، على الأرجح، من مصدر معتزلي، ورأينا كذلك ظهوره في كتاب لإباضي مغربي من القرن ٨/ ١٤(٢٠٤). في ثلاث حالات أخرى أرتاب في الاقتباس من مصادر غير إباضية وإن لم أنجح في معرفتها(٢٠٥).

يبدو إذاً أن الخلاف الديني وبعد الشقة تظاهرا لعزل التقليد الإباضي الشرقي طوال هذه الحقبة عن أي تأثير عميق من السنة (بله الشيعة)(٢٠٦).

---

(٢٠٣) أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ١٠، السطران ١٧ ـ ١١ و١٨ (من دون النسبة إلى أحد).

(٢٠٤) انظر أعلاه الهامش ٥٣. صيغة الكندي أقرب إلى صيغة الجيطالي منها إلى الأصل عند الماوردي وأتم. من جهة أخرى تحفظ صياغة الجيطالي سمات من نص الماوردي فُقدت في صيغة الكندي (مثلاً «إنما» في بداية الجملة والقول بأنه لو وجب عقلاً لوجب على الله). يمكن أن يعني هذا أن الجيطالي استخدم نسخة غير التي استخدمها الكندي، لكن يمكن كذلك أن يعكس خللاً في نقل نص الكندي.

(٢٠٥) أولاها تفسير البسيوي اللغوي لأصل تسمية المعروف والمنكر (انظر أعلاه الهامش ١٩٩). و**الثانية** وصف عام للفريضة مستمد من محمد بن عبد السلام (أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٢٩، السطر ١١ [:وذلك مع القدرة والمكنة على كل بقدر طاقته]، وانظر: الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ١٤، السطر ١؛ بشأن هذا العالم انظر أعلاه الهامش ١٠٧). لكلا المقطعين ما يوازيه عند الخليلي (ت ١٢٨٧/ ١٨٧١) (منسوب)، **الأخبار والآثار** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨٢ على التوالي، وإن كان الموازي الثاني مختلفاً شيئاً ما عن الأصل (أدين بالنسخة التي عندي من هذين المقطعين لباتريسيا كرون). هذا الكتاب، الذي لا يبدو في الواقع من تأليف الخليلي نفسه (انظر الملاحظة التي تلي صفحة الغلاف في الجزء الأول)، ينقل كذلك ومن دون ذكر المصدر عرض أبي الليث السمرقندي للأشياء الخمسة التي يحتاج إليها من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (الحالة الثالثة مقطع عن الأمر بالمعروف باعتباره ضبطاً للنفس (الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج ١٢، ص١٠ ـ ١٣)؛ واضح أنه صوفي في أسلوبه ومضمونه.

(٢٠٦) كان يمكن أن تكون الصورة مختلفة لو لم يفقد الإباضية ميناء صحار الذي يؤمه الناس =

في المقابل يبدو البعد الجغرافي وحده مسؤولاً عن غياب أي تأثير مهم لإباضية المغرب[٢٠٧]. على الأقل في قضية النهي عن المنكر تبدو الصلات بين فرعي الفرقة قليلة ومتباعدة زمنياً. السمة المشتركة الأبرز بينهما ـ ولا يمكن حقاً أن يكون اشتراكهما فيها أتى اتفاقاً ـ هي الفقرة المذكورة المستمدة على الأرجح من الماوردي. والمادة المشتركة الأخرى هي عبارة في عرض حديث المنازل الثلاث[٢٠٨].

هناك نقطة ذات أهمية مذهبية يشترك فيها إباضية الشرق والغرب هي القول بأن وجوب النهي باللسان لا يسقط بانتفاء رجاء التأثير، مع إعادة صياغة مقولة المنازل الثلاث. لكن في كلتا الحالتين، القرينة الشرقية أسبق، مما يجعل قليل الاحتمال أن يكون المشارقة هم الذين استعاروا من المغاربة. طبعاً يمكن أن يعود هذا التقاطع المذهبي إلى تراث أصلي مشترك.

تفسر هذه العزلة النسبية بلا شك ـ مع عوامل أخرى ـ لماذا لم تؤد المؤثرات الفكرية الخارجية إلى إعادة صياغة المذهب التقليدي لإباضية الشرق بصفة جوهرية. ليس هنا ما يمكن أن يقارَن بإخضاع مواد تقليدية قديمة لمطالب ثقافة فقهية متطورة فكرياً كما في عمل الحنبلي أبي يعلى، أو أكثر منه في كتابات علماء الإمامية الكلاسيكيين. أدخل علماء إباضية كالبسيوي تجديداً جريئاً، فقد أقاموا علاقة قوية ـ لكن غير واضحة تماماً ـ بين النهي عن المنكر ومقولتي الولاية والبراءة اللتين تشكلان أحد ملامح المذهب

= من بلدان شتى ولو احتفظ العراق بوضعه مركزاً للعالم الإسلامي. كان هناك قدرية ومرجئة في أواسط القرن ٣/ ٩ في صحار التي كانت يومذاك تابعة للدولة الإباضية، انظر سيرة هاشم بن غيلان إلى الإمام عبد الملك بن حميد في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ٣٨، وعنها نقل: أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٤٢، السطر ١٨، وبنحو غير مباشر، انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 164.

وكذلك شيعة كان أحدهم معتزلياً. انظر: الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٨، السطر ٨، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٦٧، السطر ٧؛ أتبع نص الكندي.

(٢٠٧) وجود اتصال بين الجناحين أمر معلوم طبعاً. يقدم البرادي قائمة كتب لإباضية مشارقة تحتوي على عدد من مؤلفات لعلماء عمانيين، ويخبرنا أن الدرجيني ألف طبقاته في إطار تبادل كتب مع عمان، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Dardjini,» bt T. Lewicki

(٢٠٨) هنا تحولت عبارة أضعف الإيمان إلى أضعف الإنكار، انظر: البسيوي، **المختصر**، ص ٢٧٦، السطر ١٢؛ الكدمي، **المعتبر**، ص ٢١١، السطر ٢٣؛ الكندي، **بيان الشرع**، ص ١٢، السطر ٣ وص ١٧، السطر ١٤، والجيطالي، **قناطر الخيرات**، ج ٢، ص ١٥٤، السطر ٢٢.

الإباضي منذ نشأته[٢٠٩]. يرى البسيوي مثلاً أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أمر الولاية والبراءة، بما أن الولاية واجبة لمن أطاع الله وعمل صالحاً، والبراءة واجبة ممن عمل سوءاً وعصاه تعالى[٢١٠]. واضح أن المستهدفين بكلا الواجبين متطابقون عملياً: فالتاجر الغشاش يجب نهيه فإن لم يتب وجبت البراءة منه[٢١١]. حافظ كتّاب لاحقون على ذلك الربط[٢١٢]، لكن في ما عدا ذلك ليس هناك تغيير مهم عبر القرون.

يعطي صورة عن ذلك الاستقرار مؤلف كاتب متأخر كالشقصي (ز ت ١٠٣٤/ ١٦٢٥) الذي قدم في مصنفه في الفقه الإباضي تحليلاً للنهي عن المنكر، هو بالأساس صياغة لتراث الفرقة الفقهي تضمنت تعديلات لا تمس جوهره: ترتيب المادة التراثية وإضافة مقدمات مناسبة، لكن من دون أن يمنعه إجلاله للسلف من التعبير أحياناً عن آرائه الخاصة. مثلاً في مناقشته للملاهي، يعرض رأيه الشخصي وهو أنه لا ينبغي قط في زماننا هذا ترخيص الدفوف ـ حتى لإشهار الأعراس[٢١٣]. من جهة أخرى يصرح، خلافاً للأثر القديم كما يوضح، بأنه لا ينبغي في زماننا اعتبار الطبل منكراً، بخاصة في مناسبات كالحرب[٢١٤]. ويلاحظ: كل زمان له حكم وكل بلد له حكم[٢١٥]. تلك وجهة نظر عملية وتدعو إلى شيء من التجديد لكنها غير طموح على المستوى الفكري، فهي تحتفظ في أغلب الأحوال بالموروث.*

---

(٢٠٩) بخصوص سليمان بن يخلف انظر أعلاه الهوامش ٤٥ ـ ٤٩؛ في ما يتعلق بموازيات مشرقية انظر أعلاه الهامش ١٩٠ت. تتشابه صياغتا مقولة المنازل الثلاث من حيث المحتوى لكنهما لا تتشابهان من حيث اللفظ.

(٢١٠) حول هذا البند العقدي كما صيغ في المذهب الإباضي، انظر: Ennami, *Studies in Ibadism (al-Ibadiya)*, chap. 6

(٢١١) البسيوي، سيرة، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ١٤٧، السطر ١٥. على الرغم من عنوان الفصل «ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، معظمه يتعلق في الواقع بالولاية والبراءة، كما يتعلق بهما جزء كبير من فصل كتابه الجامع الذي عنوانه الأمر بالمعروف (١٨٥ ـ ١٨٨).

(٢١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٧، السطر ١٧، و Ennami. Ibid., p. 203 and 211.

(٢١٣) انظر: أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ١٠، السطر ٣، وص ٥٦، السطر ٤؛ ص ٦٣، السطر ١٦ (الأخير عن سعيد بن قريش، بشأنه انظر أعلاه الهامش ١٢٢).

(٢١٤) الشقصي، **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ص ٢٠، السطر ١٥.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٢١. بعد ذلك بقليل في تعليقه كذلك على استخدام الطبل لغرض عسكري، يلاحظ أن العمل بالنيات (ص ٢٢، السطر ٨).

وتقدم صورةً عن تواصل التقليد أرجوزةٌ للسالمي المتأخر عنه في النهي عن المنكر[٢١٦]. مثلاً يستمر في الاستشهاد بقول محمد بن محبوب في الطبل[٢١٧]. وقد ظهرت في الأثناء مناكر جديدة: كإحراق البانيان موتاهم بين ذوي الإيمان[٢١٨]، أو التنباك والمخدرات: [«والخمر أن يراق والتتن/ يُتلَف والبنج وما فيه ثمن»][٢١٩]. كذلك يعيد الرأي الذي يقصر التغيير باليد على الحكام بينما لغيرهم القول فقط: «يلزم بالأيدي ذوي الأحكام/ وباللسان سائر الأنام»[٢٢٠]. لكن ما يلفت حقاً في نقاشه هو اهتمامه بدور المرأة[٢٢١]. يبدأ بتقديم رأي سلبي مستمد من التراث مباشرة: «كذلك المرأة بالجنان/ إنكارها لا النطق باللسان»[٢٢٢]. لكنه يورد إثره رأياً للخليلي (ت ١٢٨٧/ ١٨٧١)[٢٢٣] مخالفاً للتقليد الفقهي وإن لم يكن مستجداً تماماً، إذ يرتكز على الآية ٩: ٧١ التي تشرك النساء والرجال في الأمر والنهي ما يفترض التساوي في هذا الباب: [واستخرج المحقق الخليلي/ إنكارها بالعقل أو بالقيل// من قوله في

---

(٢١٦) فضلاً عن العرض الذي قدمه في جوهر النظام، ذكر السالمي الأمر بالمعروف في فقرة قصيرة ولا تثير الاهتمام من مدارج الكمال. بشأنه انظر: Wilkinson: «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» p. 141 f. and *The Imamate Tradition of Oman*, p. 253 f.

(٢١٧) السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ص ٤٨٩، السطر ٨ (انظر المصادر التي قدمناها أعلاه الهامش ١٢٥، لا سيما الفضل بن الحواري، **الجامع**، ص ٢٢٢، السطر ٢، والكندي، **بيان الشرع**، ص ٤٦ و٥٢، وأبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦٣، السطر ٢). يستشهد بفقيه من الأوائل، بشير نجل محمد، الذي أعتبر أنه بشير بن محمد بن محبوب؛ مع ذلك يبدو قليل الاحتمال أن يكون الرأي الذي ينسبه إليه ـ وهو أن لوجوب الأمر والنهي أصلاً في العقل ـ رأيه، ولا نجد له أساساً في التقليد على حد علمي (فعلاً يؤيد أبو بكر الكندي، **المصنف**، ص ٦، السطر ٦ العكس بالأحرى).

(٢١٨) السالمي، المصدر نفسه، ص ٤٨٩، السطر ١. انظر التوتر الذي برز بين عزان بن قيس وبانيان مسقط حول استخدام الطبل وما شابهه في الطقوس الدينية الهندية، انظر: Landen, *Oman since 1856: Disruptive Modernization in a Traditional Arab Society*, p. 309.

(٢١٩) السالمي، المصدر نفسه، ص ٤٨٩، السطر ١٦ (التتن هو التنباك [انظر الفصل ٨ الهامش ٨٣]، والبَنج مخدر). حول محاربة التنباك في مسقط في إمامة عزان بن قيس، انظر: Landen, Ibid., p. 309.

بعد ذلك ببضعة عقود، أمر الإمام الخروصي بجلد شاربيه والإمام الخليلي بسجنهم، انظر: السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، ص ١٩٩، السطر ٢٣.

(٢٢٠) السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ص ٤٨٧، السطر ٢١.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٤٨٧، السطر ٢٣. يمتد النقاش على ١٣ سطراً.

(٢٢٢) انظر أعلاه الهامش ١٦٨.

(٢٢٣) يذكره بتسمية المحقق الخليلي، وهو سعيد بن خلفان الخليلي (انظر أعلاه الهامش ١١٢).

وصف المؤمنينا/ والمؤمنات في الهدى يقينا/ / بأنهم بالعرف يأمرونا/ وهكذا عن ضده ينهونا/ / قد جعل المرأة في التسويةِ/ مثل الفتى في آية في التوبة/ / والاشتراك يقتضي التساوي/ في الوصف فالكل لذاك حاوي.] ومع أنه يستصوب منطق الخليلي، يلتف عليه بوجوب الغض من صوتها، وهي إذن معذورة والمنكر لا يغير بمثله(٢٢٤): [وهو لعمر الله تخريج حسن/ والله يؤتي فضله لمن ومن/ / وحيث كانت النساء تؤمرُ/ بخفض صوتها بذاك تُعذرُ/ / وذا هو الوجه لقول الأكثرِ/ إذ لا يغير منكر بمنكرِ](٢٢٥).

لعل أفضل ما نختتم به هذا المسح عن الكتاب العمانيين هو أن نعود بضعة عقود إلى الخليلي الذي انفرد بنحو ما ـ على الأقل من وجهة النظر الأدبية ـ في تقليد جمهور علماء المشرق(٢٢٦). في مناقشته للنهي عن المنكر أمر لم يسبقه إليه أحد من إباضية المشرق: الاعتماد على عمل إباضي مغربي هو كتاب الجيطالي(٢٢٧)، ومن خلاله إذن على الغزالي(٢٢٨). مثلاً يستخدم منظومة المصطلحات المميزة التي استخدمها الغزالي(٢٢٩)، ويحفظ ـ في صيغة

---

(٢٢٤) السالمي، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، ص ٤٨٨، السطر ٢. يأخذ موقفاً إيجابياً من المرأة كذلك سالم بن سيف بن حمد الأغبري، وهو عالم عماني حديث أو معاصر (إذ كان أبوه يشارك في النشاط السياسي عام ١٣٧٣/ ١٩٥٤، انظر: Wilkinson, «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman,» p. 308 f.

في نظمه لغاية المطلوب لعامر بن خميس المالكي (ت ١٣٤٦/١٩٢٨): يجب على المرأة أن تغير قدر طاقتها وأن تنصح الأئمة وغيرهم. انظر: سالم الأغبري، **نظم المحبوب في غاية المطلوب** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤)، ص ٢٠٨، السطر ٢٢.

(٢٢٥) السالمي، المصدر نفسه، ص ٤٨٨، السطر ٧.

(٢٢٦) نصب هنا اهتمامنا على المقتطف الطويل من كتابه إغاثة الملهوف الذي يحتل الجزء الأكبر من معالجته للأمر بالمعروف في تمهيده (انظر أعلاه الهامش ١١٢).

(٢٢٧) حول قناطر الخيرات للجيطالي، انظر أعلاه الهامش ٥٠ ـ ٧٠. يشير الخليلي إليه باسم القناطر المغربية، انظر: الخليلي، **كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان**، ج ٧، ص ٣٥، ٤١ و٥٤، وإلى مؤلفه باسم الشيخ إسماعيل أو الشيخ إسماعيل المغربي. ومع أنه في مناقشة تعريض النفس للضرر يورد رأي الكدمي المؤيد ضد موقف ابن بركة الرافض (بشأنه انظر أعلاه الهامش ١٧٥)، يعكس اهتمامه بالمسألة بلا شك تأثير الجيطالي (انظر أعلاه الهوامش ٦٧ ـ ٧٠). في إحدى فتاواه يشير بوجه عام إلى رأي المغاربة.

(٢٢٨) يشير إلى الغزالي مرتين ويتحدث كذلك عن كتاب يدعوه الغزاليات. انظر كذلك نسبته مادة إلى «علمائنا وآخرين من قومنا» لكن لم ألاحظ قرينة على اطلاع مباشر على كتاب الغزالي، في: الخليلي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٢٩) يستعمل كلمات الحسبة (ص ٥٢ و٥٥) والمحتسب (ص ٤٩ و٥٦) والمحتسب فيه (ص ٥٤)، وبوجه خاص الاحتساب (ص ٤٩. إلخ).

محورة حُت فيها الأصل إلى حد بعيد ـ بعض خطوط تحليله الكبرى[٢٣٠].
لكن ما يلفت بالأخص في عرضه هو بلا جدال موقفه من قضية إنكار النساء[٢٣١]. عبر الجيطالي التقى بفكر الغزالي الذي أدخل فيمن يجب عليه النهي النساء والعبيد[٢٣٢]. بادر إلى استبعاد العبيد معتبراً الحرية شرطاً للتكليف[٢٣٣]: فسر أن العبد المملوك لا يقدر على شيء وليس له الاشتغال بذلك عن خدمة مولاه ـ إلا أن يكون مأذونا له[٢٣٤]*. أما النساء فيؤيد إنكارهن لكن ليس رأيه بالبساطة التي يظهر بها في أرجوزة السالمي. يستشهد ابتداء بقول محمد بن محبوب إن على المرأة أن تنكر بقلبها وليس عليها أن تنكر بلسانها[٢٣٥]. ويقابله برأي الجيطالي الذي يبرره ـ كما ذكر السالمي ـ بالآية ٩ : ٧١ حيث ذكر الله [تعالى] المؤمنين والمؤمنات وأشركهم في النهي عن المنكر[٢٣٦]. ومشكلته هي كيف يفسر قول محمد بن محبوب: فيبين كيف يحد تفريق النساء عن الرجال من قدرتهن على الاحتساب. لكن المرأة أولى من الرجل بالإنكار على غيرها من النساء، كذلك لو وجدت على المنكر أحداً من ذوي المحارم فالإنكار واجب. في المقابل ليس عليها الاحتساب على غير ذوي

(٢٣٠) مثلاً يستدل على وجوب الأمر بالمعروف بمجموعة ضخمة من النصوص مع الفصل بين القرآن والحديث وأقوال السلف بهذا الترتيب (ص ٣١ ـ ٤٢، انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (أ)). هناك تواز يسهل تبينه في ما يتعلق بمعظم التحليل الذي يلي ذلك (ص ٤٥ ـ ٥٧، وانظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب))، لكننا نجد أنفسنا بعد ذلك في أرض لا نعرفها. حتى حيث يسهل تعرف التوازي يكون باهتاً. مثلاً اختزل الخليلي درجات الإنكار الثماني التي قدمها الغزالي (انظر الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤) والتي احتفظ بها الجيطالي، **قناطر الخيرات**، ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٥، إلى ٣ مراتب. انظر: الخليلي، **كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان**، ج ٧، ص ٥٦، السطر ١٦؛ يذكر السيف، ص ٥٧، السطر ٤ لكن لا الأعوان المسلحين). والعناصر الكبرى من تحليل الغزالي التي لا تظهر كلياً عنده هي مسح المنكرات المألوفة (انظر الفصل ١٦، الفقرة ١ (ج))، ومجموعة القصص التي جمعها عن الإنكار على السلاطين (انظر أدناه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د)): وكان الجيطالي قد احتفظ بكليهما.

(٢٣١) الخليلي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٣، الأسطر ١ ـ ١٥. انظر كذلك جواباً يفتي فيه بأنه لا ينبغي منع النساء اللائي يغطين أجسامهن وفق الشرع من الخروج إلى السوق للبيع والشراء إذا احتجن إلى ذلك.

(٢٣٢) انظر أعلاه الهامش ٦٠ت، ص ٤٩، السطر ٦.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٩، السطر ١٠.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٩، السطر ١٤.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٣، السطر ١؛ انظر أعلاه الهامش ١٦٨، وانظر الهامش ٢٢٢.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٣، السطر ٣. يصوغ رأي الجيطالي بلغة المنازل الثلاث.

المحارم من الرجال لأن تبرزها في محافل غير الثقاة من الرجال نوع من المنكر يُنهى عنه. نعم ـ واستدراكه جدير بالملاحظة ـ لو كان لها عليهم سلطان ويد وجب عليها مع القدرة أن تبعث إليهم من ينهاهم عن المنكر مع عدم القائم بذلك من المسلمين(٢٣٧).

ربما بسبب العزلة النسبية للتقليد الإباضي الشرقي على امتداد معظم تاريخه، يغيب هنا تقريباً نوعان أدبيان يسلطان بعض الأضواء في حالة إباضية المغرب. **أولهما** العقائد. إذ لم يتناه إلى علمي منها سوى نزر يسير. هناك عقيدة تُسند إسناداً ضعيفاً إلى عبد الله بن إباض (أواخر القرن ١/ ٧)(٢٣٨)، وإن كان ذكر المعتزلة والرافضة فيها يبين بوضوح أنها تعود إلى تاريخ لاحق(٢٣٩). ✻ يتضمن هذا النص مجرد إشارة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢٤٠). هناك نص آخر هو باب خصصه السالمي لعقيدة أهل عمان(٢٤١). هنا أيضاً يظهر النهي عن المنكر كبند في قائمة من دون تفصيل(٢٤٢).

أما النوع **الثاني** ـ والذي غيابه أغرب ـ فهو أدب التراجم. صحيح أن دارسي الإسلام السني الذين اعتادوا على ثراء ودقة أدب التراجم لمدارس

---

(٢٣٧) حول كل ذلك انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣، السطر ٧.

(٢٣٨) الإزكوي، **كشف الغمة**، ورقة ٢٤٤ب س٣ ـ ٢٤٨ب س٩؛ ترجمة: E. Sachau, «Uber die religiosen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedander in Oman und Ostafrika,» *Mittheilungen aus dem Seminar fur Orientalische Sprachen*, vol. 2 (1899), pp. 62-69.

التقسيم إلى فصول والعناوين في الترجمة من وضع سخاو. يسند الإزكوي (مصدره) العقيدة إلى ابن إباض في البداية، لكنه لا يوضح على كم من النص ينسحب هذا الإسناد، ولا يقدم العقيدة كوثيقة كتبها ابن إباض. والسبب الوحيد (لكنه كاف على الأرجح) الذي يدفعني إلى اعتبارها نصاً شرقياً هو وجودها في مصدر عماني.

(٢٣٩) يصعب قبول النسبة كما أشار: Rubinacci, «La Professione di fede di al Gannawuni,» p. 567

لكني لا أجد فكرته عن تأثر بمذهب الغزالي مقنعة.

(٢٤٠) الإزكوي، **كشف الغمة**، ورقة ٢٤٦أ، السطر ٣. قد يوقع تقسيم سخاو النص إلى فصول وعنونتها في ترجمته هنا في الخطأ؛ فالنص لا يقصد في الواقع الربط بين الأمر بالمعروف والحج. انظر: Sachau, Ibid., p. 65.

(٢٤١) السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، ج ١، ص ٧٩ ـ ٨٥ (لفتت إليه نظري باتريسيا كرون).

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤، السطر ٢١. القائمة مستمدة من مؤلف لوائل بن أيوب (القرن ٢/ ٨). انظر: «نسب الإسلام،» في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ٢، ص ٤٦، السطر ١٤؛ أدين بهذه الإحالة لباتريسيا كرون.

الفقه السنية يتصورون من دون مبرر أنهم سيجدون مثله في الفرق الأخرى، لكن ليس من جماعة إسلامية أفقر توثيقاً من إباضية الشرق[٢٤٣]. لذلك لا نملك معلومات عن نشاط أفراد في ذلك المجال. بطبيعة الحال تظهر لماماً معلومات من ذلك النوع في مصادر أخرى. مثلاً يثني أبو المؤثر، في رسالته التي سبق ذكرها[٢٤٤]، على بشير ابن المنذر معاصر محمد بن محبوب والذي ربما لم يكن من جهابذة العلماء لكنه كان زعيماً إباضياً كبيراً قوياً في النهي عن المنكر[٢٤٥]. هنا كما في بقية الرسالة يركز الكاتب على الجانب السياسي. حوالى بداية القرن ١٠/١٦، رأى محمد بن إسماعيل رجلاً يعدو في إثر امرأة عريانة كان قد هجم عليها وهي تغسل في فلج، فخرج إليه وقبضه عنها وصرعه على الأرض حتى مضت المرأة ودخلت العقر فخلى سبيله. وقد حُفظت القصة لأنها انعكست على تاريخ عمان. فقد فرح به المسلمون لما رأوا من قوته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فنصّبوه إماماً، وقد امتد حكمه في الفترة ٩٠٦ ـ ٩٤٢/ ١٥٠٠ ـ ١٥٣٦[٢٤٦]. * وذُكر عن عالمين من العصر الحديث أنهما كانا ينهيان عن المنكر[٢٤٧].

خلاصـــة

في الختام يجدر بنا عقد مقارنتين حول مضمون نظرية الإباضية:

الأولى بين المغاربة والمشارقة. فهم كما رأينا جماعتان منفصلتان في تاريخهما وإلى حد كبير في تراثهما الفكري. قبل الخليلي بقي التقاطع بين التقليدين ضمن حدود ضيقة: النهل من معين مشترك[٢٤٨]، القول غير الشائع

---

(٢٤٣) من هنا هشاشة المعلومات عن حياة العلماء الإباضية المشارقة التي أوردناها في هوامش هذا المقطع. في حالة المغاربة قلما نجد تواريخ وفاة دقيقة، لكن لا يصعب عادة وضع كل عالم في النصف الصحيح من القرن الذي عاش فيه.

(٢٤٤) انظر أعلاه بداية الفصل ٣، الهوامش ٨١ ـ ٨٦.

(٢٤٥) أبو المؤثر، الأحداث، في: كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ج ١، ص ٢٤، السطر ١٥. بشأن بشير بن المنذر هذا انظر: Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, p. 174.

(٢٤٦) الأزكوي، **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، ص ٣٢١، السطر ٣؛ بشأن هذا الإمام انظر: Wilkinson, Ibid., p. 215f.

(٢٤٧) توفي أحدهما عام ١٣٣٦/١٩١٨، والثاني عام ١٣٦٤/ ١٩٤٥، انظر بشأنهما: السالمي، **نهضة الأعيان بحرية عمان**، ص ٢٥٢ و٤٢٠.

(٢٤٨) انظر أعلاه الهامش ٢٠٤.

بأن الوجوب لا يسقط بانتفاء التأثير[٢٤٩]، والاهتمام غير المعتاد أيضاً بإنكار النساء[٢٥٠]. لكن توجد كذلك فروق بينهما تعكس على الأرجح اختلاف تاريخي جناحي الفرقة السياسيين. في عمان تجد استمرارية الإمامة عبر القرون تعبيراً مباشراً وواضحاً عنها في كثرة ربط النهي عن المنكر في المصادر العمانية بمؤسسة الإمامة[٢٥١]. وقد يفسر هذا التاريخ أيضاً تساهل العلماء النسبي مع بعض الممارسات العسكرية [التي تستوجب النهي خارج هذا الإطار][٢٥٢]. في المغرب شغل العلماء قسماً من الفراغ الذي تركه سقوط الإمامة بواسطة تنظيم له سلطة محدودة، لكن لا يبدو أن ذلك ترك أثراً ذا بال في مذهب الفرقة في النهي عن المنكر[٢٥٣]. مع ذلك يبدو أن سقوط الإمامة أدى إلى نتيجة تسترعي الانتباه: فقد جعل العلماء المغاربة أقل تقييداً لدور الآحاد في مجال النهي عن المنكر. ولا يوجد في المغرب تقريباً ما يشبه النزعة الموادعة التي نجدها في التقليد الشرقي. لا نجد نظير أقوال الفقهاء العمانيين أن للرعية الموعظة من دون الضرب أو حتى كسر الملاهي[٢٥٤]، وأنه يجب ترك الإنكار «باليد» للحاكم[٢٥٥]. بالعكس يتحدث عالم مغربي عن «السيف» كمعتزلي[٢٥٦]، بينما يقوي آخر في مواطن عدة النزعة الحركية التي تسم نظرية الغزالي في ما يخص نشاط آحاد المسلمين[٢٥٧]. ولا غرابة في ذلك، فكما في الزيدية، يعني إسناد المزيد إلى الأئمة تقليص مجال غيرهم.

أما المقارنة **الثانية** فنجريها مع نظريات الفرق ومدارس الفقه الإسلامية الأخرى. النقطة الجوهرية هنا هي أن آراء الإباضية، باستثناء ربط النهي عن

(٢٤٩) انظر أعلاه الهامش ٢٠٩. أهم مواز لهذا الرأي عند السنة رأي النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) (انظر أعلاه الفصل ١٣ الهوامش ١٠٣ ـ ١٠٧).

(٢٥٠) انظر أعلاه الهوامش ٦٠ ـ ٦٢، ١٦٧ ـ ١٧٢، ٢٢١ ـ ٢٢٥، ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٢٥١) انظر أعلاه الهوامش ٨٧ ـ ١٠٣.

(٢٥٢) انظر أعلاه الهوامش ١٢٢ ـ ١٢٩.

(٢٥٣) انظر أعلاه الهوامش ٧٥ ـ ٨٠. كما رأينا يصح ذلك أيضاً على المذهب الإمامي (انظر أعلاه الفصل ١١ الهامش ٣١٢).

(٢٥٤) انظر أعلاه الهوامش ١٥٩ ـ ١٦٤.

(٢٥٥) انظر أعلاه الهامشين ١٥٩ و٢٢٠. يظهر ذلك الرأي في المغرب في حالة منعزلة، إذ يورده التلاتي (انظر أعلاه الهامش ٣٦).

(٢٥٦) انظر أعلاه سليمان بن يخلف الزواغي (النص بعد الهامش ٤٧).

(٢٥٧) انظر أعلاه الجيطالي (الهوامش ٦٣ ـ ٧٠).

المنكر، مثل الزيدية، بالخروج على الجورة وتكوين الدولة، لا تختلف جذرياً عن أفكار جمهور علماء السنة. أخص ميزتين لكتابات الإباضية هما إيجاب النهي حتى إن لم يُرج التأثير والاهتمام بدور النساء. يصعب اعتبارهما تُراثاً خارجياً مميزاً، وإن أمكن أن نجد ما يطابق السمة الثانية في أوساط الخوارج الأوائل(٢٥٨). يترك ذلك لنا الخيار بين تصورين للعلاقة بين نظرة الخوارج بوجه عام ونظرة الإباضية الخاصة إلى واجب الآحاد. يمكن أن نعتبر الإباضية صيغةً متأخرةً وملطفةً للتراث الخارجي. أو أن نفترض أن فحوى مذهب الإباضية في النهي عن المنكر لم تكن تختلف كثيراً عما كان شائعاً في فرق الخوارج الأولى. تصعب إقامة البرهان على كلا الافتراضين، ويبدو الثاني أقرب إلى العقل.

---

(٢٥٨) انظر أعلاه الهامش ٢١.

الفصل السادس عشر

الغزالـــي

وعد الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) في عنوان كتابه الكبير بـ **إحياء علوم الدين**[١]. لم يكن عنواناً متواضعاً، ولا بد أنه غاظ كثيرين من معاصريه[٢]. لكنه كان يقصد ذلك وقد أنجز ما وعد. فمع أنه لا يبلغ في الاتساق شأو المعتزلة، ولا في البراعة مبلغ علماء الإمامية، أتاح له التخلي عن دروب علماء عصره المطروقة أن يعيد تنظير مبحث النهي عن المنكر بكامله ويخرجه

(١) في بداية مؤلفه يتحدث الغزالي عن عزمه على تأليف كتاب في **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٧ ـ ٨)، لكنه لا يعطيه عنواناً بنحو صريح. لكنه في كتب لاحقة يستخدم تلك العبارة كعنوان، متحدثاً عن كتاب **إحياء علوم الدين**». انظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، حققه وقدم له فضله شحاده (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ١١٥، السطر ١١ وص ١٢٧، السطر ٨.

(٢) علق الطرطوشي في نقد لاذع: «ليس ذلك بإحياء علوم الدين وإنما هو «إماتة علوم الدين». انظر مقدمة فييرو لترجمة كتاب **الحوادث والبدع**، ص ٦٣، مستشهدة: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ١٩، ص ٤٩٥، وأحمد ابن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، إشراف وتقديم محمد حجي، ١٣ ج (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١)، ج ١٢، ص ١٨٤، السطر ٤. واحتج عالم لاحق، سليمان الأندلسي أن علوم الدين لم تمت لتحتاج إلى إحيائها. انظر: أبو العباس أحمد ين أحمد بن عبد الله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حققه وعلق عليه عادل نويهض (بيروت: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص ٢٨٠، السطر ٧، أورده المنوني في: محمد المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» في: **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتاريخه** (الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ١٣٤.

في صيغة كان لها أثر واسع تجاوز حدود مدرسته الفقهية.

يحتل عرضه لفريضة النهي عن المنكر الربع الثاني من مؤلفه، وهو أكبر حجماً من معظم الموضوعات التي تناولناها(٣)، ومرتب بإحكام ـ كما يُتوقع من الغزالي ـ وبطريقة تختلف جذرياً من بعض الوجوه عن المعالجات السابقة. كتب الغزالي نفسه مختصراً لكتابه بالفارسية: حتى هذا الملخص يضم مناقشة على قدر جيد من الإحاطة(٤). سأبدأ بتقديم خلاصة موسعة لنظريته.

أولاً: نظرية الغزالي: خلاصة

بعد مقدمة وجيزة خطابية عن أهمية الفريضة العظمى واندراسها تقريباً

---

(٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٣٢٦ (هي أوراق من الحجم الكبير وبحروف صغيرة؛ أحيل في ما يلي دوماً إلى الجزء الثاني). أحياناً أصوب نص طبعة **الإحياء** التي استخدمتها والتي ليست عالية الجودة؛ حيث لا أذكر مصدراً لتصحيحي، أعتمد على نص طبعة القاهرة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ (ج ٢، ص ٣٩١ ـ ٤٥٥)، لكن حيث تتفق الطبعتان على الخطأ، أعتمد على نصوص موازية من مصادر أخرى. هناك ترجمة كاملة [إلى الفرنسية]: وهناك ترجمة جزئية [إلى الإيطالية] أعدتها: L. Bercher, «L'Obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali,» *Revue Institut de Belles Lettres Arabes* (IBLA), vol. 18 (1955); vol. 20 (1957); vol. 21 (1958) and vol. 23 (1960).

وهناك مختصر كتبه: G.-H. Bousquet, *Ghazali, Ih'ya 'Ouloum ed-din, ou vivification des sciences de la foi: analyse et index* (Paris: Librairie Max Besson, 1955), pp. 187-196.

وهناك ملخصان وجيزان: Henri Laoust, *La Politique de Gazali*, bibliothèque d'études islamiques; t. 1 (Paris: P. Geuthner, [1970]), pp. 128-130, and *Encyclopedia Iranica*, article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, pp. 994a-995a.

استخدم تحليل الغزالي بنحو مكثف في: Basim Musallam, «The Ordering of Muslim Societies,» in: Francis Robinson, ed., *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 174-186.

(٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كيمياء سعادت** (بالفارسية) تحقيق ح. خديجم (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٨ هـ ش.)، ج ١، ٤٩٩ ـ ٥٢٤؛ أحيل في ما يلي دوماً إلى الجزء الأول. أشرت في الملاحظات إلى أهم الفروق بين النصين العربي والفارسي. أحياناً توحي ـ لكن إيحاء ضعيفاً ـ أن النص الفارسي صيغة أولى أقل تطوراً والعربي نسخة منقحة ومبسطة منه (انظر أدناه الهوامش ٣٦، ٥٠ و١١٦)؛ لكن لم أجد ما يسمح بحكم قطعي بهذا الشأن. يقدم الغزالي كذلك عرضاً وجيزاً للأمر بالمعروف في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠)، ص ٨٤ ـ ٨٩، يستخدم فيه مصطلحات الإحياء. وفي موضع يشير إلى الكتاب، ويعيد كل الأفكار التي عبر عنها فيه تقريباً، لكن من دون إعادة بنية عرضه.

في زمانه وغياب من يريد إحياءها بالكلية تقريباً، يدخل في صلب الموضوع ويعلن عن الأبواب الأربعة لشرحه[٥]:

١ ـ وجوبه

الباب **الأول** مركز على وجوب النهي عن المنكر[٦]. يبدأ الغزالي بتأكيد أن ذلك يدل عليه بعد إجماع الأمة وإشارات العقول السليمة الآيات والأخبار (السنة النبوية)[٧] والآثار (سنن الصحابة والسلف عموماً). لا يتناول الإجماع وإشارات العقول لكنه يخصص صفحات عدة للقرآن والسُنّة تتخللها تعليقات. يلاحظ مثلاً أن في الآية ٣: ١٠٤ «بيان أنه فرض كفاية لا فرض عين»[٨].

٢ ـ أركانه وشروطه

المصطلحات: يتناول الباب **الثاني** أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشروطه[٩]، ويمثل الإطار التحليلي لنظرية الغزالي. يبدأ بتقديم مصطلح غير مألوف: الحسبة بحسب قوله عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٠]. ثم باستخدام صيغة صرفية مشتقة من الجذر نفسه، يعرض أركانها الأربعة، وهي: المحتسِب والمحتسَب عليه والمحتسَب فيه ونفس الاحتساب[١١]. ولكل منها شروطه:

أ ـ الركن الأول: المحتسب

بين الأركان الأربعة يخص **الأول** بأطول مناقشة[١٢]. يقرر في الموجز

(٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٠، السطر ٢٦. في **كيمياء السعادات** هناك ٣ أبواب فقط، فقد أغفل الرابع.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ ٢٨٥.

(٧) بعض الأقوال التي يوردها ضمن الأخبار أحاديث غير نبوية.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١، السطر ١٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٣٠٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٥، السطر ٢٩؛ سبق أن استخدم المصطلح عرضاً، في ص ٢٨٤، السطر ١٧. في النص الفارسي يستخدم بحسبت لترجمة الأمر بالمعروف والكلمات ذات الصلة في الحديث. انظر مثلاً: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٠ ـ ٥٠١. حول مسألة معنى كلمة البحسبة الذي يكمن وراء اختيار الغزالي لها انظر أدناه الفصل ٣، الهوامش ١٣٣ ـ ١٣٨.

(١١) في المناقشة التي تلي سيعكس ترتيب الركنين الثاني والثالث. تُرجم الأخير إلى الفارسية: «تشيكوناكي احتساب». انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٢.

(١٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٧.

الافتتاحي أن شروطه أن يكون (١) مكلفاً (٢) مسلماً[١٣] (٥) قادراً[١٤]. فيخرج منه المجنون والصبي والكافر والعاجز، ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة[١٥].
والمناقشة التي تلي هذا الموجز تختلف عنه شيئاً وإن كانت تصل إلى النتيجة نفسها. يتناول الغزالي على التوالي خمسة شروط: الثلاثة السابقة مع (٣) العدالة و(٤) كونه مأذوناً من جهة الإمام والوالي. فيقر الثلاثة المذكورة **أولاً** ويستبعد الأخيرين، وذلك ما يفسر إغفالهما في الموجز الافتتاحي.

الشرط (١): التكليف. في ما يخص التكليف يؤكد أنه شرط للوجوب، [فأما إمكان الفعل وجوازه فلا يستدعي إلا العقل حتى إن] الصبي المراهق للبلوغ المميز وإن لم يكن مكلفاً فله إنكار المنكر[١٦].*

الشرط (٢): الإيمان. يبين الغزالي علة اشتراط الإيمان باستفهام إنكاري: «أما الشرط الثاني وهو الإيمان فلا يخفى وجه اشتراطه لأن هذا نصرة للدين فكيف يكون من أهله من هو جاحد لأصل الدين وعدو له»[١٧]؟ ثم يعود إلى المسألة في ختام مناقشته لشرط العدالة[١٨]. يقول هناك: «الكافر (الذمي) إن منع المسلم بفعله فهو تسلط، فيُمنع من حيث هو تسلط. [أما] قوله لا تزن [فليس بمحرم من حيث إنه نهي عن الزنا ولكن] من حيث إنه إظهار دالة الاحتكام على المسلم وفيه إذلال للمحتكَم عليه. والفاسق يستحق الإذلال ولكن لا من الكافر الذي هو أوْلى بالذل منه»[١٩].

---

(١٣) سيظهر في الإيضاح مسوغ هذا الترقيم.

(١٤) يصرح النص الفارسي بما هو في العربي ضمني ومن المسلمات: أن الأمر بالمعروف فرض على جميع المسلمين. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٢، ويشمل كل أهل الدين.

(١٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٦، السطر ٢. في المقابل كان الغزالي لا يجيز للعبيد والنساء ولاية القضاء. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المؤيد ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ج ٢، ص ٢٣٧، السطر ١٥.

(١٦) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٦، السطر ٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٦، السطر ١٢. يساوي الغزالي ضمنياً «مسلم» و«مؤمن».

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨، السطر ١٧.

(١٩) يوقع ملخص بوسكيه في الخطأ، إذ يشير إلى أنه يجوز للذمي نهي المسلم عن المنكر باللسان. انظر: Bousquet, *Ghazali, Ih'ya 'Ouloum ed-din, ou vivification des sciences de la foi; analyse et index*, p. 189.

لكن هناك من قال بهذا الرأي، انظر: محمد بن عثمان البلخي، **شرح عين العلم وزين الحلم**، كما نقله علي القاري، ج ١، ص ٤٤٢، السطر ٩، عبد الله بن محمد النبراوي، **شرح النبراوي على** =

الشرط (٣) المفترض: العدالة. يلي نقاش طويل لمسألة العدالة، أي وجوب الأمر والنهي على الفاسق، يفضي إلى النتيجة المألوفة، وهي الإثبات، مع الاحتجاج بأنه لو مُنع كل ذي معصية من الاحتساب لما بقي أحد ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر[٢٠]. يتمثل قسم كبير من الاستدلال في نوع من المهاترة يرده الغزالي. يضرب على ذلك مثال رجل زنى بامرأة وهي مكرهة مستورة الوجه فكشفت وجهها باختيارها فأخذ يحتسب عليها[٢١]. مع ذلك يسلم بأن الفاسق الذي عُلم فسقه لا يلزمه وعظ غيره لأن الوعظ لا يُقبل منه[٢٢]. *

الشرط (٤) المفترض: إذن الإمام. مناقشة مسألة إذن الإمام أطول[٢٣]. يرفض الغزالي هذا الشرط ويرد رأي الروافض ساخراً. وجوابهم، على حد تعبيره، أن يقال لهم إذا جاءوا إلى القضاء طالبين لحقوقهم في دمائهم وأموالهم: إن نصرتكم أمر بالمعروف واستخراج حقوقكم من أيدي من ظلمكم نهي عن المنكر، وطلبكم لحقكم من جملة المعروف، وما هذا زمان النهي عن الظلم وطلب الحقوق لأن الإمام الحق لم يخرج بعد[٢٤]. * لا شبه بين وضع الرعية المسلم ووضع الكافر، فعز السلطنة والاحتكام الذي يتضمنه الأمر والنهي يستحقه آحاد المسلمين بالدين والمعرفة، ولا يحوج إلى تفويض كعز التعليم والتعريف[٢٥]. ثم يتعرض الغزالي إلى جوانب أخرى من دون إسهاب. هناك خمس مراتب للأمر والنهي[٢٦]: التعريف، فالوعظ بالكلام اللطيف،

= **الأربعين حديث النووية** (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٠)، ص ١٧١، السطر ١٩.

(٢٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٦، السطر ١٤. يقلب لاوست موقف الغزالي في: Laoust, *La Politique de Gazali*, p. 128.

(٢١) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٨٧، السطر ١٥. يظهر هذا المثال الفكه كذلك عند: فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ٣، ص ٤٧، السطر ٨ (في تفسير ق ٢: ٤٢)، ج ٨، ص ١٧٩، السطر ٦ (في ق ٣: ١٠٤).

(٢٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٨٧، السطر ٣٤. هذا كما يشير علي القاري (ت ١٠١٤/ ١٦٠٦) بمثابة القول بأنه حيث يكون المطلوب الوعظ فالعدالة شرط ـ وذلك يناقض ما قيل سابقاً. انظر: البلخي، **شرح عين العلم وزين الحلم**، كما نقله علي القاري، ج ١، ص ٤٣٩، السطر ٩.

(٢٣) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٨٨، السطر ٢٤. وفي **كيمياء سعادت، ص** ٥٠٤، السطر ٢، يساوي الغزالي ذلك بكتابة تعيين لخطة الحسبة (منشور ـ بحسبت نَبشتن).

(٢٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٨، السطر ٢٧.

(٢٥) المصدر نفسه ص ٢٨٨، السطر ٣٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩، السطر ٣ (اختزلها إلى ٤ في **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٤، السطر ٦ بإغفال الأولى). يشير هنا إلى مناقشته اللاحقة لهذه الدرجات، التي سنراها عند عرض الركن الرابع (انظر أدناه). هناك يشير إليها لا باسم «مراتب» بل باسم «درجات»، وزاد عددها إلى ٨.

فالسب والتعنيف، فالمنع بالقهر بطريق المباشرة، فالتخويف والتهديد بالضرب ومباشرة الضرب. فالأربع الأوَل لا تحوج إلى إذن الإمام(٢٧). نعلم مثلاً أن السب والتعنيف جائز على الإمام نفسه فكيف يُحتاج إلى إذنه في الإنكار عليه؟ وإنما الإشكال في الخامسة التي قد تحوجِ إلى استعانة وجمع أعوان، ويجر ذلك إلى قتال وشهر الأسلحة ومن ثمة إلى فتنة عامة(٢٨). لكن استمرار علماء السلف في الإنكار على السلاطين قاطع بأنه لا يُحتاج إلى إذنهم(٢٩). *

استطراد: الأعلون والأدنون. ثم يطرح الغزالي هذا السؤال: هل تثبت ولاية الحسبة على من لهم على المحتسِب سلطة؟ مثلاً للولد على الوالد والعبد على المولى والزوجة على الزوج والتلميذ على الأستاذ والرعية على الوالي مطلقاً كما تثبت للوالد على الولد والمولى على العبد... إلخ(٣٠)؟ وجوابه أنه يثبت أصل الولاية ولكن بينهما فرق في التفصيل: مثلاً للولد الحسبة بالرتبتين الأوليين وهما التعريف ثم الوعظ والنصح باللطف، وليس له الحسبة بالسب والتعنيف والتهديد ولا بمباشرة الضرب. وهل له الحسبة بالرتبة الثالثة (يقصد الرابعة) حيث تؤدي إلى أذى الوالد وسخطه، هذا فيه نظر. وهو بأن يكسر عوده ويريق خمره ويحل الخيوط في ثيابه المنسوجة من الحرير، لكن لا يبعد أن ينظر فيه إلى قبح المنكر وإلى مقدار الأذى والسخط اللذين يؤدي إليهما فعله(٣١). * وهذا الترتيب يجري في العبد والزوجة(٣٢). وأما الرعية مع السلطان فالأمر فيها أشد(٣٣)، وليس لها معه إلا التعريف والنصح.

---

(٢٧) النص الفارسي أبلغ: يلاحظ الغزالي بخصوص المرتبة الرابعة أن كل مؤمن أُعطي «سلطنة» من دون «إذن السلطان». انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٤، السطر ١٩.

(٢٨) يشير مجدداً إلى مناقشته اللاحقة (انظر أدناه الركن ٤ الدرجة ٨). النص الفارسي محافظ أكثر: يحبذ ألا يتم حشد الأعوان من دون إذن السلطان، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠٤، السطر ١٩.

(٢٩) تلي ذلك مادة قصصية تدعم تحليله: القصة التي تشكل إطار حديث المنازل الثلاث، رجل واجه المهدي (ح ١٥٨ ـ ١٦٩/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥)، آخر وعظ هارون الرشيد (ح ١٧٠ ـ ١٩٣/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩)، تقريع سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٨) للمهدي، آخر كان يمشي في المدينة يأمر وينهى من دون إذن فناظره المأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨/ ٨١٣ ـ ٨٣٣) وأقره. أغفل النص الفارسي هذه القصص. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٩، السطر ١٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩١، السطر ١١.

(٣١) إقرأ «قليلاً» بدلاً من «قريباً» مرتين في المصدر نفسه، ص ٢٩١، السطر ٢٣، ويعقوب ابن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)، ص ٥٠٥، السطر ١٦.

(٣٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٩١، السطر ٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ٢.

وأما المرتبة الثالثة (هنا أيضاً يبدو أنه يقصد الرابعة) ففيها نظر. فإن الهجوم على أخذ المال من خزائنه وردها إلى الملاك وكسر آنية الخمور في بيته يكاد يفضي إلى خرق هيبته، وذلك محظور ورد النهي عنه[٣٤]، كما ورد النهي عن السكوت على المنكر، فقد تعارض فيه أيضاً محذوران والأمر موكول فيه إلى اجتهاد. أما التلميذ والأستاذ فالأمر فيما بينهما أخف، لأن المحترَم هو الأستاذ المفيد للعلم من حيث الدين، ولا حرمة لعالم لا يعمل بعلمه، فله أن يعامله بموجب علمه الذي تعلمه منه[٣٥]. *

الشرط (٥): القدرة. أخيراً يُشترط في المحتسب أن يكون قادراً[٣٦]. ولا يخفى أن العاجز ليس عليه حسبة إلا بقلبه[٣٧]. ليس المقصود العجز الحسي، وإنما هناك معنيان في العجز: عدم إفادة الإنكار امتناعاً، وخوف مكروه[٣٨]. ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة أحوال[٣٩]:

١) اجتماعهما، وفيه لا تنبغي الحسبة بل ربما تحرم في بعض المواضع[٤٠].

---

(٣٤) انظر الأحاديث التي استشهد بها في: المصدر نفسه، ص ٢٩٢، الهامش ٢. (يذكر تأييداً لذلك حديث عياض بن غنم (أخرجه الحاكم في المستدرك وقال صحيح الإسناد، انظر الفصل ٤ الهامش ١٠١)، وحديث أبي بكرة (حسنه الترمذي).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ١٠. يترك النص الفارسي هذا الشرط لكنه يتناول مسألة الضرر في آخر مناقشة الركن الثالث. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٩، السطر ١١؛ بمزيد من الدقة تبدأ الفقرة ترجمة لـ **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٠، السطر ٣٤، ثم تتبع إحالة الغزالي إلى ص ٢٩٢، السطر ١٠، وتتبع انطلاقاً من ذلك الموضع).

(٣٧) هذا أول ذكر للإنكار بالقلب. يوحي الحديث الذي يلي بأن التعبيس يمكن أن يدخل في هذا النوع من الإنكار (قابل أدناه الهامش ١٨٢).

(٣٨) بدلاً من «بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً»، نجد «بل يتحقق إذا خاف عليه مكروهاً» في استشهاد بهذه الفقرة ليعقوب، **شرح شرعة الإسلام**، ص ٥٠١، السطر ٢١؛ لكن قراءة الجيطالي مماثلة للتي في نص الإحياء الذي بأيدينا. انظر: أبو طاهر إسماعيل بن طاهر الجيطالي، **قناطر الخيرات** (مسقط: دار النهضة للنشر، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٦٤، السطر ٤)، وكذلك قراءة علي القاري في: **شرح عين العلم وزين الحلم**، ج ١، ص ٤٤٣، السطر ٤. [كتب الكاتب مكان «خوف مكروه» في الإحياء «العلم بمكروه»، معللاً ذلك بأن الغزالي لا يقصد مجرد الخوف، إذ يتحدث هو نفسه بهذا النحو (مثلاً في **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣)، ويوضح لاحقاً أن ذلك مقصود.

(٣٩) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٩٢، السطر ١٥.

(٤٠) يوافق النص الفارسي على سقوط الوجوب، لكنه يؤكد أن الاحتساب مباح ومثاب عليه؛ ويورد تأييداً لذلك حديث «أفضل الشهداء رجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله». انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٩، السطر ١٥. ولا يذكر لزوم البيت أو الهجرة.

نعم يلزمه ألا **يحضر** مواضع المنكر ويعتزل في بيته حتى لا يشاهد، ولا يخرج إلا لحاجة مهمة أو واجب، ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة أو الهجرة إلا إذا كان يرهق إلى الفساد أو يحمل على مساعدة السلاطين في الظلم والمنكرات فتلزمه الهجرة إن قدر عليها.

٢) انتفاء المعنيين فيجب عليه الإنكار.

٣) لا يفيد إنكاره لكنه لا يخاف مكروها، فلا ينبغي عليه الحسبة لعدم فائدتها، ولكن تُستحب لإظهار شعائر الإسلام[٤١].

٤) أن يعلم أنه يصاب بمكروه ولكن يبطل المنكر بفعله: فهذا ليس بواجب ولكنه مستحَب كما يبين الحديث في فضل كلمة الحق عند سلطان جائر[٤٢]. كيف يتماشى هذا مع النهي القرآني: ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾ (ق ٢: ١٩٥)؟ هنا يقيس الغزالي على الجهاد. لا خلاف في أن المسلم الواحد له أن يهجم على صف الكفار ويقاتل وإن علم أنه يُقتل إذا علم أنه يكسر قلوب الكفار بمشاهدتهم جراءته. كذلك يجوز للمحتسب، بل يُستحب له، أن يعرض نفسه للضرب والقتل إذا كان لحسبته تأثير في رفع المنكر أو في كسر جاه الفاسق أو في تقوية قلوب أهل الدين[٤٣].

أما تعريض النفس للهلاك من غير أثر فلا وجه له بل يجب أن يكون حراماً[٤٤]. والشأن كذلك إذا علم بأن الأذى يتعدى إلى غيره فيفضي النهي إلى منكر آخر[٤٥]. كذلك إن كان احتسابه سبباً لمنكر آخر يتعاطاه غير المحتسَب عليه فالأظهر الامتناع[٤٦]. لكن يجوز الأخذ بخلاف ذلك، وقد

---

(٤١) خلافاً لذلك يقول الغزالي في النص الفارسي إنه يجب الإنكار باللسان (**كيمياء سعادت**، ص ٥٠٩، السطر ٢١)، بينما يستحبه في: **كتاب الأربعين في أصول الدين**، ص ٨٦، السطر ٣. يقدم النص الفارسي إذاً موازياً لرأي النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧) (انظر أعلاه، الفصل ١٣، الهوامش ١٠٣ ـ ١٠٧) والجيطالي (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٠٩).

(٤٢) يوافق النص الفارسي لكن من دون الاستشهاد بالحديث في هذا الموضع، انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٢، السطر ١٤.

(٤٣) إقرأ «تقوية» بدلاً من «توقية» في **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٣، السطر ٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٣، السطر ٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٣، السطر ١٠. نظرة النص الفارسي إلى الضرر الذي يلحق بالآخرين بنحو منهجي أكثر مما في الإحياء (**كيمياء سعادت**، ص ٥١٢، السطر ١٤).

(٤٦) بدلاً من «الأفكار» إقرأ «الإنكار على» في: **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٣، السطر ١٣.

ذهب إليه ذاهبون[٤٧]. هذه مسائل فقهية لا يمكن فيها الحكم إلا بظن ولا يبعد أن يفرق بين درجات المنكر المغير والمنكر الذي تفضي إليه الحسبة والتغيير. وتلك الدقائق فيها اجتهاد. لذلك فالعامي ينبغي له ألا يحتسب إلا في الجليات المعلومة كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة. فأما ما يفتقر فيه إلى اجتهاد فإن خاض فيه كان ما يفسده أكثر مما يصلحه. وعن هذا يتأكد ظن من لا يثبت ولاية الحسبة إلا بتعيين الوالي[٤٨].

مغفلات: لم ينته الغزالي كلياً من شرط القدرة. يعالج الآن بعض النقاط الثانوية المتعلقة به.

١) **درجة العلم**: هل يُشترط أن يكون للمحتسِب علم يقيني بالسلامة من المكروه وجدوى الإنكار[٤٩]؟ الجواب: لا، الظن الغالب في هذه الأبواب في معنى العلم. أما إن كان غالب ظنه أنه لا يفيد ولكن يحتمل أن يفيد، وهو مع ذلك لا يتوقع مكروهاً، فقد اختلفوا في وجوبه والأظهر وجوبه. أما إن تساوى الاحتمالان فمختلَف فيه أيضاً والأرجح الوجوب.

٢) **الطابع الذاتي لحجم المكروه المتوقع**: في الحقيقة يختلف توقع المكروه بالجبن والجراءة[٥٠]، فالجبان الضعيف القلب يرى البعيد قريباً حتى كأنه يشاهده، ويرتاع منه؛ والمتهور الشجاع يبعد وقوع المكروه به حتى إنه لا يصدق به إلا بعد وقوعه. والتعويل على اعتدال الطبع وسلامة العقل والمزاج.

٣) **درجات المكروه**: المكروه المتوقع ما حدّه[٥١]؟ ما من شخص يأمر

---

(٤٧) انظر أعلاه الفصل ١٠ الهامش ١١٠ للاطلاع على إشارة أخرى إلى هذا الرأي. لا أعرف أحدا قال به حقاً.

(٤٨) سيتضح أن عرض الغزالي مضطرب في هذه النقطة: يحاول أن يأخذ بالاعتبار شيئاً كشرط «غياب المفسدة» (انظر أعلاه الفصل ١١ الفقرة ٢ (و) الشرط ٦) لكن من دون إعطائه محلاً صريحاً في إطاره التحليلي.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٣، السطر ٢٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٤، السطر ٥. هذا أيضاً فيه شيء من التشويش: يبدو كإعادة لرأيه عن الطابع الذاتي للعجز لم يتفطن لها. يلمح النص الفارسي إلى ذلك (**كيمياء سعادت**، ص٥١٠، السطر ٢٢)، لكنه لا يتوسع فيه كما هو الشأن هنا؛ بل يقدم تحليل درجات العلم كحل لهذه المشكلة.

(٥١) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٤، السطر ٢٠، و**كيمياء سعادت**، ص ٥١١، السطر ٦.

بالمعروف إلا ويتوقع منه نوعاً من الأذى. هنا يقدم الغزالي تحليلاً مسهباً للضرر نعفي القارئ من تفاصيله. أهم تمييز في هذا الباب هو الذي يجريه بين زوال ما هو حاصل موجود وامتناع ما هو منتظر مفقود[٥٢]. فالأخير بوجه عام لا يُسقط الفرض، لأنه لا يمكن تسميته ضرراً إلا على المجاز. مع ذلك يمكن أن نتصور حالات تبيح الامتناع والأمر فيها منوط باجتهاد المحتسب. أما فوات الحاصل، فهو يسقطه.* [ومن الأضرار ما يمس الصحة والسلامة، والثروة، والجاه، والعلم]، ولكل واحد من الضرر في السلامة والثروة حد في القلة لا يُكترث به [كالحبة في المال واللطمة الخفيفة في الضرب]، وحد في الكثرة يتعين اعتباره، ووسط يقع في محل الاشتباه والاجتهاد، وعلى المتدين أن يجتهد في ذلك ويرجح جانب الدين ما أمكن[٥٣]. والشأن كذلك في ما يمس الجاه: فالطواف به في البلاد حاسراً حافياً يرخص له السكوت لحفظ المروءة[٥٤]، أما أن يكلف المشي راجلاً وعادته الركوب فَضَرَرٌ لا يُعتد به[٥٥].

٤) **إهلاك النفس**: ماذا لو قصد الإنسان قطع طرف من نفسه وكان لا يمتنع عنه إلا بقتال ربما يؤدي إلى قتله، فهل يقاتَل عليه[٥٦]؟ أليس هذا محالاً، بما أن في إهلاك النفس إهلاك الطرف أيضاً؟ يبين جواب الغزالي بقوة أنه ليس نفعياً كابن تيمية[٥٧]: ليس غرضنا حفظ نفسه وطرفه، بل الغرض حسم سبيل المنكر والمعصية، وقتله في الحسبة ليس بمعصية وقتل طرف نفسه معصية. فلو علمنا أنه خلا بنفسه لقطع طرف نفسه هل يجب أن نقتله في الحال حسماً لباب المعصية[٥٨]؟ الجواب أن ذلك لا يُعلم يقيناً ولا يجوز سفك دمه بتوهم معصيته.*

---

(٥٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٥٣) هنا كما في عدة فقرات أخرى يطلق الغزالي كلمة اجتهاد على إعمال الرأي الذي يمارسه كل إنسان سوي.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤، السطر ٣٣. في النص الفارسي: «سر برهنا بهازار بيرون برَند» انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٢، السطر ٤.

(٥٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٥، السطر ٣٠. لا ضرر من المشي على مروءة من عادته الركوب بخلاف الطواف بالمرء حاسراً حافياً.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، السطر ٢٠. لا توجد هذه المناقشة في النص الفارسي.

(٥٧) قارن أعلاه الفصل ٧، الهوامش ٧٠ ـ ٧٦. لاحظ هذا الفرق في: article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 995a.

(٥٨) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٦، السطر ٢٦.

٥) **المنكر المتصرم والراهن والمتوقع**: يقود الغزالي تقييمُه لهذه الحالة إلى اعتبارات عامة. يرى أنه يجب التمييز بين المناكر بحسب الزمان: فهي إما متصرمة أو راهنة أو متوقعة[٥٩]. في الحالة الأولى لا وجه للاحتساب* وما تبقى هو العقوبة عليها حداً أو تعزيراً، وهو إلى الولاة لا إلى الآحاد. أما الراهنة فإبطالها واجب بكل ما يمكن، وذلك يثبت للآحاد والرعية. أما الصنف الثالث فالمنكر مشكوك فيه، إذ ربما يعوق عنه عائق فلا يثبت للآحاد سلطنة إلا بطريق الوعظ والنصح، إلا إذا كانت تلك المعصية عُلمت منه بالعادة المستمرة ولم يبق لحصول المعصية إلا ما ليس فيه إلا الانتظار، كوقوف الأحداث على أبواب حمامات النساء للنظر إليهن عند الدخول والخروج، وهذا إذا بُحث فيه يرجع إلى أن هذا الوقوف في نفسه معصية، فهو إذاً معصية راهنة لا معصية منتظرة، ولا بأس هنا من استعمال الآحاد أساليب القوة والإكراه.*

ب ـ الركن الثاني: ما فيه الحسبة

الركن الثاني هو ما فيه الحسبة[٦٠]، وهو كما جاء في فقرة الاستهلال كل منكر موجود في الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلومٌ كونُه منكراً بغير اجتهاد. فهذه أربعة شروط:

الشرط (١): كونه منكراً، أي أن يكون محذور الوقوع في الشرع[٦١]. وقد عدل عن لفظ المعصية إلى هذا لأن المنكر أعم من المعصية، إذ من رأى صبياً أو مجنوناً يشرب خمراً فعليه أن يريق خمره ويمنعه، وكذا من رأى مجنوناً يزني بمجنونة أو بهيمة فعليه أن يمنعه [مع أن عمله لا يُعَد معصية بما أنه غير مكلف]. وهنا لا فرق فيه بين الصغيرة والكبيرة[٦٢].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، السطر ٢٩، لا نجده كذلك في النص الفارسي. تقسيمي للنص هنا مناسب لكنه قد يوقع في سوء الفهم؛ هذا التحليل العام هو في الحقيقة توسع في ملاحظته الأخيرة حول قطع الإنسان طرف نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٧، السطر ٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩٧، السطر ٩. يعالج النص الفارسي هذا الشرط بالطريقة نفسها. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٦، السطر ٢.

(٦٢) هذا بمثابة رفض لرأي يستفاد من صياغة للجويني، أستاذ الغزالي، انظر: أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٦٩، السطر ١٤.

الشرط (٢): أن يكون موجوداً في الحال. هذا احتراز على المنقرض وعما سيوجد في ثاني الحال[٦٣].

الشرط (٣): أن يكون ظاهراً بغير تجسس. هنا يتناول الغزالي النهي عن التجسس، مستشهداً بالأصول الشرعية المناسبة[٦٤]. مثلاً من أغلق باب داره وتستر بحيطانه فلا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتُعرف المعصية، إلا أن يظهر في الدار ظهوراً يعرفه من هو بالخارج كأصوات المزامير والأوتار إذا ارتفعت بحيث جاوز ذلك حيطان الدار، فمن سمع ذلك فله دخول الدار وكسر الملاهي. كذلك إذا ارتفعت أصوات السكارى وفاحت روائح الخمر قد تجوز الحسبة. وقد تُستر قارورة الخمر في الكم وتحت الذيل، فإذا رئي فاسق وتحت ذيله شيء لم يجز أن يُكشف عنه ما لم يظهر بعلامة خاصة، فإن فسقه لا يدل على أن الذي معه خمر، إذ الفاسق أيضاً محتاج إلى الخل وغيره، والأغراض في الإخفاء مما يكثر. وإن كانت الرائحة فائحة فهذا محل للنظر، والظاهر أن له (المحتسب) الاحتساب. وكذلك العود ربما عُرف بشكله إذا كان الثوب الساتر له رقيقاً. عموماً يمكن أن يُعلم المنكر بأماراته، لكن ليس للمحتسب أن يقول أرني لأعلم ما فيه.*

الشرط (٤): أن يكون معلوماً كونه منكراً بغير اجتهاد. كل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه[٦٥]، فليس على الحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع ومتروك التسمية* ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر وتناوله ميراث الأرحام وجلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار إلى غير ذلك من مجاري الاجتهاد[٦٦]. نعم لو رأى الشافعي شافعياً يشرب النبيذ وينكح بلا ولي ويطأ زوجته، فهذا في محل النظر والأظهر أن له الحسبة والإنكار، إذ لم يذهب أحد من المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره ولا أن الذي أدى اجتهاده في التقليد إلى شخص

---

(٦٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٧، السطر ١٦. بنحو غير دقيق ربما عالجنا سابقاً هذه النقطة (انظر أعلاه الركن ١ المغفلات المادة ٥).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٧، السطر ٢١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨، السطر ١٢.

(٦٦) يبيح المذهب الشافعي أكل هذه الحيوانات بينما هي محرمة أو مكروهة عند الحنفية. انظر جدولاً عن فروق المذاهب في: M. Cook, «Early Islamic Dietary Law,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 7 (1986), p. 259.

رآه أفضل العلماء أن له أن يأخذ بمذهب غيره فينتقي من المذاهب أطيبها عنده.* يؤدي هذا إلى نتيجة لا تخلو من غرابة: أن للشافعي أن ينكر على الحنفي مشاركته في أكل الضب ويقول له: لا بأس من أكل الضب في مذهبي، لكنه منكر في مذهبك، بل قد يؤدي إلى مفارقات أغرب. والنتيجة التي يصل إليها الغزالي من مناقشته هي أن الإنكار في المختلف فيه جائز في بعض الحالات: الحنفي لا يعترض على الشافعي في النكاح، والشافعي يعترض على الشافعي فيه، لكون المعترَض فيه منكرا باتفاق المحتسِب والمحتسَب عليه[٦٧]. مع ذلك لا يرفض الغزالي الرأي المعاكس الذي يقصر المحتسَب فيه على ما هو مقطوع بتحريمه كالخمر والخنزير[٦٨].*

استطراد: منزلق النسبية. لكن إلى أي حد تمتد نسبية الأحكام الفقهية[٦٩]؟ لقائل أن يقول هنا: إذا كان لا يُعترض على الحنفي في النكاح بلا ولي لأنه يرى أنه حق، فينبغي ألا يُعترض على المعتزلي [في قوله إن الله لا يُرى أو الخير من الله والشر ليس من الله أو كلام الله مخلوق]، ولا على الحشوي [في قوله إن الله تعالى جسم وله صورة وأنه مستقر على العرش]، بل ولا على الفلسفي [في قوله إن الأجساد لا تُبعث وإنما تُبعث النفوس]. يجيب الغزالي بأن المسائل تنقسم إلى ما يُتصور أن يقال كل مجتهد فيه مصيب، وهي أحكام الأفعال في الحل والحرمة، وذلك هو الذي لا يُعترض على المجتهدين فيه، إذ لم يُعلم خطأهم قطعاً بل ظناً؛ وإلى ما لا يُتصور أن يقال فيه ذلك. لكنه يواجه اعتراضاً وجيهاً: هذا التقسيم غير مجد عملياً، لأن هؤلاء أيضاً أدى اجتهادهم إلى ما قالوه وهم يظنون أيضاً أن ذلك حق وأنك أنت صاحب البدعة. يجيب مقدما هذا الحل: أن يُنظر إلى البلدة التي أُظهرت فيها تلك البدعة، فإن كانت البدعة غريبة والناس جميعهم على السنة فلهم الحسبة عليه بغير إذن السلطان. وإن انقسم أهل البلد إلى أهل البدعة وأهل السنة وكان في الاعتراض تحريك فتنة فليس للآحاد الحسبة إلا بنصب

---

(٦٧) إقرأ «الشافعي» مكان «الحنفي» في: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٨، السطر ٣٥.

(٦٨) بالعكس يرفض النص الفارسي هذا الرأي، في: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٧، السطر ٢٢.

(٦٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٩، السطر ٦. حول الخلفية التاريخية لما يلي، انظر: Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4 (Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988), pp. 32-37.

السلطان. هكذا مع أن الحسبة في البدعة أهم منها في بقية المنكرات، يجب مراعاة هذه القاعدة.*

ج ـ الركن الثالث: المحتسَب عليه

وشرطه أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه في حقه منكراً[٧٠]. وأقل ما يكفي في ذلك أن يكون إنساناً، وكما رأينا لا يُشترط أن يكون مكلفاً[٧١]. فالصبي لو شرب الخمر مُنع منه واحتُسب عليه وإن كان قبل البلوغ. أما منع البهيمة فتسميته حسبة لا وجه لها، إذ الحسبة عبارة عن المنع عن منكر لحق الله [صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر][٧٢]. أما منع البهيمة إذا أتلفت الزرع فقد عدمت المعصية لكن يثبت منعها بالعلة الثانية التي هي حفظ مال المسلم، فإذا تعرض للضياع وقدرنا على حفظه من دون تعب وجب ذلك علينا[٧٣]. هنا أيضاً نرى أن نظرة الغزالي غير نفعية.*

د ـ الركن الرابع: نفس الاحتساب

يدخل في تحليل هذا الركن أمران: درجات الاحتساب وآدابه[٧٤].

---

(٧٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٩، السطر ٣٢.

(٧١) انظر أعلاه الركن ٢ الشرط ١. النص الفارسي مختلف في: **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٨، السطر ١٦؛ قابل ما رأينا أعلاه الهامش ٦١). هنا يقول الغزالي: يُشترط أن يكون مكلفاً وإلا فليس عمله معصية؛ إذاً ليس منع الصبيان والمجانين واجباً. يقول كذلك: ينبغي ألا تكون لفاعل المنكر حرمة، كالتي للوالد في ما يتعلق ببعض أساليب الإنكار (انظر أعلاه الركن ١ الاستطراد عن الأعلى والأدنى).

(٧٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٠، السطر ٤. في النص الفارسي المقصود هو «إظهار ـ ي شعاير ـ ي إسلام». انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٩، السطر ٥.

(٧٣) هنا يقدم الغزالي مناقشة لهذا الواجب الأخير على الرغم من أنه لا يدخل في الحسبة. من هذا يمر إلى مسألة واجب من يجد لقطة أن يحافظ عليها. في كلتا الحالتين يأخذ بالاعتبار التعب الذي يتجشمه الإنسان بالقيام بذلك العمل ـ بينما التعب، بعكس الضرر، لا يؤثر في وجوب الأمر بالمعروف. في ما يتعلق بالحالات التي يكون مشروعاً اعتبار التعب، يعالج الغزالي المسألة بطريقة مميزة: هناك حد أدنى لا يُعتد في ما دونه بالتعب، وهناك حد أعلى ليس على الإنسان في ما فوقه واجب؛ وهناك بينهما منطقة بين بين من النوع الذي لا بدّ للناس أن يعيشوا فيه. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١. يترجم النص الفارسي «التعب» بـ «رنج»، ويضيف بأن وقت الإنسان هو حق له وليس واجباً عليه أن ينفقه من أجل مال غيره. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٠٩، السطر ٩.

(٧٤) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠١، السطر ١، و**كيمياء سعادت**، ص ٥١٢، السطر ١٩.

الدرجات الثماني: سنبدأ بعرض سلم درجات الحسبة الثماني، وهي التالية[٧٥]:

الدرجة (١): التعرف، والمقصود طلب المعرفة بجريان المنكر[٧٦]. وذلك منهي عنه، وهو التجسس الذي ذكرناه، فلا ينبغي لأحد أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار، ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر ولا أن يمس ما في ثوب رجل ليعرف شكل المزمار، ولا أن يستخبر عن جيرانه. نعم لو أخبره عدلان ابتداءً من غير استخبار بأن فلاناً يشرب خمراً في داره وبأن في داره خمراً أخذه للشرب، فله إذاك أن يدخل داره ولا يلزمه الاستئذان.*

الدرجة (٢): التعريف، فإن المنكر قد يُقدم عليه المُقدِم بجهله، وإذا عرف أنه منكر تركه[٧٧]. * كالسوادي[٧٨] يصلي ولا يحسن الركوع والسجود، فيعلم أن ذلك لجهله بأن هذه ليست بصلاة. ولو رضي بأن لا يكون مصلياً لترك أصل الصلاة. فيجب تعريفه بلطف، وذلك لأن في ضمن التعريف نسبته إلى الجهل والحمق، والتجهيل إيذاء، وقلما يرضى الإنسان بأن يُنسب إلى الجهل بالأمور، لا سيما بالشرع. فنقول له إن الإنسان لا يولد عالماً، ولقد كنا أيضاً جاهلين بأمور الصلاة، ولعل قريتك خالية من أهل العلم، أو عالمها مقصر في شرح الصلاة. وهكذا يتلطف معه ليحصل التعريف من غير

(٧٥) هناك الآن ٨ درجات بدلاً من المراتب الخمس التي رأينا سابقاً (انظر أعلاه الهامش ٢٦). لاحظ أن الإنكار بالقلب لا يظهر بين هذه الدرجات (انظر أعلاه الهامش ٣٧، وأدناه الهامش ٨٢). في المقابل يرى الإماميان القاضي سعيد القمي (كتب في ١١٠٧/١٦٩٦) ومهدي النراقي (ت ١٢٠٩/ ١٧٩٤ت) لزاماً تعويض درجة الغزالي الأولى بالإنكار بالقلب. انظر: القاضي سعيد القمي، **شرح توحيد الصدوق**، راجعه نجفعلي حبيبي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٤١٥ ـ ١٤١٦هـ. ش.)، ج ١، ص ٧٤٢، السطر ١٦، ومحمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تحقيق محمد كلانتر؛ تقديم محمد رضا المظفر (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٤٦، السطر ١٤. والأرجح أنهما تأثرا: الهامش محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٢ هـ. ش.)، ج ٤، ص ١٠٨، السطر ٩؛ تبع النراقي ابنه في ترجمة كتابه إلى الفارسية في: أحمد النراقي، **معراج السعادة** (بالفارسية (قم: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.)، ص ٥١٩، السطر ٨.

(٧٦) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠١، السطر ٢٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٠١، السطر ٢٩.

(٧٨) في النص الفارسي «رُستايي» انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٣، السطر ١١. في كلمة السوادي [ساكن الريف] شيء من الزراية، ومع أنه يصح أن يقال لأحد: يا سوادي، في ذلك القول سب. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٢، السطر ٣٣.

إيذاء، فإن إيذاء المسلم حرام محذور كما أن تقريره على المنكر محذور.*

الدرجة (٣): الوعظ والنصح والتخويف بالله[٧٩]. وذلك فيمن يُقدم على الأمر وهو عالم بكونه منكراً، أو فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكراً. فيجب أن يوعظ وتحكى له سيرة السلف، وكل ذلك بشفقة ولطف. وهاهنا آفة عظيمة يجب أن يتوقاها فإنها مُهلكة، وهي أن العالم يرى عند التعريف عز نفسه بالعلم وذل غيره بالجهل. فهذا المنكر أقبح في نفسه من المنكر الذي يعترض عليه[٨٠]. ولا ينجو من هذه الآفة إلا من عرفه الله عيوب نفسه، فإن في الاحتكام على الغير لذة للنفس عظيمة من وجهين: من جهة دالة العلم ومن جهة دالة الاحتكام والسلطنة. وهذا ضرب من الرياء، وله محك ومعيار يجب أن يمتحن به المحتسب به نفسه: وهو أن يكون امتناع ذلك الإنسان عن المنكر بنفسه أو باحتساب غيره أحب إليه من امتناعه باحتسابه. فإن كانت الحسبة شاقةً عليه ثقيلةً على نفسه وهو يود أن يُكفى بغيره فليحتسبْ فإن باعثه هو الدين، وإلا فهو متبع هوى نفسه.*

الدرجة (٤): السب والتعنيف بالقول الغليظ (أو الخشن)[٨١]. وذلك يعدل إليه عند العجز عن المنع باللطف وظهور مبادئ الإصرار والاستهزاء بالوعظ. يوضح الغزالي: ولسنا نعني بالسب الفحش والكذب، بل إن يخاطبه بما فيه مما لا يُعَد من جملة الفحش، كقوله: يا فاسق، يا أحمق، يا جاهل، ألا تخاف الله؟ فإن علم بأن خطابه بهذه الكلمات الزاجرة ليس يزجره، أو أنه لو تكلم ضُرب، لزمه أن يقطب وجهه ويظهر الإنكار له [ولم يكفه الإنكار بالقلب][٨٢].

الدرجة (٥): التغيير باليد[٨٣]، وذلك ككسر الملاهي وإراقة الخمر، أو إخراج الرجل من المسجد بالجر إذا كان جالساً وهو جُنُب. ويُتصور ذلك في بعض المعاصي دون بعض. فضلاً عن ذلك لا يباشر المحتسب التغيير بيده ما

---

(٧٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٢، السطر ١٠.

(٨٠) بدلاً من «ذل» إقرأ «ذلك» في: المصدر نفسه، ص ٣٠٢، السطر ١٥.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٢، السطر ٣٠.

(٨٢) يقول الغزالي: ذلك واجبه بشرط أن يعلم أنه لا يُضرب عليه وألا يكفي في تلك الحالة الإنكار بالقلب (المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٤). هنا لا نجد فكرة الإنكار بالقلب (في مقابل الإنكار في القلب). انظر أعلاه الهامش ٣٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ٦.

لم يعجز عن تكليف المحتسَب عليه ذلك. ويقتصر على القدر المحتاج إليه، وهو ألا يأخذ بلحيته في الإخراج ولا برجله إذا قدر على جره بيده. وحد الكسر أن يصير [الشيء] إلى حالة في استئناف إصلاحه إلى تعب يساوي تعب الاستئناف من الخشب ابتداء(٨٤)، وفي إراقة الخمور يتوقى كسر الأواني. ولو كان الخمر في قوارير ضيقة الرؤوس ولو اشتغل بإراقتها طال الزمان وأدركه الفساق ومنعوه فله كسرها. وحيث كانت الإراقة متيسرة بلا كسر فكسره لزمه الضمان.*

استطراد: قد يُسأل هنا: فهلا جاز تعدي ما تقتضيه تلك الحالة ليكون ذلك أبلغ في الزجر [ويحول دون العودة إلى المعصية](٨٥)؟ يجيب الغزالي: ليس ذلك لآحاد الرعية، لكن يجوز للسلطان زجر الناس عن المعاصي بإتلاف أموالهم(٨٦). *

الدرجة (٦): التهديد والتخويف، كقوله: دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك، [أو لأضربن رقبتك](٨٧). وهذا يجب أن يقدم على تحقيق الضرب إن أمكن تقديمه. وله أن يزيد في الوعيد على ما هو في عزمه الباطن، والمبالغة في ذلك معتادة. ومع ذلك فالأدب في هذه الرتبة ألا يهدده بوعيد لا يجوز له تحقيقه كقوله: لأسبين زوجتك.

الدرجة (٧): مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك مما ليس فيه شهر سلاح(٨٨). وذلك جائز للآحاد بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة في الدفع، وعلى التدريج، فإذا اندفع المنكر فيجب أن يكف. فإن احتاج إلى شهر سلاح وكان يقدر على دفع المنكر بشهر السلاح وبالجرح فله أن يتعاطى ذلك ما لم تثنه فتنة. كما لو قبض فاسقاً مثلاً على امرأة أو كان يضرب

---

(٨٤) في النص «ولا يحرق» (المصدر نفسه، ص ٣٠٣، السطر ١٨)؛ إقرأ «ولا يخرق»، إذ نجد في النص الفارسي «ريزه ريزه نكُند». انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٥، السطر ١٥.

(٨٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٣، السطر ٢٧.

(٨٦) يوجد هنا فرق لافت بين النصين العربي والفارسي. بينما يحاول كلاهما تفسير كسر آنية الخمر لما حُرمت في الإسلام من دون اعتباره حكماً شرعياً ملزماً، يعلن الفارسي أنه منسوخ (**كيمياء سعادت**، ص ٥١٦، السطر ٢) بينما ينفي العربي ذلك (**إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٣، السطر ٣٢).

(٨٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٤، السطر ١٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤، السطر ٢٣. يُدرج النص الفارسي هنا استخدام عصا (تشوب) كخيار. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٦، السطر ١٥.

بمزمار معه، وبينه وبين المحتسب نهر حائل أو جدار مانع، فيأخذ قوسه ويقول له: خل عنها أو لأرمينك. فإن لم يخل عنها فله أن يرمي، وينبغي ألا يقصد المقتل.*

الدرجة (٨): حشد الأعوان، وذلك أن لا يقدر عليه بنفسه فيحتاج إلى أعوان يشهرون السلاح[٨٩]، وربما يستمد الفاسق أيضاً بأعوانه. ويؤدي ذلك إلى أن يتقابل الصفان ويتقاتلا. فهذا قد ظهر الاختلاف في احتياجه إلى إذن الإمام؛ فقال قائلون: لا يستقل آحاد الرعية بذلك لأنه تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد[٩٠]. وقال آخرون: لا يحتاج إلى الإذن، وهو الأقيس، لأنه إذا جاز للآحاد الأمر بالمعروف، وأوائل درجاته تجر إلى ثوان، والثواني إلى ثوالث، وقد ينتهي لا محالة إلى التضارب، والتضارب يدعو إلى التعاون، فينبغي ألا يبالي بلوازم الأمر بالمعروف، ومنتهاها تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معاصيه. والمسلم إن قُتل وهو يقاتل أهل الكفر فهو شهيد. وعلى الجملة فانتهاء الأمر إلى هذا من النوادر في الحسبة، فلا يغير به قياس[٩١].*

آدابه: بعد استعراض درجات الاحتساب نأتي إلى جانبه الثاني: آدابه. ذكر الغزالي تفاصيل تلك الآداب في آحاد الدرجات، ويتناول الآن جُملها ومصادرها[٩٢]، ويقرر أن جميع آداب المحتسب كلها مصدرها ثلاث صفات: العلم والورع وحسن الخلق.

الصفة (١)، **العلم**: يجب له أن يعلم مواقع الحسبة وحدودها ومجاريها وموانعها ليقتصر على الحد الشرعي في الاحتساب[٩٣].

---

(٨٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٤، السطر ٣٣.

(٩٠) يعلق مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥/ ١٧٩١) أن ذلك كثيراً ما تسبب في فتن بين السنة والشيعة في خراسان أدت إلى ويلات. انظر: محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، **كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**، ١٠ ج (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م)، ج ٧، ص ٤٨، السطر ٣؛ عموماً هذا الشرح المستفيض للإحياء غير ملائم للغرض الذي تقصده).

(٩١) يقلب لاوست موقف الغزالي. انظر: Laoust, *La Politique de Gazali*, p. 130

في النص الفارسي لا ينحاز الغزالي إلى موقف في النزاع، انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥١٧، السطر ٦.

(٩٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٥، السطر ٨. يجب حذف كلمة باب من العنوان.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، السطر ١١.

الصفة (٢)، **الورع**: بحيث يطابق عمله علمه[٩٤]. ربما يعلم أنه مسرف في الحسبة وزائد على الحد المأذون فيه شرعاً، ولكن يحمله عليه غرض من الأغراض. ويجب أن يكون كلامه مقبولاً، فإن الفاسق يهزأ به إذا احتسب، ويورث ذلك جراءةً عليه.

الصفة (٣)، **حسن الخلق**[٩٥]: وذلك بضبط الغضب، والصبر على ما أصابه في دين الله.

خواطر أخرى حول آداب المحتسب. يلي مقطع قليل الترتيب فيه أحاديث وقصص عدة[٩٦]. يتحدث الغزالي أولاً عن أهمية الصفات الثلاث المذكورة، ثم ينتقل إلى مواضيع أخرى. يشدد على وجوب فعل المعروف مع الأمر به، والصبر على الأذى في النهي عن المنكر، وتقليل العلائق حتى يكثر خوفه، وقطع الطمع من الخلائق حتى تزول منه المداهنة[٩٧].*

٣ ـ المنكرات المألوفة في العادات

مقدمة. يبدأ الغزالي الباب **الثالث** من تحليله بالإعلان أنه يستحيل عرض كل المنكرات التي نلاقيها حولنا[٩٨]. بدلاً من ذلك يقدم مجموعة منتقاة من المنكرات المألوفة[٩٩]. ويلاحظ أن المنكرات صنفان: مكروه ومحظور. وحيثما يتحدث عن منكر من دون نعته فالمقصود المنكر المحظور شرعاً. منع المكروه مستحب، والسكوت عليه مكروه، لكن إذا كان الفاعل لا يعلم بأن ما يعمل مكروه يجب تعليمه[١٠٠].

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، السطر ١٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، السطر ١٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥، السطر ٢٠.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦، السطر ٤. قدم هذه النقطة والسابقة ضمن «الآداب» لكن من دون توضيح علاقتهما بالآداب الثلاثة السابقة.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٧، السطر ١٢.

(٩٩) المقدمة في النص الفارسي أسلس: تبدأ بملاحظة أن العالم في هذا الزمان مليء بالمنكرات والإنسان بحاجة إلى معرفة ما يمكن فعله لإزالتها. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢٠، السطر ٧.

(١٠٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٧، السطر ١٥. في الحقيقة توجد هذه الفقرة في بداية المقطع عن منكرات المساجد. وإيراد تمييز نظري بتلك الأهمية في هذا الموضع خلل واضح في ترتيب نص الغزالي.

أ ـ منكرات المساجد

منها إساءة الصلاة بترك الطمأنينة في الركوع والسجود، قراءة القرآن باللحن، وتراسل المؤذنين في الأذان، الأذان بعد الصبح، أن يكون الخطيب لابساً ثوباً أسود يغلب عليه الإبريسم، حديث القصاص والوعاظ الذين يمزجون كلامهم بالبدعة، * بيع الأدوية والأطعمة(١٠١)، دخول المجانين والصبيان والسكارى في المسجد(١٠٢). * هذه بعض الأمثلة التي يوردها الغزالي، وقد تركت جانباً كثيراً من الحالات الفرعية التي يسوقها، كأن يكون الواعظ شاباً متزيناً للنساء في ثيابه وهيئته كثير الأشعار والإشارات والحركات وقد حضر مجلسه النساء(١٠٣).*

ب ـ منكرات الأسواق

تنقسم المنكرات التي يذكرها الغزالي هنا إلى ثلاثة أصناف(١٠٤). **الأول** الغش بأنواعه [كالكذب في المرابحة وإخفاء العيب والتفاوت في الذراع والمكيال والميزان، وبيع الثياب القديمة على أنها جديدة]. و**الثاني** البيوع الفاسدة كالشروط الفاسدة في العقود والربويات وسائر التصرفات الفاسدة. و**الثالث** بيع المحظورات كالملاهي وأشكال الحيوانات المصورة في أيام العيد للصبيان، والأواني المتخذة من الذهب والفضة، وثياب الحرير وقلانس الذهب والحرير التي لا تصلح إلا للرجال أو يُعلم بعادة البلد أنه لا يلبسها إلا الرجال. بين أن الغزالي يعتبر هنا المسلم العادي لا والي الحسبة [أو صاحب السوق]. وذلك ما يتضح كلياً في مناقشته للكذب في المرابحة: فمن قال مثلاً قد اشتريت هذه السلعة بعشرة وأربح منها كذا وكان كاذباً فهو فاسق، وعلى

---

(١٠١) ليس ضرورياً منع تلك التجارة في المساجد؛ فمع أن الأولى تركها تباح بشرط ألا تشوش الصلاة [وأن تجري في أوقات نادرة وأيام معدودة فالمسجد ليس دكاناً ـ فإن خيف أن يجر القليل إلى الكثير منع منه الوالي أو القيم بمصالح المسجد]. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٩، السطر ٦.

(١٠٢) ليس لعب الصبيان في المسجد ممنوعاً بذاته. حكمه كحكم التجارة: المسجد ليس ملعباً. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٩، السطر ١٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨، السطر ٢٦. يحدد النص الفارسي النساء الشابات، ويقدم مزيداً من أمثلة استعمال المساجد في غير ما جُعلت له، كأماكن للمحاسبة المالية مع الفلاحين. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢١.

(١٠٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٩، السطر ٣٢. يتضمن النص الفارسي الموازي نقداً لاحتفال المجوس بالنوروز والسدة بين المسلمين. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢١.

من عرف ذلك أن يخبر المشتري بكذبه [فإن سكت مراعاة لقلب البائع كان شريكاً له في الخيانة وعصى بسكوته، وكذا إذا علم به عيباً فيلزمه أن ينبه المشتري عليه، وإلا كان راضياً بضياع مال أخيه المسلم، وهو حرام].*

ج ـ منكرات الأسواق

منها وضع الاسطوانات وبناء الدكات وما يؤدي إلى تضييق الطرق واستضرار المارة [وإن لم يؤد إلى ضرر أصلاً لسعة الطريق فلا يُمنع منه]، وربط الدواب على الطريق بحيث يضيق الطريق وينجس المجتازين(١٠٥)، لأن الشوارع مشتركة المنفعة. ويواصل قائمة المنكرات: سوق الدواب وعليها الشوك [في الشوارع الضيقة]، تحميل الدواب ما لا تطيقه، ذبح القصاب في الطريق حذاء باب الحانوت وتلويث الطريق بالدم، تبديد قشور البطيخ، إرسال الماء من الميازيب المخرجة من الحائط في الطريق الضيقة، ترك مياه المطر والأوحال والثلوج في الطرق من غير كسح، ولكن ليس يختص به شخص معين، وكذلك إن كان لأحد السكان كلب عقور على باب داره*.

د ـ منكرات الحمامات

يبدأ المنكر منذ العتبة بالصور التي تكون معلقةً على الباب، وقد تكون بداخل الحمام(١٠٦). يجب إزالتها على كل من يدخلها إن قدر. فإن كان الموضع مرتفعاً لا تصل إليه يده فلا يجوز له الدخول إلا لضرورة، فليعدلْ إلى حمام آخر. ولا يُمنع من الأشجار والنقوش سوى صورة الحيوان. ومنها كشف العورات والنظر إليها، ومن جملتها كشف الدلاك عن الفخذ وما تحت السرة لتنحية الوسخ، بل من جملتها إدخال اليد تحت الإزار، فإن مس عورة الغير حرام كالنظر إليها.* ومنها أن يكون في مداخل الحمامات ومجاري مياهها حجارة ملساء مزلقة يزلق عليها الغافلون، أو ترك السدر والصابون الزلق على أرض الحمام، والضمان متردد بين من تركه والحمامي [بحسب زمان الحادثة: اليوم الأول أو الثاني](١٠٧).

---

(١٠٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣١٠، السطر ١٣. يذكر العنوان الشوارع (بالفارسية شاهراه)، لا الممار التي تميز الأحياء السكنية لكن بعض الملاحظات تنطبق على الأخيرة أكثر.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(١٠٧) يضيف النص الفارسي تبديد الماء [: إسراف]. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢٣، السطر ٢٢.

هـ ـ منكرات الضيافة

هناك أخيراً منكرات الضيافة(١٠٨)، منها فرش الحرير للرجال، وكذلك تبخير البخور في مجمرة من فضة أو ذهب، والشراب واستعمال ماء الورد في أواني الفضة أو ما رؤوسها من فضة، إسدال الستور وعليها الصور،* سماع الأوتار أو سماع القينات، اجتماع النساء على السطوح(١٠٩) للنظر إلى الرجال مهما كان في الرجال شباب يُخاف الفتنةُ منهم: فكل ذلك محظور منكر يجب تغييره، ومن عجز عن تغييره لزمه الخروج ولم يجز له الجلوس. ومهما كان الطعام حراماً أو كان الموضع مغصوباً أو كان فيه من يتعاطى شرب الخمر أو يلبس الحرير أو خاتم الذهب(١١٠)، أو مبتدع يتكلم في بدعته (إذا كان لا يقدر على الرد عليه)(١١١)، أو مضحك بالحكايات وأنواع النوادر إن كان يُضحك بالفحش والكذب(١١٢)، أما ما كان مزحاً لا كذب فيه ولا فُحْشَ فهو مُباحٌ ـ أعني ما يقل منه وأما اتخاذُهُ صُنعةً وعادةً فليس بمُباح.* ومنها الإسراف والإضاعة [لإظهار الثراء](١١٣).

و ـ منكراتٌ أخرى

وأمثال هذه المنكرات كثيرة لا يمكن حصرها(١١٤)، فَقِسْ بهذه المنكرات المجامع(١١٥) ومجالس القضاة ودواوين السلاطين ومدارس الفقهاء ورباطات

---

(١٠٨) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣١١، السطر ٢٣. يدعو النص الفارسي كذلك هذه المنكرات منكرات ـ مِهماني، لكنه يذكر في العنوان أنها تقع في المنازل (خانها). لكن المنكرات التي تقع في المنازل لا تدخل بطبيعتها في مجال البحسبة، وإنما الضيافة بتعريض لها الإنسان تدخلها في ذلك المجال. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢٠ و٥٢٤.

(١٠٩) هنا أيضاً يحدد النص الفارسي: النساء الشابات. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢٤، السطر ٦.

(١١٠) يتضح من هذه الإشارة إلى الحرير والذهب أن الغزالي يفترض ضيافة رجال. يلي نقاش آخر عن منع الصبيان من فعل المنكرات، يأخذ الغزالي في آخره موقفاً متحفظاً من عادة ثقب آذان الفتيات ليحملن أخراصاً من الذهب. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣١٢، السطر ٤.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٢، السطر ١٥. ليس المرء ملزماً بالمغادرة إن لم يتكلم المبتدع في بدعته؛ لكن ينبغي ألا يكتم كراهيته له.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢، السطر ١٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٢، السطر ٢٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣، السطر ٥.

(١١٥) يفسر مرتضى الزبيدي أن المقصود مواضع تجتمع فيها الناس. انظر: مرتضى الزبيدي، **كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**، ج ٧، ص ٦٣، السطر ١.

الصوفية وخانات الأسواق[116]، فلا تخلو بقعة من منكر مكروه أو محظور [في النص: محذور].

ز ـ المنكرات العامة

اعلم أن كل قاعد في بيته أينما كان فليس خالياً في هذا الزمان من منكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس وتعليمهم وحملهم على المعروف[117]. فأكثر الناس جاهلون بالشرع في شروط الصلاة في البلاد، فكيف في القرى والبوادي، ومنهم الأعراب والأكراد والتركمانية وسائر أصناف الخلق. وواجب أن يكون في كل[118] مسجد ومحلة من البلد [حي من المدينة] فقيه يعلم الناس دينهم، وكذلك في كل قرية. وواجب على كل فقيه فرغ من فرض عينه وتفرغ لفرض الكفاية أن يخرج إلى من يجاور بلده من أهل السواد ومن العرب [البدو] والأكراد وغيرهم ويعلمهم دينهم وفرائض شرعهم، ويستصحب مع نفسه زاداً يأكل منه ولا يأكل من أطعمتهم فإن أكثرها مغصوب[119]. فإن قام بهذا العمل واحد سقط الحرج عن الآخرين، وإلا عم الحرج الكافة أجمعين، أما العالم فلتقصيره في الخروج، وأما الجاهل فلتقصيره في ترك التعلم. وكل عامي عرف شروط الصلاة فعليه أن يعرف غيره وإلا فهو شريك في الإثم، والإثم على العلماء أشد. وليس للإنسان أن يقعد في بيته ولا يخرج إلى المسجد لأنه يرى الناس لا يحسنون الصلاة، وكذا من تيقن أن في السوق منكراً يجري على الدوام أو في وقت بعينه. فحق على كل مسلم أن يبدأ بنفسه فيصلحها بالمواظبة على الفرائض وترك المحرمات، ثم يعلم ذلك أهل بيته، ثم يتعدى بعد الفراغ منهم إلى جيرانه، ثم إلى أهل محلته، ثم إلى أهل بلده، ثم أهل السواد المكتنف ببلده، ثم إلى أهل البوادي من الأكراد والعرب وغيرهم، وهكذا إلى أقصى العالم. فإن قام به الأدنى سقط عن الأبعد، وإلا حرج به على كل قادر عليه قريباً كان أم بعيداً. ولا يسقط الحرج ما دام يبقى على وجه الأرض جاهل بفرض من فروض دينه وهو قادر على أن يسعى إليه بنفسه أو

---

(١١٦) في هذا الموضع ينتهي النص الفارسي بنحو فجائي. انظر: الغزالي، **كيمياء سعادت**، ص ٥٢٤، السطر ١٧.

(١١٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣١٣، السطر ٩.

(١١٨) أضف «كل». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣، السطر ١٢.

(١١٩) السبب الذي يقدمه الغزالي هو أن معظم طعامه مغصوب؛ لا يذكر أنهم يجهلون الأطعمة المحرمة أو يتساهلون في ذلك التحريم.

بغيره فيعلمه فرضه، وهذا شغل شاغل لمن يهمه أمر دينه، يشغله عن تجزئة الوقت في التفريعات النادرة والتعمق في دقائق العلوم التي هي من فروض الكفايات، ولا يتقدم على هذا إلا فرض عين أو فرض كفاية هو أهم منه.*

٤ ـ أمر السلاطين ونهيهم

يبدأ الغزالي الباب **الرابع** والأخير بالإشارة إلى مناقشته السابقة لدرجات الحسبة[١٢٠]. والجائز من جملتها مع الأمراء والسلاطين الرتبتان الأوليان. أما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر. أما التخشين في القول، كقوله: يا ظالم يا من لا يخاف الله وما يجري مجراه، فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز، وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز بل مندوب إليه[١٢١]. فلقد كان من عادة السلف التعرض للأخطار والتصريح بالإنكار من غير مبالاة بهلاك المهجة والتعرض لأنواع العذاب[١٢٢]. ثم يقدم الغزالي مجموعةً من سِيَرَ العلماء مع السلاطين تبلغ سبعة عشر حالة، تبين قلة مبالاتهم بسطوة السلاطين[١٢٣]. أما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، ولو تكلموا لم تساعد أقوالَهم أحوالُهم فلم ينجحوا[١٢٤].*

ثانياً: إنجاز الغزالي

تحليل الغزالي للنهي عن المنكر عمل لافت وهو على حد علمي عمله الخاص في مجموعه تقريباً[١٢٥]. بلا شك يدمج فيه كثيراً من أفكار سابقيه:

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣١٤. في الحقيقة يبدو أن في ذهنه صيغته الأصلية ذات المراتب الخمس (انظر أعلاه الهامش ٢٦) لا الثانية ذات الدرجات الثماني (انظر أعلاه القسم ٢ الركن ٤)، إلا أنه يدمج المرتبتين الرابعة والخامسة.

(١٢١) قارن التحليل المختلف إلى حد ما الذي قدمناه أعلاه (ب) الركن ١ الشرط ٤ الاستطراد.

(١٢٢) يستشهد هنا بأحاديث مناسبة.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣٢٦.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٦، السطر ١٧.

(١٢٥) لا أجد شيئاً في تحليل الغزالي يدعو إلى تصنيفه كأشعري، حول علاقته بالأشعرية انظر: G. Makdisi, «The Non-Asharite Shafi'ism of Abu Hamid al Ghazzali,» *Revue des études Islamiques*, vol. 54 (1986), and R.M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies; 15 (Durham, NC: Duke University Press, 1994).

جدول التأثير والضرر مثلاً فكرة لاقيناها من قبل في كتاب لأبي الليث السمرقندي (ت ٣٧٣/ ٩٨٣)[١٢٦]. لكنْ هنا، كما في مواطن أخرى، لا يصاحب قرابة الفكرة تجانس في الصياغة اللفظية إلى مدى يوحي بالاقتباس[١٢٧]. في الأحاديث وسير السلف لا يمكن طبعاً نفي اعتماد الغزالي على المصادر السابقة.

يتمثل أحد جوانب أصالة الغزالي في مبنى عمله الذي ينتزع الإعجاب. حتى أفضل التحاليل السابقة ـ وبوجه خاص تحاليل المعتزلة ـ يغلب عليها طابع استعراض عدد من المواضيع يتلقى منها واحد فقط، هو مبحث شروط الوجوب، تنظيماً داخلياً. بالعكس يصوغ الغزالي تحليله وفق مستويين بنيويين: الأركان الأربعة وضمن كل منها جملة من التفريعات، من شروط ودرجات وصفات حسب الحالة[١٢٨]. هذا طابع مميز للغزالي ونمطي: مثلاً تقسيم قضية إلى عدد صغير من الأركان ـ بين ثلاثة وخمسة ـ في كتابه في الفقه الشافعي. هناك أيضاً نجد أحياناً مجموعات عناصر فرعية من شروط ودرجات وصفات وما شابهها[١٢٩]. هناك شبه آخر هو أن حالات عدة فيه تتضمن درجةً ما من تغيير صيغة الاشتقاق الصرفي من الجذر الأصلي في تسمية أركان قضية ما، وإن كانت الحالات التي تُشتق فيها الأسماء كلها من الجذر نفسه ـ كما هو الشأن هنا ـ[١٣٠] غير شائعة[١٣١].* كما يمكن أن

---

(١٢٦) انظر صيغتها عند الغزالي أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ١ الشرط ٥، وعند أبي الليث أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ٤٣ ـ ٤٤.

(١٢٧) هناك قرينة ضعيفة، اطلبها أدناه الهامش ١٤٧.

(١٢٨) انظر مثلاً: الغزالي، **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، ج ١، ص ١٠٦، السطر ٥ (الاعتكاف)، ص ١٥٩، السطر ١٠ (الرهن)، ص ١٨٣، السطر ٦ (الضمان)، ص ١٨٨، السطر ٣ (الوكالة). لاحظت أكثر من ٣٠ مثالاً في الكتاب لتحديد تلك المجموعات من الأركان، وهناك بلا شك أكثر من هذا العدد.

(١٢٩) مثلاً في تناوله للرهن يتضمن ركن المرهون ٣ شرائط (المصدر نفسه، ص ١٥٩، السطر ١٢؛ نجد مجموعات أركان شبيهة مثلاً في ص ١٨٨، السطر ٤، ص ١٩٥، السطر ١٧، ص ٢٤٦، السطر ٥). يتضمن ركن الصيغة في معالجة الوقف ٣ مراتب (ص ٢٤٥، السطر ١٧، وج ٢، ص ٢٣٢، السطر ١٨). هناك أيضاً أركان فيها مجموعات أطراف (ص ١٢١، السطر ٥) أو خصال (ص ١٢٥، السطر ١٣) أو درجات (ص ٢٠٧، السطر ١٧) وما شابهها.

(١٣٠) حول تسميته لهذه الأركان انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) المصطلحات.

(١٣١) كمثال لتسمية الأركان بأسماء غير مشتقة من الجذر نفسه نجد الهبة، حيث الأركان الثلاثة هي الصيغة والموهوب والقبض. وكمثال على تسمية جل الأركان بمشتقات جذر واحد نجد الذبح، حيث هي: الذابح، الذبيح، الآلة، الذبح نفسه. لاحظت خمسة أمثلة من تسمية كل الأركان بمشتقات جذر، كما هو الشأن في العارية حيث الأركان الأربعة هي المعير والمستعير والمستعار =

نتوقع، تبدو تسمية الأركان الأربعة ابتكاراً اصطلاحياً للغزالي(١٣٢).

ما لا يفسر لنا الغزالي هو مفرد حسبة باعتبارها مصطلحاً عاماً للنهي عن المنكر، وغير واضح عندي لماذا. هناك لا محالة السبب البديهي المتمثل في حاجته إلى لفظة واحدة تغطي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معاً ليشتق منها تسميات الأركان. لكن لماذا هذه الكلمة بالذات؟ يتبادر إلى ذهن القارئ أن الغزالي يُلمع بذلك إلى تجانس فرض النهي عن المنكر الواجب على آحاد المسلمين ووظيفة المحتسب المنصوب لمراقبة الأخلاق العامة والأسواق ـ علماً بأنه لا يقول شيئاً عن مهامه. تظهر فعلاً تلك التشابهات في مصادرنا، لكن ليس مراراً وتكراراً، وهي بوضوح تعود إلى أن مهمة كليهما النهي عن المنكر. مثلاً يورد قصة الصوفي الذي أراق خمر الخليفة فأوتي به إليه فلما رآه قال: من أنت؟ قال: محتسب، قال: ومن ولاك الحسبة؟ قال: الذي ولاك الإمامة(١٣٣). بنحو أقوى دلالة بخصوص المسألة التي تهمنا، يعرف الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨) الشافعي كالغزالي الحسبة في بداية الفصل المخصص لخطة المحتسب بأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم يميز بين المحتسب المتطوع والمنصوب (الذي يخصه بعد ذلك باسم المحتسب المجرد)(١٣٤). لكن بينما يقدم هذا سابقة محدودة، لا يبين لنا ماذا كان الغزالي يقصد باختيار لفظة الحسبة أساساً لاصطلاحاته. شعوري هو أن العنصر الرئيس الذي يقف وراء هذا الاختيار هو فكرة القيام بعملٍ لوجه الله مجرد من أي غرض شخصي أو دنيوي أياً كان نوعه(١٣٥). هذا التفسير معقول من حيث إن الناهي عن

= وصيغة الإعارة. الأمثلة الأخرى التي لاحظتها هي الرهن، جانب من الشفعة، اللقطة، وجانب من القصاص فيه يستخدم المصطلح نفسه. انظر: الغزالي، **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، ج ١، ص ١٢١، ١٥٩، ١٦٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٤ و٢٤٩.

(١٣٢) فضلاً عن أسلوب الاشتقاق من الجذر نفسه، لاحظ عبارتي: الاحتساب نفسه والذبح نفسه (عن الأخير انظر الملاحظة السابقة).

(١٣٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٣٢٦، السطر ٥؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٧٦، السطر ٦، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق ع. ع. تدمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، السنوات ٢٩١ ـ ٣٠٠، ص ٧١، السطر ١٤. بشأن القصة انظر أدناه الهامش ٢٥٧. للاطلاع على قصص مماثلة انظر أدناه الهامش ٢٢٦، والفصل ١٩ الهامش ١٣٩.

(١٣٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أ. م. البغدادي (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣١٥، السطر ٣.

(١٣٥) طبعاً يطمع القائم بها في ثواب الآخرة.

المنكر، إن فعل ذلك بنية خالصة، يقوم تحديداً بعمل لوجه الله، لا لخدمة مصالحه سواء أكانت مشروعة أم غير مشروعة[136]. * والإشكال هنا هو أن النهي عن المنكر ليس العمل الوحيد الذي يمكن القيام به احتساباً لله[137]. * في ما عدا الماوردي في بداية مقاله عن المحتسب، لم ألق بين النصوص التي كُتبت قبل عصر الغزالي حالة استُخدمت فيها مشتقات الكلمة في معنى النهي عن المنكر بنحو لا يدع مجالاً للشك. لكن ربما وُجدت إرهاصات[138]. فإذا قبلنا اختيار الغزالي للجذر، تبدو بقية المصطلحات معقولة تماماً باعتبار

---

(١٣٦) لهذا السبب في ظني نجد فعل «احتسب» مستعملاً في مصادر أقدم في سياقات ذات صلة بالأمر بالمعروف. انظر مثلاً أعلاه الفصل ٤، الهامش ٩٧؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٥، ص ٣١٣، السطر ١، حيث يجب شكل الكلمة «يَحتَسِبُ» (بشأن هذا المقطع انظر أعلاه الفصل ٤ الهامش ٧٨)؛ أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ١٧٧، السطر ٦، وإسماعيل عبد الله الهروي الأنصاري، **طبقات الصوفية** (بالفارسية)، تحقيق م. س. مولائي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٢ هـ. ش)، ص ٣٩٧، السطر ٥ (أدين بهذه الإحالة لغرهرد بوفرنغ). انظر كذلك أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٢٨ت.

(١٣٧) مثلاً سأل قاضي قرطبة شاهداً تجشم عناء المجيء من إشبيلية بارتياب: «أفعلت ذلك محتسباً أو مكتسباً؟». انظر: أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد الخشني، **قضاة قرطبة وعلماء أفريقية**، عني بنشره وصححه ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢)، ص ١٥٨، السطر ٢، استشهد به: Pedro Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del mercado* (Madrid: [n. pb.], 1973), p. 405.

جد الباحثون في العصر الحديث في جمع أمثلة على استخدام كلمة محتسب والكلمات المشتقة من الجذر نفسه قبل الغزالي من علماء الأندلس تحديداً، انظر: M. I. Fierro, «El proceso contra Ibn Hatim al-Hulaytuli.» *Estudios onomdstico-biogrdficos de al-Andalus*, vol. 6 (1994), pp. 191 and 196.

تظهر بعض الأمثلة استعمالات لا تكون نابية في الشرق. لكن كلمة «محتسب» تُستخدم غالباً في هذه النصوص لنعت من يفعل فعلاً يريد به وجه الله؛ يمكن أن تشمل تلك الأنشطة التي تنم عن الورع ولا تخلو من الفضول الأمر بالمعروف، لكنها لا تقتصر عليها. وما جعل هذا الاستخدام ممكناً في الغرب، هو أن كلمة محتسب لم تُستخدم في الغرب بخلاف الشرق في معنى الرقيب على الأخلاق والمعاملات.

(١٣٨) إضافة إلى الاستعمالات المذكورة سابقاً هناك تفسير في أحد المعاجم لفعل احتسب: احتسبت عليه كذا إذا أنكرته عليه. انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٦م)، ص ١١٠أ، السطر ٢٠، و E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893), p. 565b.

طبعاً يمكن أن يكون ذلك الاستخدام محصوراً في المعاجم وفقه اللغة.

خلفيته الفقهية. لا يعني ما تقدم أن بنيان الغزالي خلو من العيوب. إذ لا يخلو تحليله من تشويش أو قصور عن استيفاء الموضوع كما أشرت إليه في محله. تحليل النهي عن المنكر في الباب الأول مثلاً مختل[١٣٩]: نتج من ذلك أن مسألة تقسيم المنكر إلى محظور ومكروه وتأثيره في حكم النهي عن المنكر في كلتا الحالتين لم تُعالج قبل بداية الفصل عن منكرات المساجد[١٤٠]. كذلك تبدو درجات الحسبة الثماني كتطوير لصيغة خماسية سابقة بقيت الإشارة إليها في مقطعين[١٤١]. وتضم مقاطع أخرى مشيجاً من المواد يعوزه الترتيب، كما في مجموعة الاعتبارات التي عنونتها «مغفلات» والمقطع الذي عنونته «خواطر أخرى حول آداب الحسبة»[١٤٢]. والباب الأخير عن الاحتساب على السلاطين يغطي أرضية القسم الأخير نفسها من الاستطراد على مناقشة مسألة إذن الإمام[١٤٣]. على الجملة لا يُنكر أن الغزالي أهمل مراجعة كتابه لإصلاح هذا النوع من الهنات[١٤٤]. وهي ناجمة على الأرجح من حجم الكتاب وسرعة الكتابة، ولا تعكس قصوراً في منهج الغزالي التحليلي، وينبغي ألا تنسينا عزيمته الصماء على تغيير الطرق التقليدية في تناول الموضوع بل واطراحها.

الناحية الأخرى في تحليله التي تتسم في الأغلب بالأصالة هي تناول الجوانب العملية للنهي عن المنكر. قلما يذكر عالم هل يجب النهي على العبيد والنساء، وأندر أن يذكر السوادين والأعراب والأكراد والتركمانية[١٤٥]. كما تعكس الفقرة عن واجبات العالِم، لا داخل محيطه الحضري المباشر، بل وخارجه أيضاً، في جملته نظرة غير مألوفة إلى هذا الأمر[١٤٦]. ومسحه للمنكرات المعتادة على حد علمي غير مسبوق، سواء في فكرته أم في معظم

---

(١٣٩) حول غياب مناقشة أصل الوجوب هل هو الشرع وحده أم الشرع والعقل، انظر أعلاه الهامش ٨.

(١٤٠) انظر أعلاه الهامشان ٨، ١٠٠.

(١٤١) انظر أعلاه الهامشان ٢٦، ١٢٠.

(١٤٢) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ١ مغفلات.

(١٤٣) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ خواطر أخرى.

(١٤٤) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ١ استطراد.

(١٤٥) انظر أعلاه الهوامش ١١، ٤٨، ٥٠، ٦٣.

(١٤٦) حول العبيد والنساء انظر أعلاه الهامش ١٥، وراجع أعلاه الفقرة ٢ القسم ٢(ب) الركن ١ استطراد؛ حول السواديين انظر أعلاه الهامش ٧٨ والفقرة ٢ (ج) بداية المادة ٧.

تفاصيله[١٤٧]. * كذلك إدخال الغزالي التحاليل الاستبطانية من دونم حرج في مسائل ذات طابع فقهي وأصولي، كملاحظاته حول ذاتية التوقعات[١٤٨]، أو نفسية الجاهل[١٤٩]، أو فتنة العُجب[١٥٠]. ليس سبر أغوار النفس جديداً بحد ذاته، وإنما الجدة في استقدامه إلى هذا المجال[١٥١]. * يبدي الغزالي كذلك فهما عميقاً وواقعياً لما يمكن وما لا يمكن تحديده مسبقاً بوضع قواعد مسبقة. يُظهر وعياً حاداً بأن الحياة مليئة بالحالات المشكلة والأوضاع التي هي بين بين، وأن على الأفراد أن يجتهدوا فيها جهدهم[١٥٢]. * على الجملة في تحليل الغزالي نفحات منعشة حقاً.

ثالثاً: إرث الغزالي

ليس هذا المحل مناسباً للبحث في ما إذا كانت علوم الدين في عصر الغزالي تحتضر وهل وُفق في مشروع إحيائها. يكفي أن نذكر أن الكتاب الذي أعده لهذا الغرض، **إحياء علوم الدين**، لاقى نجاحاً منقطع النظير عبر القرون. تتجاوز أسباب نجاحه الإيجابيات الخاصة التي التقطتها من تحليله للنهي عن المنكر، لكن إحداها على الأقل ـ جودة الترتيب ـ حظيت بإشادة علماء العالم الإسلامي قديماً. مثلاً وصف الطبيب والفيلسوف الأندلسي ابن طملوس (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣ت) كيف جذبت كتب الغزالي الناس بما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب[١٥٣]، ونوه

---

(١٤٧) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ج) المادة ٧. يوجد تشابه عرضي بين قول الغزالي عن توسيع أفق الأمر بالمعروف تدريجياً. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣١٣. وفكرة لجالينوس، انظر النص لدى: ب. كراوس، «كتاب الأخلاق لجالينوس،» **مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية**، السنة ٥ (١٩٣٧)، ص ٣٩. الترجمة الإنكليزية لدى: J. N. Mattock, «A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book Peri ethon,» in: S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Oriental Studies: 5 (Columbia: University of South Carolina Press, [1972]), p. 248.

(أدين بهذه الإحالة لباقي تزكان). لكن هذا الشبه منعزل والصياغتان اللفظيتان مختلفتان حقاً.

(١٤٨) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ج).

(١٤٩) انظر أعلاه الهامش ٥٠.

(١٥٠) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٢.

(١٥١) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٣.

(١٥٢) انظر أعلاه الهوامش ٤٨، ٥٣ و٧٣.

(١٥٣) أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس، **كتاب المدخل لصناعة المنطق**، تحقيق ميكائيل اسين بلاصيوس ([د. م.: د. ن.]، ١٩١٦)، ص ١٢، السطر ١٧، استشهد به: المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٣٢.

الإمامي محسن الفيض (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠) بما في **الإحياء** من حسن البيان والتحرير وجودة الترتيب والتقرير[١٥٤].

هناك قرائن عديدة لم تُدرس بعد بنحو كاف عن انتشار الكتاب، ومن ثمة تحليل النهي عن المنكر الذي تضمنه، على أوسع نطاق[١٥٥]. في محاولتي تقديم لمحة عن مواقف العلماء منه، رتبت المادة التي جمعتها بحسب الفرق والمدارس، فذلك هو المعيار الذي توخيته في هذه الدراسة. لكن يجب أن نتذكر أن أفكار الكتاب انتقلت بالأخص عبر كتابات الصوفية.

يظهر الاهتمام الذي سرعان ما أثاره الكتاب بين علماء مذهبه الشافعية في تلميذه أبي الفتح ابن بَرهان (ت ٥١٨/ ١١٢٤). كان مدرساً اشتغل في المدرسة النظامية، والظاهر أن أعمال التدريس كانت تستوعب كل نهاره، فقد سأله تلاميذه أن يذكر لهم درساً من كتاب **الإحياء**، فقال: لا، لا أجد لكم وقتاً، فكانوا يغيرون الوقت فيقول: في هذا الوقت أذكر الدرس الفلاني، إلى أن قبل على أن يعطي الدرس نصف الليل[١٥٦]. في ما بعد هناك ظاهرتان تستحقان الملاحظة بين الشافعية: إحداهما وجود علماء يحفظون الكتاب عن ظهر قلب ـ أو يكادون[١٥٧]،

(١٥٤) الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**. هناك كلمتان مهمتان (لم تملهما ضرورة السجع): البيان والترتيب.

(١٥٥) بشأن مخطوطات الكتاب، انظر: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, 2 vols. (Weimar [etc.]: E. Felber, 1898-1902), vol. 1, p. 748, no. 25.

عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي** (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦١)، ص ٩٨ ـ ١١٢. للاطلاع على دراسة ثرية عن الجدل الذي أثارته إحدى أفكار الغزالي الكلامية، انظر: Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's «Best of all Possible Worlds»* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), chap. 2.

(١٥٦) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦)، ج ٦، ص ٣٠، السطر ١٤، ومنه: H. Laoust, «La Survie de Gazali d'après Subki,» *Bulletin d'étude orientales*, vol. 25 (1972), p. 158, no. 2.

(١٥٧) بشأن أبي طالب الرازي (ت ت ٥٢٢/ ١١٢٨)، انظر: السبكي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٠، السطر ٩، ومنه: Laoust, Ibid., p. 158, no. 4

بشأن شرف الدين الموصلي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥) الذي كان يدرس الكتاب غيباً، أدناه الهامش ١٦٢؛ بشأن البلالي (ت ٨٢٠/ ١٤١٧) أدناه الهامش ٢١١. إلى هؤلاء يمكن أن نضيف تونسياً حفظ الكتاب غيباً. انظر: أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)، ص ١٧٩، السطر ١٥، ذكره: المنوني، «إحياء علوم الدين =

والأخرى تكاثر المختصرات[158]. أعد واحداً منها أخوه أحمد الغزالي (ت ٥٢٠/ ١١٢٦)[159]، وآخرَ اليمني يحيى بن أبي الخير العَمراني (ت ٥٥٨/ ١١٦٣)[160]،

= في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٣٢، العدد ٣.

(١٥٨) يمكن أن نكون فكرة تقريبية عن عدد مختصرات الكتاب من: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 748, no. 25 and 750, no. 29.

بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص ١١٤ ـ ١١٨ (حيث قدم قائمة فيها ٢٦ مختصراً). حول مختصرين حديثين انظر أدناه الفصل ١٨ الهامشان ٨ و١٥٥. قرأت كل المختصرات المنشورة وغير المنشورة التي أمكنني الاطلاع عليها. [قارن مختصراً معاصراً لإحياء العلوم العربية، انظر: سعاد الحكيم، **إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين: كتابة معاصرة لموسوعة الغزالي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤) ـ ر.س].

(١٥٩) ألف أحمد الغزالي تلخيصاً للأحياء في مجلد واحد دعاه لباب الإحياء، انظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٦، ص ٦٠ السطر ٧، ومنه: Laoust, «La Survie de Gazali d'après Subki,» p. 158, no. 3

حُفظ هذا الكتاب كاملاً، انظر: Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, recherches publiées sous la direction de l'institut de lettres orientales de Beyrouth; t. 14 (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1959), p. 135f, no. 219; Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 539, no. 1, et

بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص ١١٤. راجعت مخطوط برنستون، غارت ١٠٧٩ن. بشأن هذا المخطوط، انظر: Philip K. Hitti, Nabih Amin Faris and Butrus Abd al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton Oriental Texts; vol. 5 (Princeton: Princeton University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1938), p. 448, no. 1482

ليس في عرضه لكتاب الأمر بالمعروف (ورقة ٢٨ب ـ ٣٠أ) شيء لافت.

(١٦٠) السبكي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٣٨، السطر ٦، ومنه: Laoust, «La Survie de Gazali d'après Subki,» p. 161, no. 20;

عمر بن علي بن سمرة الجعدي، **طبقات فقهاء اليمن**، بتحقيق فؤاد سيد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٧)، ص ١٨١، السطر ٤؛ بهاء الدين عبد الله محمد بن يوسف بن يعقوب الجندي السكسكي الكندي، **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، بتجزئة المحقق محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣٤٤، السطر ٥؛ عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف، ١٩١٨)، ج ٣، ص ٣٢٣، السطر ١٤. وهذا الكتاب هو مثل مختصر الإحياء المحفوظ في مخطوط بينكبور (عربية ٨٤١)، انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 748, and *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore* (Calcutta: [n. pb.], 1908-1946), vol. 13, p. 24, no. 841.

تقدم صفحة الغلاف كعنوان: **مختصر الإحياء**، وهو بالتحقيق وصف صحيح، لكنها تقدم اسم الكاتب محيي الدين أبو زكريا يحيى بن محمد بن موسى مع نسبة يمكن أن نقرأها النجَبي (بلا شكل ولا تنقيط للحرفين الثاني والثالث). في المقابل تعطي كتب التراجم عادة للعالم اليمني كنية أبي الحسين، وتغفل اللقب والنسبة ولا تذكر محمد بن موسى إلا كجد بعيد. لكن حاجي خليفة في إشارة إلى الكتاب نفسه على الأرجح يذكر اسم مؤلفه أبا زكرياء يحيى بن أبي الخير اليمني. انظر: =

وآخرَ اليمني محمد بن سعيد القَريظي (ت ٥٧٥/ ١١٧٩) قاضي لحج[١٦١]، واثنين شريف الدين الموصلي (ت ٦٢٢/ ١٢٢٥)[١٦٢]، وآخرَ جمال الدين محمد بن عبد الله الخوارزمي الشافعي (ت ٦٧٩/ ١٢٨٠ت)[١٦٣]، وآخرَ القاهري صوفي

= مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، ٢ ج (استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ ـ ١٩٤٣)، ص ٢٤، السطر ٣١، ويظهر الاسم بهذا الشكل قبله لدى اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ج ٣، ص ٣١٨، السطر ٩. إذاً فالمماثلة سائغة، وإن كان صعباً في غياب قرينة داخلية الوثوق بها تماماً. على أي حال مختصر عرض الغزالي للنهي عن المنكر فيه (**مختصر الإحياء**، ورقة ٦٣ب س١٢ ـ ٦٧أ س١٣) محبط. يختفي تحليل الغزالي على الرغم من استخدام كلمة حسبة في إحدى الفقرات؛ وما يبقى هو في معظمه قصص عن الإنكار على السلاطين. أدين كثيراً لمكتبة خودا بخش العامة الشرقية بمدي بشريط دقي للجزء المتصل بموضوعي من المخطوط.

(١٦١) الجعدي، **طبقات فقهاء اليمن**، ص ٢٢٥، السطر ١١، والجندي، **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، ج ١، ص ٤٣٣، السطر ١٣.

(١٦٢) كتب مختصرين للإحياء، أحدهما كبير والآخر صغير، وكان يدرس من الكتاب غيباً. انظر: أبو العباس شمس أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، حققه إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢)، ج ١، ص ١٠٨، السطر ٨. يتذكره من معرفته الشخصية كمدرس منقطع النظير بإربل، ص ١٠٨، السطر ١٧)؛ السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٨، ص ٣٩ السطر ٥، ومنه: Laoust, «La Survie de Gazali d'après Subki,» p. 164, no. 36.

وقد حُفظ أحدهما شرف الدين الموصلي، **رُوح الإحياء ورَوح الأحياء** (مخطوط أُكسفورد، بودليان، بوكوك ٢٤٠، المادة ٢)؛ انظر: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 540, no. 3, and Joh Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium: Catalogus* (Oxford: typographeo Clarendoniano, 1787-1835), p. 62, no. 71.

يحتل المؤلف في مجموعه ٣٠ ورقة كتابتها غير كثيفة، واختزل كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمنه إلى أقل من صفحة؛ فلا بد أن هذا أصغر المختصرين. أدين لتشيز روبنسُن بفحص المخطوط بطلب مني ومدي بصور من الأجزاء التي تهم بحثي.

(١٦٣) جمال الدين محمد بن عبد الله الخوارزمي الشافعي، **ذخر المنتهي في العلم الجلي والخفي** (مخطوط لندن، المتحف البريطاني، إضافية ٧٢٤٥). بشأن هذا الكتاب، انظر: Brockelmann, Ibid., vol. 1, p. 540, no. 6

بشأن المخطوط انظر: *Catalolus Codium Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur, pars secunda, codies arabicos amplectens* (London: [n. pb.], 1846-1852), p. 337, no. 740.

كُتب اسم الكاتب وعنوان الكتاب بالخط نفسه الذي كُتب به نص الكتاب، لكنهما لا يظهران في صلبه. هناك أيضاً مخطوط بالقاهرة يضم شذرات منه، انظر بشأنه: **فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانه الخديوية: الكائنة بسراي درب الجماميز بمصر المحروسة المعزية**، جمع وترتيب أحمد الميهي ومحمد الببلاوي (القاهرة: المطبعة العثمانية، ١٨٩١)، ج ٧، ص ٢٩٧، السطر ٢٣. يعطي المفهرسون للمخطوط العنوان نفسه لكن في اسم الكاتب فرقاً من جملة ما يضيفون أنه مكي، وتاريخ وفاته ٦٧٩/ ١٢٨٠ الذي اعتمده بروكلمان وبدوي. لم أعثر على اسم =

البلالي (ت ٨٢٠/ ١٤١٧)(١٦٤)، وبلا شك آخرون عديدون. كذلك استشهد بتحليله أو استعمله علماء شافعية عدة كتبوا بعد عصره عن الموضوع. ذلك شأن ابن الأخوة (ت ٧٢٩/ ١٣٢٩)(١٦٥)، وعلي بن شهاب الهمذاني (ت ٧٨٦/ ١٣٨٥)(١٦٦)، والتفتازاني (ت ٧٩٣/ ١٣٩٠)(١٦٧)، وابن النحاس (ت ٨١٤/ ١٤١١)(١٦٨)، والدواني (ت ٩٧٨/ ١٥٧٠)(١٦٩)، والخنجي (ت ٩٢٧/ ١٥٢١)(١٧٠)، والفشني (كتب في ٩٧٨/ ١٥٨٠)(١٧١)، والباجوري (ت ١٢٧٦/

= الكاتب في كتب التراجم. لا شك في أنه عاش بعد ابن الجوزي، إذ يذكر كتابه منهاج القاصدين (الخوارزمي، **ذخر**، ورقة ٢ب س٥؛ انظر أعلاه الفصل ٦ الهامش ١٧٧). من ملاحظاته في مقدمة الكتاب يبدو صوفياً؛ لاحظ مثلاً المقابلات: الظاهر/ الباطن، الشريعة/ الحقيقة، المعاملة/ المكاشفة. لا يقدم ملخصه لتحليل الغزالي للنهي عن المنكر ما يستحق الاهتمام.

(١٦٤) هذا الكتاب محفوظ، انظر أدناه الهامش ٢١١.

(١٦٥) مثلاً قارن: إبراهيم شمس الدين بن الإخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة** (القاهرة: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٦)، ص ٧، الأسطر ٨ ـ ١١ بـ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٨٦. كذلك معظم مادة **معالم**، ص ١٤ ـ ٢٢ أتت من عرض الغزالي (لم يشر الناشر إلى معظم التوازيات).

(١٦٦) يخصص الهمذاني الفصل السابع من كتابه عن الملوك للأمر بالمعروف، انظر: علي ابن شهاب الدين الهمذاني، **ذخيرة الملوك** (بالفارسية)، ص ١٥٧ ـ ١٩٣؛ بشأن هذا الكتاب بوجه عام انظر: J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des scheichs Ali-i Hamadani* (Leiden: Brill, 1962), pp. 43-46.

البنية مستمدة من الغزالي مع معظم التحليل. ومع أن الهمداني كتب بالفارسية، مصدره الإحياء لا كيمياء السعادة (قارن مثلاً لفظ العبارة عن الكلاب الضارية في: الهمذاني، **ذخيرة الملوك**، ص ١٩١، السطر ٢، والغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص ٣١٠، السطر ٣٢، و**كيمياء سعادت**، ص ٥٢٣، السطر ١١). حول مذهب الهمذاني الفقهي، انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٨٨.

(١٦٧) يلخص التفتازاني الغزالي في بضعة سطور في **شرح حديث الأربعين**، ص ١٠٥، السطر ٢٤. من جهة أخرى لا يدين للغزالي بشيء تقريباً في تحليله للأمر بالمعروف في: سعد الدين ابن عمر التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق ع. أمية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ج ٥، ص ١٧١ ـ ١٧٥، عن مصادره انظر الفصل ١٣ الهامشان ٨٩ت و٩٣.

(١٦٨) يعتمد ابن النحاس على تحليل الغزالي، لكنه لا يستخدم مصطلحاته المشتقة من لفظة الحسبة. انظر أعلاه الفصل ١٣ الهامش ١١٩.

(١٦٩) يبدو كأن الدواني يستعير لفظ الغزالي عن واجب لزوم البيت، انظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ص ٢١١، السطر ٨؛ قارن إحياء علوم الدين، ص ٢٩٢، السطر ١٧، وانظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ١ الشرط ٥ الحالة (١)).

(١٧٠) الغزالي أهم مصدر لباب المحتسب لدى الخنجي، **سلوك الملوك**، تحقيق م.ع. موحد (طهران: [د. ن.] ١٣٦٢ هـ. ش.)، ص ١٧٥ ـ ١٩٩. يذكر الخنجي استعارته (كما في ص ١٧٦ ـ ١٧٧)، و**إحياء علوم الدين**، ص ٣٠١ و٣٠٥)، أو لا يذكرها (كما في ص ١٨٤ و١٨٧)، أو يسندها إلى مصدر وسيط (كما في ص ١٨٨ ـ ١٨٩). لفت انتباهي إلى عرض الخنجي مارك تلوس).

(١٧١) يستشهد الفشني في شرح حديث المنازل الثلاث بالغزالي حول حالة الزاني المنكر على =

١٨٦٠)[١٧٢]، وبلا شك آخرون[١٧٣]؛ لكن ـ والأمر ذو معنى ـ لا الآمدي (ت ٦٣١/ ١٢٣٣)[١٧٤]، ولا النووي (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧)[١٧٥].

واللافت أكثر ظهور مختصرات ونسخ منقحة منه عند فرق ومذاهب فقهية أخرى. فعند أهل السنة، رأينا هذه الظاهرة عند المالكية[١٧٦]، وبهذا الصدد يلاحظ الطرطوشي (ت ٥٢٠/ ١١٢٦) في مقدمته للنسخة التي أعدها أنه الأفضل بين كتب التقوى التي لا تحصى، لكن فيه عدداً من العيوب قدم قائمة بها[١٧٧]. * بين الحنابلة قام بذلك العمل ابن الجوزي (ت ٥٩٧/

= المرأة كشف وجهها. انظر: شهاب الدين أحمد بن الشيخ حجازي الفشني، **كتاب المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية** (القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٥)، ص ١٣٥، السطر ٤؛ انظر أعلاه الهامش ٢١.

(١٧٢) يستشهد الباجوري كذلك بالغزالي حول حالة الزاني الناهي عن المنكر في شرحه لعقيدة اللقاني: الباجوري، **تحفة المريد**، في: إبراهيم اللقاني، **جوهرة التوحيد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٩)، ص ٢٠٢، السطر ١١.

(١٧٣) تظهر صيغة من مسح الغزالي للمنكرات المألوفة (دون ذكره) في طبعة لعرض العقائد التعليمي الشعبي في مصر الذي ألفه الجرداني (ت ١٣٣١/ ١٩١٢ت). انظر ترجمته في: Arthur Jeffrey, *A Reader on Islam; Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims* (The Hague: Mouton, 1962). pp. 512-515.

انظر أيضاً: شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٣)، ج ٤، ص ٢١١، السطر ١٢.

(١٧٤) انظر أعلاه الفصل ١٣ الهوامش ٧٤ ـ ٨٢.

(١٧٥) انظر أعلاه الفصل ١٣ الهوامش ٩٥ ـ ١٠٢. على الرغم من أنه لم يستخدم عرض الغزالي في شرحه لحديث المنازل الثلاث، أنهى الفصل عن الأمر بالمعروف من الأذكار المتأخر ـ وهو فصل ليس فيه ما يلفت حقاً ـ بإحالة القارئ لا إلى شرحه فقط بل كذلك إلى **الإحياء**، الذي هو بحسب قوله أفضل مصدر عن الجانب النظري حول شروط وصفات النهي عن المنكر. انظر: محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، **الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار** (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٨)، ص ٤١٨، السطر ١٣؛ أدين بهذه الإحالة لمنى زكي).

(١٧٦) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهوامش ١٠٨ ـ ١١١ عن الطرطوشي (ت ٥٢٠/ ١١٢٦)، ابن الرمامة (ت ٥٦٧/ ١١٧٢)، أبوعلي المسيلي (في النصف الثاني من القرن ٦/ ١٢) وكذلك الخزرجي (ت ٥٣٩/ ١١٤٥). ينسب إسماعيل باشا البغدادي مختصراً **للإحياء** إلى الوادي آشي (ت ٦٥٧/ ١٢٥٩). انظر: إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٥١ ـ ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٢٦، السطر ٢٩؛ أدين بهذه الإحالة لماريبل فييرو).

(١٧٧) انظر المقطع الذي نشره المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٣٥، السطر ١٠. قارن كذلك ملاحظة القاضي عياض (ت ٥٤٤/ ١١٤٩) التي رواها ابنه أنه يحسن إعداد مختصر من **الإحياء** يضم فقط ما فيه من خالص العلم. انظر: أبو عبد الله محمد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، تحقيق محمد بن شريفة (المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٩٠)، ص ١٠٦، السطر ١٢، استشهد به: س. غراب، «حول إحراق =

١٢٠١)[١٧٨]. عزم أحد معارفه على الاعتكاف للتعبد فأراد أن يأخذ كتاباً فاختار **الإحياء** لانفراده في جنسه. فأجاب ابن الجوزي مشيراً إلى عيوب الكتاب الخفية، ومتجشماً عناء إزالتها في النسخة المنقحة التي أعدها[١٧٩]. بين الأحناف لدينا مختصر يعود إلى بداية القرن ٩/ ١٥ كتب علي القاري (ت ١٠١٤/ ١٦٠٦) شرحاً له استعاد فيه كثيراً من المادة التي أسقطها المختصر[١٨٠]. من جانب الإباضية هناك نسخة الجيطالي (ت ٧٥٠/ ١٣٤٩ت)[١٨١] [المنقحة] التي ربما دعت إلى إعدادها شعبية الكتاب في شمال إفريقيا في عهد الموحدين (٥٢٤ ـ ٦٦٨/ ١١٣٠ ـ ١٢٦٩)[١٨٢]. عند الشيعة، للزيدية كما للإمامية نسخة منقحة منه لكن من دون الإسماعيلية على حد علمي. * أعد النسخة الزيدية الإمام المؤيد يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩/ ١٣٤٨ت)[١٨٣]، وربما دعت إليها شعبية الكتاب في أوساط الشافعية في اليمن[١٨٤]*. وأعد النسخة الإمامية محسن الفيض (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠)[١٨٥]. يقول الفيض إن **الإحياء** على الرغم من كل محاسنه كُتب، مع

= المرابطين لإحياء الغزالي،» في: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino Coloquio hispano-tunecino* (Madrid: Instituto Hispano Arabe de Cultura, 1983), p. 153.

(١٧٨) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٧٧.

(١٧٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة **مختصر منهاج القاصدين**، ط ٣ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م؟])، ص ٣، السطر ١، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ٩، ص ١٧٠، السطر ٦.

(١٨٠) انظر أعلاه الفصل ١٢ الهوامش ١٠٠ ـ ١٠٢. إن لم يُعدّ الأحناف نسخةً لهم من الإحياء حتى القرن التاسع، فهذا التاريخ المتأخر أمرٌ مُدهش.

(١٨١) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهوامش ٥٠ ـ ٧٠ و٢٢٦ ـ ٢٣٧.

(١٨٢) انظر بهذا الشأن: المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

(١٨٣) حول تصفية القلوب ليحيى بن حمزة انظر أعلاه الفصل ١٠، الهوامش ١١٦، ١٢٦، ١٣٤ ـ ١٣٧؛ حول تأثره في الشامل بالغزالي انظر أعلاه الفصل ١٠، الهوامش ١٣٨ ـ ١٤٤.

(١٨٤) انظر أعلاه الهامش ١٦٠ت بشأن كاتبي مختصر شافعيين من اليمن. نعلم أن شافعياً يمنياً ثالثاً، هو محمد بن عمر العمراني (ت ٥٧٢/ ١١٧٦ت)، قرر نسخ **الإحياء**. انظر: الجعدي، **طبقات فقهاء اليمن**، ص ١٩٣، السطر ٧، والجندي، **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، ج ١، ص ٣٩٢، السطر ١٢.

(١٨٥) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢١٩. عنوان نسخته المنقحة المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، أو إن فضلت، في إحياء الإحياء، انظر: الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ١، ص ٣، السطر ١٧. في كتاب الأمر بالمعروف يعدل الفيض كثيراً عرض الغزالي: يورد أحاديث إمامية (انظر مثلاً: **المحجة**، ج ٤، ص ١٠٢ و١٠٧)، يرفض في موضع تحليل الغزالي لأنه يعكس رأي السنة المبني على أصولهم الفاسدة (ص ١٠٦، السطر ٧)، ويغتنم قصة الرجل الذي اقتحم =

الأسف، قبل تحول الغزالي إلى مذهب الشيعة، ومن ثمة فإن قسماً كبيراً منه مبنيٌ على أصول عامية (سنية) فاسدة[١٨٦]. * تعطي التواريخ التي أعدت فيها شتى المذاهب والفرق نُسخها من الكتاب فكرة عن بُعدها النسبي عن الشافعية: المالكية مع بداية القرن ٦/ ١١، الزيدية والإباضية في القرن ٨/ ١٤، والإمامية في القرن ١١/ ١٧[١٨٧]. بل إنه حتى النصارى اتخذوا نسخة نسخة منقحة منه[١٨٨].

في الوقت نفسه اقتبس منه كتّاب آخرون من غير الشافعية كتبوا في النهي عن المنكر. رأينا ذلك بين المالكية عند ابن المناصف (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣)[١٨٩]، وبين الحنابلة عند زين الدين الصالحي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٢)[١٩٠]، وبين الحنفية عند مجموعة من الكتاب[١٩١]، وكذلك بين

= عمر بيته فوجده متلبساً بالمنكر فبُيِّنَ للخليفة أنه في المقابل أتى ٣ منكرات (ص ١٠٩، السطر ١١) ليجرد سيف المذهبية؛ انظر كذلك أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٨٥ت (حول التخشين للسلاطين). من اللافت أن الفيض، على الرغم من تقريظه في بداية كتابه حسن ترتيب مادة الغزالي (انظر أعلاه الهامش ١٥٤) لا يستخدم كثيراً ترتيب الغزالي لتحليله في كتاب الأمر بالمعروف.

(١٨٦) الفيض الكاشاني، المصدر نفسه، ج ١. للاطلاع على استعراض لأخبار الإمامية عن تحول الغزالي إلى مذهبهم مع الشك في صحتها، انظر: محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنات** (طهران؛ قم: مكتبة الصدوق، ١٣٩٠ ـ ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢م)، ج ٨، ص ٣ ـ ١٩ (أدين بهذه الإحالة لإيتان كولبرغ).

(١٨٧) بطبيعة الحال سمع الإمامية بالغزالي قبل محسن الفيض بأمد طويل: فقد استشهد ابن طاووس (ت ٦٦٤/ ١٢٦٦) بالإحياء، انظر: Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*, Islamic philosophy, Theology, and Science; v. 12 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992), p. 188, no. 188.

(١٨٨) انظر أدناه الملحق ٢.

(١٨٩) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهوامش ٩٦ ـ ١٠٧. لاحظ كذلك أن ابن الزيات في: ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، ص ١٠٠، السطر ١٣ أورد من كتاب الأمر بالمعروف من الإحياء (ص ٣٢٢، السطر ٣٥) دعاء أشار به الخضر.

(١٩٠) انظر أعلاه الفصل ٧، الهوامش ١١٨ ـ ١٢١ (وانظر في الفصل ٨، الهامش ١٢١ استخدام البيطار (ت ١٣٩٦/ ١٩٧٦) للكتاب في مقالاته المنشورة في أم القرى).

(١٩١) انظر المعلومات المقدمة أعلاه في الفصل ١٢ حول المؤلِّفين: يعقوب بن سيد علي (ت ٩٣١/ ١٥٢٤ت) (الهامش ١٠٣)، ابن كمال باشا زاده (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤) (الحاشية ١٠٤)، طاش كوبري زاده (ت ٩٦٨/ ١٥٦١) (ملا ١٠٧ ـ ١١٤)، القرباغي (القرن ١٠/ ١٦؟) (الحاشية ١٠٥)، عصمة الله الشهرنبوري (ت ١١٣٣/ ١٧٢٠ت) (الحواشي ١٠٨ ـ ١٢٢)، إسماعيل حقي (ت ١١٣٧/ ١٧٢٥) (الهامش ٩٨ت)، عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١) (الحاشية ١٥٤)، وحيدري زاده (ت ١٣٤٩/ ١٩٣١) (الحواشي ١٧٦ ـ ١٨٧)، ومنه عصمان نوري (ت ١٣٨١/ ١٩٦١) (الهوامش ١٧٣ ـ ١٧٥). حول عالمين حنفيين استخدما كلمتي الحسبة والاحتساب بالمعنى الذي استخدمهما به الغزالي انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٤٥.

الإمامية[١٩٢]. بل تركت مصطلحات الغزالي أثراً حتى في التفسير[١٩٣].

لكن الكتاب لم يعجب الجميع. بدأ النزاع حوله يظهر علناً في الغرب حيث توفر الكتاب على الأرجح منذ ٤٩٥/ ١١٠١ت ـ وهو تاريخ مبكر بلا شك[١٩٤]. تعرض لانتقاد بعض العلماء[١٩٥]. وقد صرح أحدهم ـ هو الطرطوشي الذي أعد نسخة منقحة منه كما ذكرنا ـ أنه يجب أن يُحرق[١٩٦]. تعرض كذلك لاضطهاد المرابطين (٤٥٤ ـ ٥٤١/ ١٠٦٢ ـ ١١٤٧)[١٩٧]، وقد حُفظ نص مرسوم أرسله

---

(١٩٢) حول ظهور مصطلحات الغزالي عن الأمر بالمعروف بين الإمامية قبل محسن الفيض بردح من الزمن، انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٩٨. هناك كاتب متأخر يأخذ مواد من تحليل الغزالي أهملها محسن الفيض: هو مهدي النراقي. مثلاً يُدرج في عرضه مراتب الإنكار التي حددها الغزالي، انظر: النراقي، **جامع السعادات**، ج ٢، ص ٢٤٦، السطر ١٣، ومسحه للمنكرات المألوفة (ص ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ وقد احتفظ ابنه بكلا المقطعين في ترجمته الفارسية، **معراج السعادة**، ص ٥١٩)؛ في المقابل يُدرج محسن الفيض واحدة فقط من مراتب الغزالي، انظر: الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، ج ٤، ص ١١٠، السطر ١٣ ويسقط مسحه للمنكرات باعتباره غير مجد (ص ١١١، السطر ٢٢). حول استخدام النراقي لمصطلحات الحسبة المستمدة من الغزالي والتي تخلى عنها ابنه، انظر الفصل ١١ الهامش ٢٩٨. كذلك تبنى القاضي سعيد القمي نسق المراتب الذي قدمه، القمي، **شرح توحيد الصدوق**، ج ١، ص ٧٤٢، السطر ١٦)، مع تحويره بطريقة ربما تأثر بها النراقي.

(١٩٣) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٣٦.

(١٩٤) سمعه أبو بكر ابن العربي (ت ٥٤٣/ ١١٤٨) من الغزالي ذاته سنة ٤٩٠/ ١٠٩٧، انظر: F. Jabre, «La Biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérées a la lumieàre des Tabaqat de Sobki,» *Melanges de l'Institut Domenicain d' études orientales* (MIDEO), vol. 1 (1954), p. 87f

مستشهداً بأبو بكر محمد بن عبد الله بن عربي، **العواصم من القواصم**، أورده: عمار طالبي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، ٢ ج (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٣٠، السطر ١٠. عاد ابن العربي من رحلته في ٤٩٥/ ١١٠١ت، استشهد به: المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٢٦، العدد ٧.

(١٩٥) عن الطرطوشي انظر مناقشة فييرو لرسالته إلى ابن المظفر في مقدمة ترجمتها للحوادث، ٦١ ـ ٦٤ عدد ١٩. حول ابن حمدين (ت ٥٠٨/ ١١١٤) قاضي قرطبة، انظر: المنوني، المصدر نفسه، ص ١٢٧، العدد ١١. حول المازري (ت ٥٣٦/ ١١٤١، إن كان هذا هو المازري المعني)، انظر ص ١٣٠ت (مع ملاحظات عن مسألة أي مازري ألف الكتاب المشار إليه). حول الإبيري (ت ٥٣٧/ ١١٤٢ت) انظر ص ١٣١.

(١٩٦) انظر النص من رسالته إلى ابن المظفر في: غراب، «حول إحراق المرابطين لإحياء الغزالي،» ص ١٦٢، السطر ٤؛ وكذلك في: الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، ج ١٢، ص ١٨٧، السطر ١٣.

(١٩٧) حول المصادر الأدبية انظر: المنوني، المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣٠. يميل غراب إلى الشك في تاريخية الإحراق أو إلى أنه لم يحصل إلا على نطاق ضيق (انظر خلاصة قوله في خاتمة كتابه إحراق، ص ١٥٥). أهم أدلته أن المصادر الأدبية، التي تعود إلى عهد الموحدين، =

عام ٥٣٨/ ١١٤٣ الملك المرابطي تاشفين بن علي (ح ٥٣٧ ـ ٥٤٠/ ١١٤٢ ـ ١١٤٦) إلى بلنسية يأمر باتخاذ إجراءات حازمة للعثور على نسخ كتب الغزالي وإحراقها مع حمل من يُشتبه في أنهم يخفون شيئاً منها على اليمين[١٩٨]. *

وقد أحدث الكتاب هرجاً ومرجاً بين الناس، بسبب طريقته في تناوُل قضية النهي عن المنكر. هناك في آرائه ميل إلى مواقف راديكالية كما رأينا[١٩٩]. ربما تأثر في هذا بأستاذه الجويني إلى حد ما[٢٠٠]، وربما كان موقفه رداً على تعصب حكام عصره السلاجقة للحنفية. الحسبة في رأيه لكل أحد[٢٠١]، لا للولاة والعلماء فقط. يلفت أكثر من ذلك ميله إلى الترخيص للآحاد باستعمال السلاح حيثما دعت الضرورة[٢٠٢]، بل وإجازة تكوين فرق مسلحة للاحتساب من دون إذن السلطان[٢٠٣]. ومع أنه لا يذكر الخروج على الحكام، لا يداهنهم بل يعبر عن إكبار من ينكرون على الجَوَرة منهم بالتخشين من دون مراعاة مقامهم ولا الخوف على أنفسهم[٢٠٤]. بهذه المواقف ربما بلغ الغزالي أقصى حدود مواقف السنة من السلطة القائمة، ويبدو أنه تراجع حول إحدى تلك النقاط شيئاً ما[٢٠٥]. ولا عجب إن أبدى الكتاب اللاحقون تحفظات متفاوتة حولها.

= منحازة ضد المرابطين (ص ١٥٠) وأن ابن حمدين لا يذكر الإحراق (ص ١٤٥). كلتا الحجتين سائغة، لكن إذا أخذنا بالاعتبار تأييد الطرطوشي للإحراق وظهير سنة ٥٣٨/ ١١٤٣ فما تقول المصادر الأدبية مقبول تماماً.

(١٩٨) حسين مؤنس، «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين،» **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد**، السنة ٣ (١٩٥٥)، ص ١١٣، السطر ٤، أورده: المنوني، المصدر نفسه، ص ١٢٨. انظر الإنكار الذي أثاره ذلك الظهير والذي نقله مؤنس في ملاحظة هامشية.

(١٩٩) كما لاحظ: article «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 994a, and Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 312.

(٢٠٠) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ٥٣ ـ ٥٦.

(٢٠١) لاحظ بوجه خاص صياغات النص الفارسي (أعلاه الهامشان ١٤ و٢٧).

(٢٠٢) انظر أعلاه الهامش ٨٨، وقابل رأي الجويني (أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٥٤). لاحظَ هذا الفرقَ: «Amr bil Mu'ruf,» by W. Madelung, p. 994a.

(٢٠٣) انظر أعلاه الهامش ٩١.

(٢٠٤) لاحظْ أن هيبة السلاطين (انظر أعلاه الهامش ٣٤) باتت نسياً منسياً لما وصل إلى باب الإنكار عليهم (انظر أعلاه الهامش ١٢١).

(٢٠٥) حيث يجيز النص العربي جمع أعوان يشهرون السلاح من دون إذن الإمام، يقف النص الفارسي بين بين (انظر أعلاه الهامش ٩١)؛ وفي فقرة سابقة يستحب الحصول على ذلك الإذن (انظر أعلاه الهامش ٢٨).

المسألة الثانية التي أثارت خلافاً أكثر مِن سواها هي رأيه في استمداد أعوان يشهرون السلاح. غالباً ما عدله العلماء الذين اقتبسوا من كتابه، مشيرين أو مطالبين باستئذان السلطان فيه: ذلك ما فعل الحنبلي ابن الجوزي[٢٠٦]، والمالكي ابن المناصف[٢٠٧]، وكاتب مختصر في ٦٨٩/ ١٢٩١[٢٠٨]، والزيدي يحيى بن حمزة (الذي يتكلم أيضاً بصفته معتزلياً)[٢٠٩]، والهمذاني[٢١٠]، والشافعي صوفي البلالي[٢١١]، والحنفي طاش كوبري زاده (ت ٩٨٦/ ١٥٦١)[٢١٢]. يمنع بعضهم استخدام الآحاد للسلاح، شأن طاش كوبري زاده[٢١٣]، أو حتى الضرب أياً كان نوعه من دون إذن السلطان، شأن ابن

---

(٢٠٦) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٨٢.

(٢٠٧) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامشان ١٠٥ و١٠٧.

(٢٠٨) علي بن محمد بن أحمد الرازي، **المستخلص من إحياء علوم الدين** (مخطوط إسطنبول، السليمانية، آيا صوفيا ٢٠٩٧، ورقة ٨٦ب، السطر ٢٠) يعلن أن الأفضل الامتناع عن حشد أعوان من دون أمر السلطان، إذ لا يوثق ببقاء العوام على صراط الشريعة إلا بوازع. ذكر هذا الكتاب: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 540, no. 4 بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص ١١٥، العدد ٤؛ لم أتمكن من تحديد هوية المؤلف ولا معرفة مذهبه (لا شك في أنه كان شافعياً أو حنفياً). في المخطوط تعاليق بين السطور (انظر مثلاً ورقة ٨٥ب، ٨٦ب).

(٢٠٩) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١٣٥، وانظر كذلك الهامش ١١٦.

(٢١٠) الهمداني، **ذخيرة الملوك**، ص ١٦٨، السطر ٢٠ (انظر أعلاه الهامش ٢٨). لكن لما يصل إلى مناقشة الغزالي للقضية (انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٨، يقدم درجة الغزالي الثامنة من دون أدنى تردد ولا تحفظ (ص ١٧٩، السطر ٢).

(٢١١) شمس الدين ابن علي البلالي، **جنة المعارف** (له عنوان ثان: إحياء الإحياء في التصوف)، مخطوط إسطنبول، السليمانية، الفاتح ٢٦٠٤، ورقة ٤٥أ، السطر ١٧، يؤكد أن لا بد إن احتيج إلى أعوان من إذن السلطان. كُتب هذا المختصر في ٨٠٧/ ١٤٠٥ (المصدر نفسه، ورقة ٩٥ب، السطر ١١)؛ وذكره: Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 1, p. 749. بدوي، المصدر نفسه، ص ١١٦، العدد ١٠، ص ١١٧، العدد ١٨، العدد ٢١، ص ١١٨، العدد ٢٦). كان البلالي شافعياً يسكن القاهرة وفوق كل شيء صوفياً. انظر: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م؟])، ج ٨، ص ١٧٦ت، العدد ٤٣٩)؛ بلغ من التعلق بالإحياء أنه كان يعرفه غيباً تقريباً، ولاقى مختصره نجاحاً باهراً لا سيما عند المغاربة (ص ١٧٨).

(٢١٢) انظر أعلاه الفصل ١٢ الهامش ١١٤ (وراجع كذلك الهامش ١٠٢).

(٢١٣) انظر أعلاه الفصل ١٢ الهامش ١١٢. في كتاب بالفارسية من نوع مرايا الأمراء كتبه بعد الغزالي بجيلين كاتب يعرف **الإحياء** و**كيمياء** جيداً، نقرأ أن استخدام العوام للسلاح مختلف فيه بين العلماء؛ يرى أكثر أهل الأصول أن ذلك من اختصاص الحاكم (باديشاه) لكن بعض الفقهاء يجيزونه إن حقق الغرض. انظر: كاتب مجهول، **بحر الفوائد في شرح الفرائد** (بالفارسية)، تحقيق م. ت. دانشجوه (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٤٥ هـ. ش.)، ص ١٨٧، السطر ١١، و*The Sea of Precious* =

الجوزي[٢١٤] والبلالي[٢١٥] وطاش كوبري زاده[٢١٦]. ويزعج ثناؤه على الجراءة على الحكام كتّاب عدة، كابن الجوزي[٢١٧] والهمذاني[٢١٨] والبلالي[٢١٩] والإمامي محسن الفيض[٢٢٠]. هناك لا محالة كتّاب ينسخون أقواله من دون تحفظ[٢٢١]، قد يعكس ذلك موافقتهم أو ببساطة عادة النسخ من أمهات الكتب من دون تحرز. وانفرد الإباضي الجيطالي بالمزايدة عليه في النزعة التحريضية: فهو يصادق بقوة على استمداد أعوان يشهرون السلاح، ويدعو إلى الإنكار على السلاطين حتى إن تسبب ذلك في ضرر للغير، ويبدي بوضوح تأييده للخروج على الجَوَرة[٢٢٢].

Virtues = Bahr al-favaid: A Medieval Islamic Mirror for Princes, translated from the Persian by Julie Scott Meisami (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1991), p. 130. =

أُلف الكتاب في الشام للعامل على مراغة في عهد الخليفة المقتفي (ح ٥٣٠ ـ ٥٥٥/ ١١٣٦ ـ ١١٦٠) (انظر مقدمة ميزمي (Meisami) لترجمتها). كان المؤلف من أنصار التعايش السلمي بين الشافعية والحنفية إلى درجة أنه لم يذكر انتماءه المذهبي؛ ومع أن ميزمي تعتبره شافعياً، يمكن أن يكون الحنفي أبا بكر بن أحمد البلخي (ت ٥٥٣/١١٥٨) الذي درس في مراغة قبل الانتقال إلى حلب. انظر: W. Madelung: «The Spread of Maturidism and the Turks,» in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Biblos*, p. 149, and

كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، حققه وقدم له سهيل زكار، ٦ ج (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، ص ٤٣٤١ ـ ٤٣٤٢.

(٢١٤) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٨٠.

(٢١٥) البلالي، **جنة المعارف**، ورقة ٤٥أ س٨، وهو يقصر الضرب على الإمام.

(٢١٦) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١١٠.

(٢١٧) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٢١٨) تستبعد الصيغة التي قدم بها الهمذاني معالجة الغزالي الأولى لهذه المسألة (انظر أعلاه الهامش ٣٣) أي عمل يتجاوز التعريف والوعظ كأمر مستحيل (الهمداني، **ذخيرة الملوك**، ص ١٧١، السطر ١٨)؛ ويُسقط كامل الفصل الذي خصصه الغزالي للإنكار على السلاطين (انظر ص ١٩٣، السطر ٢٠).

(٢١٩) البلالي، **جنة المعارف**، ورقة ٤٥أ س٩، يجيز فقط تعريف السلطان أو نصحه؛ هذا أيضاً بخصوص معالجة الغزالي الأولى للمسألة.

(٢٢٠) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٨٥ت.

(٢٢١) انظر مثلاً أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٢٣ عن الشافعي ابن النحاس؛ أعلاه الفصل ٧، الهامش ١١٩ عن الحنبلي زين الدين الصالحي؛ وأعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١١٨ ـ ١٢١ عن الحنفي عصمة الله الشهرنبوري. يعتبر الونشريسي (ت ٩١٤/١٥٠٨) معالجة الغزالي للأمر بالمعروف من أبواب الإحياء المستثناة من نصحه بترك النظر فيها لمن لا رسوخ له في العلم. انظر: الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، ج ١٢، ص ١٨٤، السطر ١٥) لكن من دون تفصيل.

(٢٢٢) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٦٣ ـ ٧٠. كما هو متوقع، مواقف المحدثين من =

هناك شخصٌ قد نَميلُ إلى اعتباره وريثَ مذهب الغزالي التحريضي في النهي عن المنكر: هو المغربي المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤/ ١١٣٠) مؤسس الحركة الموحدية. وجود علاقة بين هذه الحركة والغزالي واضح. فمع أن قصة لقاء ابن تومرت به مختلقة على الأرجح(٢٢٣)، نعلم أنه درس مع الطرطوشي(٢٢٤) الذي أعد نسخة منقحة من **الإحياء** كما ذكرنا، فضلاً عن ذلك تعود إلى صعود الموحدين الشعبية الواسعة التي تحققت للكتاب في المغرب الإسلامي(٢٢٥).* في الوقت نفسه يبرز النهي عن المنكر في سيرة ابن تومرت، لا سيما في أثناء رحلة عودته الطويلة من المشرق(٢٢٦). يروى أنه بسببه أُلقي به في البحر من ظهر السفينة التي استقلها في الإسكندرية(٢٢٧)، وفي بجاية وجد حشداً مختلطاً من الرجال والنساء في عيد الفطر فاستعمل

= حركية الغزالي أكثر تفرقاً من مواقف القدماء (انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٧٩ ـ ١٨٤، وأدناه الفصل ١٨، الهامش ٨٦ت والهوامش ١٥٤ ـ ١٦٨).

(٢٢٣) انظر: Roger LeTourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), pp. 6-9.

حاول مؤخراً إعادة شيء من المصداقية إلى القصة: Madeleine Fletcher, «Ibn Tumart's Teachers: The Relationship with al-Ghazali,» *Al-Qantara*, vol. 18 (1997).

(٢٢٤) انظر مقدمة فييرو لترجمتها لكتاب الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، ص ٩٨ت، العدد ٢٨.

(٢٢٥) انظر: المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين،» ص ١٣٢ت.

(٢٢٦) إضافة إلى المصادر المقدمة في الملاحظات التالية، انظر: Abd al-Wahid al-Marrakushi, *Al-Mu'jib*, edited by R. Dozy, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1881), p. 129.

ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ج ١، ص ١١١ (يقول إن ابن تومرت لم يؤذن له بالنهي عن المنكر)، ج ١١، ص ١١٢ (يستفاد منه أن القدرة شرط لوجوب الأمر والنهي)؛ وبالأخص البيذق، انظر: Baydhaq, *Tarikh Al-Muwahhidin*, edited by E. Lévi-Provençal (Paris: [s. n.], 1928), p. 53, 60-63 and 66.

للاطلاع على مناقشات حديثة لهذا السجل انظر مثلاً: Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 96f; LeTourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*; Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del Mercado*, pp. 481-483, and M. Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» *Al-Qantara*, vol. 13 (1992), p. 156.

في قصة قيل لابن تومرت: من أمرك بالحسبة؟ فرد: الله ورسوله (البيذق، **تاريخ الموحدين**، ص ٥٣، السطر ٢، أوردته: Garcia-Arenal, Ibid.).

(٢٢٧) Al-Marrakushi, *Al-Mu'jib*, p. 129.6.

فيهم العصا يميناً وشمالاً حتى بددهم[٢٢٨]، وفي تلمسان وجد زفافاً فيه أصناف من اللهو فنهى عن ذلك وكسر الدفوف وأنزل العروس من على الهودج[٢٢٩]، وفي آغرسيف أنكر صلب رجل حيا [وذكر] بأن الصلب يكون للموتى دون الأحياء[٢٣٠]. لكن لسوء الحظ لا تعطي المصادر ـ ومنها كتابات ابن تومرت المحفوظة ـ معلومات عن مذهبه في النهي عن المنكر[٢٣١]. فكل محاولة لربطه بمذاهب أخرى مجرد تخمين[٢٣٢]. *

استطراد: الصوفية

كان الغزالي ـ من جملة ما كان ـ صوفياً. والحق أن التصوف مفهوم غامض وفضفاض ـ ويجب أن يظل كذلك[٢٣٣]. قد نميل إلى اعتباره إسلاماً بديلاً لو لم يكن في حالات تاريخية عدة ببساطةٍ الإسلام عينه. وواضح أن الصوفية لم يكونوا مجموعةً كالفرق ومذاهب الفقه التي اعتبرناها في الأبواب السابقة. يمثلون بالأحرى شكلاً من التدين لا تحتل فيه الشريعة ولا السياسة المرتبطة بالدين مركز الصدارة. ليس هذا طبعاً تعريفاً كافياً. يمكن أن يأخذ التصوف

---

(٢٢٨) Baydhaq, *Tarikh Al-Muwahhidin*, p. 52.10.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٠، السطر ٤.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٢، السطر ١. يهاجم ابن تومرت عملاً يوافق الفقه المالكي، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Salb,» by F. E. Vogel, and

مالك بن أنس (الإمام)، **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم العتقي (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ج ٦، ص ٢٩٩، السطر ٩.

(٢٣١) قام بمحاولة لتخطي هذا السكوت بتوسيع ما يقول ابن تومرت عن القيام بأمر الله إلى الأمر بالمعروف، انظر: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ٢٧٦ ـ ٢٧٨، ومنه بلا شك: A. Ben Hamadi, «Y a-t-il une influence Kharigite dans la pensée d'Ibn Tumart,» dans: *Mélanges oerts à Mohamed Talbi* (Tunis: [s. n.], 1993), p. 20 f.

(لفتت انتباهي إليه ماريبل فييرو). يستشهد النجار بكتاب ابن تومرت، أعز ما يُطلب، لدى: Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, p. 256

(٢٣٢) أشار إلى العلاقة بالغزالي بنحو مقبول غولدتسيهر وتبعته غارثيا ـ أرينال، انظر: Ibn Toumart, Ibid., p. 96, and Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p. 156.

وقاد اتجاه آخر أقل احتمالاً بعض الباحثين إلى الخوارج. انظر: D. Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tumart,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 27 (1974), p. 35, and Ben Hamadi, «Y a-t-il une influence Kharigite dans la pensée d'Ibn Tumart,» pp. 17-22.

(٢٣٣) يجب أن أنبه إلى أني غير معتاد على قراءة الأدب الصوفي. لذا سيجد القارئ مصادري لهذا الفصل قليلة نسبياً وفهمي مفرطاً في التبسيط. لكن أظن أن ما يلي صحيح في خطوطه العريضة.

أشكالاً شتى، من الزهد المقترن بالإكثار من العبادات إلى اتجاه روحاني لا يقيم للعبادات الظاهرة وزناً، * وفي السياسة من نزعة الموادعة إلى أشد أشكال المعارضة للحكام. لكن لا يشكل أي من المجالين ـ الشريعة والسياسة ـ حيث النهي عن المنكر بندٌ مهم عنصراً أساسياً في التصوف في حد ذاته.

لذا لا جدوى من البحث عما يمكن أن ندعوه نظرية الصوفية في النهي عن المنكر. يكفي ان ننظر في فهارس أمهات كتب الصوفية لنرى أن النهي عن المنكر ليس موضوعاً يهمهم حقاً[٢٣٤]. صحيح أن بعضهم يخصصون له مساحة في كتاباتهم، لكن لا شيء تقريباً يبين أنهم في تلك الحالات يكتبون بصفتهم متصوفة. الغزالي مثال واضح على ذلك. فتحليله للموضوع، كما رأينا، طويل وأصيل، وأثر التقليد فيه ضئيل، لكن ليس فيه الكثير مما يمكن اعتباره صوفياً صرفاً. من النقاط التي توحي بوجود عنصر صوفي فيه دعوته إلى النظر في النفس لاستكناه دوافعها الخفية[٢٣٥]، وتنبيهه إلى الرياء الخفي[٢٣٦]، وحثه على تقليل العلائق[٢٣٧]. لكن هذه النقاط هامشية بالنسبة إلى تحليله ككل[٢٣٨]. يشكل التفسير الصوفي مثالاً آخر: فالمفسر الصوفي مدعو بطبيعة الحال إلى أن يولي اهتماماً بالآيات التي تتناول النهي عن المنكر. يمكن أن أذكر كمثال على ذلك المفسر الصوفي المشهور القشيري (ت ٦٥٥/ ١٠٧٢)[٢٣٩]. في شرحه للآيتين ٣: ١٠٤ و١١٠، يباين جميع المفسرين متجاهلاً القضايا التي يثيرونها حولهما، ويتخذ لهجة الوعظ والدعوة إلى التقوى. لكن على الرغم من هذه المسحة الصوفية، لا شيء في تفسيره يبلغ مستوى ما يمكن أن يُعد تأويلاً صوفياً لهذه الفريضة[٢٤٠].

---

(٢٣٤) كذلك لم أجد في تراجم الصوفية التي كتبها السلَمي غير قولين لصوفي عن النهي عن المنكر، وليست روح أي منهما خاصة بالصوفية، انظر: أبو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، بتحقيق نور الدين شريبة (القاهرة: جماعة الأزهر للنشر والتأليف، ١٩٦٩)، ص ٢٢٦ و٥٠٨ عن سيرته انظر أدناه الهامش ٢٦٥.

(٢٣٥) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٢.

(٢٣٦) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٣، وأدناه الهوامش ٢٤٨ ـ ٢٥٧.

(٢٣٧) انظر أعلاه الهامش ٩٧.

(٢٣٨) تجد مثالا آخر لصوفي لا يظهر في عرضه للنهي عن المنكر تأثير صوفي مميز أدناه الهامش ٢٥٨.

(٢٣٩) يوجد عرض وجيز لحياته وفكره في: *Encyclopedia of Islam*, article «Kushayri,» by H. Halm.

(٢٤٠) انظر: زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم القشيري، **لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم**، تحقيق إبراهيم بسيوني؛ صدر له حسن عباس زكي (القاهرة: دار الكاتب =

لا يعني طبعاً غياب رابطة حميمة بين التصوف والنهي عن المنكر أنهما متنافران. فالصوفية مسلمون كغيرهم. يقول بهذا الصدد الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣/ ٨٥٧ت)، أحد المتصوفة الأوائل، وذو اتجاه زهدي وروحي[٢٤١]، عن أهل المعرفة بالله إن الأصل الذي بنوا به في طريقهم التزام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالصدق [وتقديم العلم على حظوظ النفوس والاستغناء بالله عن جميع خلقه][٢٤٢]. وبحسب سهل التستري (ت ٢٨٣/ ٨٩٦) ـ أحد كبار الصوفية الأوائل ـ[٢٤٣] [أيما عبد قام بشيء مما أمره الله من أمر دينه فعمل به وتمسك به فاجتنب ما نهى الله عنه عند فساد الأمور وتشويش الزمان واختلاف الناس في الرأي والتفريق إلا] جعله الله إماماً [يقتدى به هادياً ومهدياً قد أقام الدين في زمانه] وأقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢٤٤]. في الوقت نفسه نرى أشخاصاً نسبتهم المصادر القديمة إلى التصوف يمارسون هذا النشاط. روت مثلاً أن البغدادي أبا الحسين النوري (ت ٢٩٥/ ٩٠٧ت) استفسر عن دنان محملة على زورق فيها خمر للخليفة، فقال الملاح: أنت والله صوفي فضولي، وقد تحيل لكسرها[٢٤٥]. في ظروف

= العربي؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٧٠ و٢٨٢ س٦ (حيث يظهر طابع صوفي في تعريف المعروف والمنكر). ليس في تفسيره لبقية الآيات التي ذُكر فيها النهي عن المنكر ما يستحق التنويه، لكن انظر كذلك أدناه الهامش ٢٥٩. كما يُتوقع، هناك طابع صوفي أقوى في ما كتب عن الآيات نفسها. انظر: محيي الدين بن عربي، **تفسير القرآن**، بتحقيق وتقديم مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٠٦ و٢٠٩. انظر بهذا الشأن أدناه الهامش ٢٧٩.

(٢٤١) يوجد عرض وجيز لحياته وفكره في: *Encyclopedia of Islam*, article «Muhasibi,» by R. Arnaldez.

(٢٤٢) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **رسالة المسترشدين**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة (حلب: دار السلام، ١٩٧٤)، ص ١٠٠، السطر ٥.

(٢٤٣) يوجد عرض وجيز لحياته وفكره في: *Encyclopedia of Islam*, article «Sahl al-Tustari,» by G. Bowering.

(٢٤٤) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق. أ. الخانجي، ١٠ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ج ١٠، ص ١٩٠، السطر ١٦، ترجمة: Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896)*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; n.F, Bd. 9 (Berlin: New York: De Gruyter, 1980), p. 65.

لفتت انتباهي إلى هذه الفقرة ماريبل فييرو.

(٢٤٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٣٢٥، السطر ٣٤، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٧٦، السطر ٣، **وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢٩١ ـ ٣٠٠، ص ٧١، السطر ١٠. حول القصة انظر أدناه الهامش ٢٥٧؛ عن نوري، انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Nuri, Abu'l Husayn,» by A. Schimmel.

الفوضى السياسية التي سادت الإسكندرية عام ٨١٦/٢٠٠، ظهرت، بحسب ما تروي المصادر، طائفة يسمّوْن الصوفية يأمرون بالمعروف ـ أو يزعمون ذلك ـ وينكرون على السلطان (العامل)، يتزعمهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي[٢٤٦]. ليس واضحاً كيف يجب أن نفهم نشاطهم: هل كان هدفهم فرض نظام أخلاقي صارم على الناس أم إعادة النظام العام أم الاستيلاء على السلطة بثورة جذرية؟ أياً كان قصدهم، اتخذوا الأمر بالمعروف شعاراً لنشاطهم[٢٤٧]. *

في ما عدا هذا التوافق العام، هناك نقطتان للصوفية فيهما ما يقولون بشأن النهي عن المنكر، ولكن إسهامهم في ما يتعلق بهما لا يبلغ مقام نظرية صوفية في هذا المجال في كليته.

الأولى هي سبر نفسية الناهي عن المنكر طبقاً لطريقة سلكها الزهاد في مراقبة النفس. فقد يكون النهي عن المنكر نابعاً من حب الآخرين وإيثارهم على النفس، لكن قد يتحول كذلك إلى كبْر وعجْب ورياء. أشار إلى ذلك علماء من أزمنة شتى كداود الطائي (ت ١٦٥/ ٧٨١ت) أحد رواد الحركة[٢٤٨]، والغزالي الذي عالج الموضوع بمهارةٍ فائقة[٢٤٩]، وعبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١) الذي استخدم هذا النوع من الاعتبارات لتثبيط النهي عن المنكر جملة وتفصيلا[٢٥٠]. ليس سبر أغوار النفس حكراً على الصوفية طبعاً، فقد أثبته أبو الليث السمرقندي (ت ٣٧٣/ ٩٨٣) أيضاً، ضارباً لذلك مثلاً قصة العابد الذي أراد قطع شجرة يعبدها الناس[٢٥١]. لكن الحساسية لبواعث النفس الخفية أقرب إلى روح الصوفية. وقد اعتبرها السنامي في بداية القرن ٨/ ١٤ من دون لبس فكرة صوفية، إذ لاحظ في ما يتعلق

(٢٤٦) محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٥٥)، ص ١٦٢. أدين بهذه الإحالة لباتريشيا كرون.

(٢٤٧) هناك أمثلة أخرى. عن أبي الربيع الصوفي، معاصر سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٨) والأصغر منه انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٦. عن أصحاب المصري عيسى بن المنكدر (ت بعد ٢١٥/ ٨٣٠) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٠٩.

(٢٤٨) انظر أعلاه الفصل ٤ الهامش ٥٦.

(٢٤٩) انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ٤ الدرجة ٢.

(٢٥٠) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٢٥١) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٣٨، وانظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٦٠.

بشروط النهي أن الصوفية يضيفون أنه يجب أن يكون مجرداً من أي غرض، فإن لم يخْل من الأغراض لا ينبغي النهي(٢٥٢). يسند النابلسي أيضاً بوضوح مصدراً صوفياً للفكرة، إذ يلح على أن معرفة عميقة بالتصوف وحدها تفضي إلى معرفة بالنفس تتيح اختبار دوافعها(٢٥٣).

تسمح قصتان أوردهما الغزالي وغيره بتبيين الحساسية التي تكمن وراء هذه الأفكار. **الأولى** عن أبي سليمان الداراني (ت ٢٠٥/ ٨٢٠ت)، وهو زاهد من داريا القريبة من دمشق(٢٥٤). يروى أنه سمع من بعض الخلفاء كلاماً فأراد أن ينكر عليه، لكن علم أنه يُقتل، فامتنع: لم يمنعه القتل، ولكن كان في جمع من الناس فخشي أن يعتريه التزين فيُقتل من غير إخلاص في الفعل(٢٥٥). **الثانية** عن أبي الحسين النوري الذي لاقيناه في ما تقدم كصوفي فضولي(٢٥٦). تبدأ بالإشارة إلى أنه كان رجلاً قليل الفضول لا يسأل عما لا يعنيه، وإن رأى منكراً غيره. رأى يوماً زورقاً فيه حمولةٌ مريبة. فاستفسر عنها الملاح، فأخبره أن فيها خمراً للمعتضد (ح ٢٧٩ ـ ٢٨٩/ ٨٩٢ ـ ٢٠٢). ثم احتال ليصعد إليها فكسرها إلا واحداً. فأُشخص إلى الخليفة الذي استجوبه، ومن جملة ما أراد أن يعلم سبب امتناعه عن كسر الدن الأخير. فأخبره أنه أقبل على الدنان بمطالبة الحق سبحانه وغمر قلبَه شاهد الإجلال للحق وخوف

---

(٢٥٢) عمر بن عوض السنامي، **نصاب الاحتساب**، تحقيق م. ي. عز الدين (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٩٨، السطر ١٣، ومنه: رجب بن أحمد الآمدي (الذي كتب في ١٠٨٧/ ١٦٧٦)، **الوسيلة الأحمدية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦١هـ/ ١٨١١م)، ج ٢، ص ٧٧٠، السطر ١. انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٣٨.

(٢٥٣) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٥٩.

(٢٥٤) ترك من طيب الذكر ما جعل السمعاني يذهب إلى داريا لزيارة قبره. انظر: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ٥، ص ٢٧١، السطر ٤.

(٢٥٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٢٩٢، السطر ٢٧؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١٠، ص ٢٤٩، السطر ٣، وأبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي، **صفة الصفوة** (الإسكندرية: دار ابن خلدون، ١٩٩٤)، ج ٤، ص ٢٢٣، السطر ١٧، حيث الخليفة هو المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥) مع ذكر منكره. رواية الغزالي وإن كانت تاريخياً أقل دقة أثرى بالمعاني.

(٢٥٦) انظر أعلاه الهامش ٢٤٥، وكذلك الهامش ١٣٣.

المطالبة. فلما صار إلى ذلك الدن استشعرت نفسه كِبْراً على أنه أقدم على الخليفة فتوقف[٢٥٧].

يتصل إسهام الصوفية الثاني في مطلب النهي عن المنكر بمجال أقوى أثراً في الروع، وهو كذلك خاص بهم لا ينازعهم فيه أحد. الفكرة هي أن بوسعهم استخدام قواهم الروحية لتغيير المنكرات بنحو يسمح بتحاشي أساليب التغيير باليد واللسان غير المضمونة التأثير ولا المأمونة العاقبة والتي هي تُصيب عامة الناس. ذلك ما يدعوه القادري زين الدين الصالحي إنكار المنكر بالحال، ويعطي أمثلة على هذا الأسلوب[٢٥٨]. لكن واضح أنه ليس مبتكر هذه الفكرة، إذ يستشهد بقول صوفي سابق مارسه [هو الشيخ القطب العارف أبو عبد الله محمد القرشي أحد الأولياء المشهورين بالديار المصرية]: «إنكار المنكر بالباطن من حيث الحال أتم من إنكاره بالظاهر من حيث القال»[٢٥٩]. وقد دمجه معاصره الصوفي المصري إبراهيم المتبولي (ت ٨٧٧/ ١٤٧٢)[٢٦٠] بنسق قديم، إذ أعطى تقسيم العمل الثلاثي صيغة صوفية. كان يقول: تغيير المنكر باليد للولاة الذين إن ضربوا العاصي لا يقدر [على] ضربهم، وتغييره باللسان للعلماء العاملين، أما تغييره بالقلب فللعارفين الذين يمنعهم استصغار

---

(٢٥٧) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٢٥، السطر ٢٩؛ وانظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٧٦، السطر ١، ترجمه: Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*, Veroffentlichungen der Orientalischen Kommission; 42, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995-1996), vol. 1, p. 386f.

والذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٢٩١ ـ ٣٠٠، ص ٧١، السطر ٨. تروى القصة نفسها ـ بنحو لاتاريخي ـ عن الصوفي أبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤/ ٩٤٥ت). انظر: السنامي، **نصاب الاحتساب**، ص ١٩٨، السطر ١٤، ومنه: الآمدي، **الوسيلة الأحمدية**، ص ٧٦٩، السطر ٢٢.

(٢٥٨) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ١٢٠ت. هذا هو العنصر الصوفي الواضح الوحيد في كتاب الصالحي الضخم عن الأمر بالمعروف. تجد الفكرة صدى لدى علي القاري (انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٨٥).

(٢٥٩) عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ٢٣٨، السطر ١٣. الصوفي هو أبو عبد الله محمد القرشي، بشأنه انظر: عبد الوهاب الشعراني، **الطبقات الكبرى** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤)، ج ١، ص ١٥٩ت، العدد ٢٨١. لاحظ كذلك تفسيراً صوفياً للآية ٥: ٦٣، مستمداً من: القشيري، **لطائف الإشارات: تفسير صو في كامل للقرآن الكريم**، ج ٢، ص ١٣١، السطر ٥.

(٢٦٠) عن المتبولي انظر: السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج ١، ص ٨٥ت، و Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. 2, p. 151, no. 23.

أنفسهم من الإنكار على غيرهم، فيتوجه أحدهم بقلبه إلى الله تعالى في إزالة المنكر من ذلك المكان فيزول بقدرة الله عز وجل. فهذا هو التغيير حقيقة، أما إنكار العامي في قلبه فليس بتغيير للمنكر[٢٦١].

هنا أيضاً قد تساعد بعض القصص على توضيح المراد. إحداها عن الزاهد المعروف بشر الحافي (ت ٢٢٧/ ٨٤١ت). أوقع يوماً رجلاً شديد البدن تعلق بامرأة وتعرض لها وبيده سكين لا يدنو منه أحد إلا عقره[٢٦٢]. ظاهرياً لم يزد على الدنو منه وحك كتفه بكتف الرجل وهو يمر به، فوقع الرجل على الأرض ومشى بشر. ولما سئل الرجل عما دهاه، أخبرهم بأن الغريب الذي مر به قال له إن الله يراه فتداعت ساقاه وهوى. وحُم الرجل من يومه ومات في اليوم السابع. في قصة أخرى قيل للصوفي الذي ذكرنا قولته أرنا آية ذلك[٢٦٣]. فجلس على دكة على الطريق، وانتظر حتى عبر بغل عليه جرار خمر، فأشار إلى الحمل بإصبعه وقال: «هو هذا»، فعثر البغل وانكسرت الجرار. بعدما كرر ذلك ثلاث مرات قال: «هكذا يكون الإنكار»[٢٦٤]. * تُظهر قصة ثالثة كيف ترفد القوة الروحية لأحد الصالحين الإنكار بالطريقة المألوفة. بُنان الحمال (ت ٣١٦/ ٩٢٨) عراقي سكن مصر وكان زاهداً كأحسن ما يكون الزهد. ذكر بعض كتاب سيرته أنه كان من الآمرين بالمعروف[٢٦٥]. يعكس حكمهم قصة تفيد أنه أمر بالمعروف ابن طولون (ح ٢٥٤ ـ ٢٧٠/ ٨٦٨ ـ

---

(٢٦١) استشهد به: إبراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م)، ص ٤٨١، السطر ٨، عن طريق الشعراني. للاطلاع على رواية أوجز انظر: عبد الوهاب الشعراني، **لواقح الأنوار القدسية في طبقات العلماء والصوفية** (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦١)، ص ٨٠١، السطر ١٠ (أدين بهذه الإحالة لمنى زكي)؛ هنا يذكر المتبولي أن تغيير الفقراء بقلوبهم يقع في نادر من الزمان.

(٢٦٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ٣٠٧، السطر ٤ (انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٥٥). تظهر القصة كذلك عند الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣٩، السطر ١٠، ولا شك في أنه استمدها من الغزالي، ضمن أمثلته على تغيير المنكر بالحال.

(٢٦٣) انظر أعلاه الهامش ٢٥٩.

(٢٦٤) الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣٨، السطر ١٤ (حيث فُقد سطر بخطأ نسخي يعود إلى ورود الكلمة نفسها في التالي، انظر طبعة صميدة، ص ٢٣٣، السطر ١).

(٢٦٥) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢٩١، السطر ٥؛ أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج ١٠، ص ٣٢٤، السطر ١٠، والأنصاري، **طبقات الصوفية**، ص ٣٩٧، السطر ١. أدين لغرهارد بوفرنغ بالإحالات إلى المصادر الأهم بخصوص بُنان.

٨٨٤)[٢٦٦]، أو غاظ ابنه خمارويْه (ح ٢٧٠ ـ ٢٨٢/ ٨٨٤ ـ ٨٩٦)[٢٦٧]، فأُلقي به إلى سبع، لكنه خرج من المحنة سالماً كالنبي دانيال ـ على حد تعبير أمدروز[٢٦٨]. كان شاغله الوحيد طهارة لعاب الحيوان الذي لحسه. ليس في أمره بالمعروف شيء خاص بالصوفية لكن علاقته بالسبع تنم عن قوة روحية لا يملكها العالم العادي.

نجد كذلك بين الصوفية مواقف تعارض النهي عن المنكر شيئاً ما. مثلاً يعدد التستري حالات يحذر فيها منه: إياكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا جار السلطان وارتشى القضاة وواطأ العلماء السلطان وهلم جراً[٢٦٩]. ومع أنه يقدم تلك الحالات كاحتمال آت فإنها أعراض مألوفة لتفسخ الأخلاق إلى حد يسمح بقراءة الفقرة كتثبيط للنهي عن المنكر في الحاضر. لكن ليس في هذا النوع من الأفكار طابع خاص بالصوفية[٢٧٠]. وذلك يصح طبعاً على قول التستري: ليس للعامة أن يأمروا بالمعروف الأمراء

---

(٢٦٦) أبو نعيم الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٢٤؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٧، ص ١٠١، السطر ١٩؛ زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم القشيري، **رسالة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٣٨، السطر ١٠، و Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qusayris uber das Safitum* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1989), p. 83f, no. 45.

مع ذكر مصادر إضافية؛ الأنصاري، المصدر نفسه، ص ٣٩٧، السطر ٥ (حيث ذكر أن السبع أسد)؛ ابن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ٢١٧، السطر٧، **وصفة الصفوة**، ج ٢، ص ٤٤٩، السطر ٦، والذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٤٨٩، السطر ٨، **وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٣٠١ ـ ٣٢٠، ص ٥٠٩، السطر١٥. في هذه الروايات ذُكر المعروف الذي كان بنان يأمر به، والقشيري لا يذكر حتى سبب إلقائه إلى السبع.

(٢٦٧) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، ص ٤٨٩، السطر ٢، **وتاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، السنوات ٣٠١ ـ ٣٢٠، ص ٥٠٩، السطر ٨. في هذه الرواية التي استمدها الذهبي من السلَمي، قام بنان إلى وزير خمارويه ـ وكان نصرانياً ـ فأنزله عن مركوبه وقال: لا تركب الخيل وعير كما هو مأخوذ عليكم في الذمة.

(٢٦٨) H. F. Amedroz, «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916), p. 295

مستشهداً بتاريخ الإسلام للذهبي من مخطوط.

(٢٦٩) سهل بن عبد الله التستري، **المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوي في الأحوال**، تحقيق ونقد وتعليف محمد كمال جعفر (القاهرة: دار الإنسان، ١٩٩٣)، ص ١١٠، السطر ٣. بشأن هذا الكتاب انظر: ملاحظات بوفرنغ في: *Encyclopedia of Islam*, article «Sahl al-Tustari,» by G. Bowering, p. 840b.

(٢٧٠) توجد أمثلة أخرى راجع بشأنها الفصل ٣، الهوامش ٤٠ ـ ٥٠؛ الفصل ٤، الهوامش ٢٢٤ ـ ٢٣٢؛ الفصل ٥، الهوامش ١٨٢ ـ ١٨٦.

والعلماء[٢٧١]. تقدم مثالاً على ذلك التثبيط مقاطع لا تخلو من الغموض من رسائل الصوفي الأندلسي ابن العريف (ت ٥٣٦/ ١١٤١)[٢٧٢]، تشي بنحو لا يقبل الشك بنزعة إلى التقليل من شأن النهي عن المنكر. من رأى منكراً ظاهراً بيناً فعليه بخاصة نفسه، فإنما يجب تغيير المنكر على السلطان بالشرط وأمثالهم[٢٧٣]، وعلى العلماء بالنصح والتعريف، وعلى الأصحاب بالرفق والمناصحة[٢٧٤]. أما وعظ السلاطين فله شروطه: أن يكون سراً وبرفق ونية خالصة[٢٧٥]. للسلطان وحده استعمال السوط وما شابهه، وللصديق وحده الموعظة، وستر المسلم خير من الإنكار عليه علانية، إلا الأمراء والعلماء فإنهم مكلفون بذلك. أما غيرهم فينبغي ألا يشغلوا أنفسهم بالنهي عن المنكر على ما يبدو من كتابه[٢٧٦]. بهذه الآراء ينزل ابن العريف في تقليص واجب النهي إلى ما دون المستوى الأدنى الذي يقول به جمهور العلماء، وموقفه على الجملة تحجيمي. لكن هنا أيضاً، لا يمكن اعتبار هذا الموقف خاصاً بالصوفية، ولا شيء يوحي بتعارض بين التصوف والنهي عن المنكر جوهري وملازم لذاته.

مع ذلك قد نتوقع بروز مثل ذلك التعارض في الطرف الأقصى من طيف المواقف الصوفية، الذي يركز على الباطن ولا يحفل بالفروض الظاهرة[٢٧٧].

---

(٢٧١) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ١٢، ص ٧٣، السطر ٦ (في تفسير الآية ٢٢: ٤١)؛ انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٢٢ت.

(٢٧٢) أبو العباس بن العريف، **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**، جمعه أبو بكر عتيق بن مؤمن؛ دراسة وتحقيق عصمت عبد اللطيف دندش (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ١٦٩، ١٧٤ و١٧٩. (لفتت انتباهي إلى هذه الفقرات ماريبل فييرو). عن هذا الصوفي انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn al-Arif.» by A. Faure and M. Fierro, «La Religion,» in: M. J. Viguera Molin, ed., *El Retroceso territorial de al-Andalus: Historia de Espana Menendez Pidal, tomo VIII-II* (Madrid: [s. n.], 1997), pp. 487-489 and 497.

تلاحظ فييرو بحصافة أن مذهبه في الأمر بالمعروف لا يؤذي أحداً.

(٢٧٣) أفهم «معناها» بدلاً من «معناه».

(٢٧٤) ابن العريف، **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**، ص ١٦٩، السطر ٢٤؛ و١٧٩، السطر ٣.

(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠، السطر ٥.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤، السطر ٦.

(٢٧٧) انظر مثلاً الوسط الذي وصفه: A. T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1994), pp. 17-23.

من وجهة النظر الروحية لا يبدو النهي عن المنكر حتماً كأمر يتعلق بالظاهر ويرتبط بالعبادة الجافة الخالية من قيم الباطن التي يطرحها التصوف[٢٧٨]. بل بالنسبة لمن ديدنه الباطن ولا يأبه بفروض الجوارح ويدفع موقفه إلى نتائجه القصوى ليس على الحقيقة من منكر فيغيرَ.* مع ذلك ففي المادة التي درستها، يظهر ذلك التوتر بالأخص في ما يتعلق بإنكاره. يرى الصوفي الشهير محيي الدين بن العربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) أن الذين يأمرون بالمعروف في الآية ٣: ١٠٤ هم [جماعة عالمون عاملون] عارفون أولو استقامة كأشياخ الطريقة: فمن لم يكن له التوحيد والاستقامة لم يكن له مقام الدعوة ولا مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن غير الموحد ربما يدعو إلى طاعة غير الله، وغيرالمستقيم في الدين وإن كان موحداً ربما أمر بما هو معروف عنده منكر في الأمر نفسه، وربما نهى عما هو منكر عنده معروف في الأمر نفسه. وإنما ذلك لمن بلغ مقام الجمع واحتجب بالحق عن الخلق[٢٧٩]. يرى كذلك ابن عربي أنه إذا علم ولي بمنكر بالكشف، لا يسقط ذلك عنه واجب الشرع الذي يُلزم بالنهي عنه. لقد أوجب الله علينا، بحسب قوله، إزالة المنكر حتى إن علمنا بالكشف أنه محتم الوقوع، لأن نور الكشف لا يطفئ نور الشرع[٢٨٠]. يتجلى تفكير مماثل في رسالة لابن عباد الرندي (ت ٧٩٢/ ١٣٩٠) وهو أيضاً صوفي أندلسي[٢٨١]. يجيب قوماً حيرهم قول صوفي مات فيؤيد قوله، لكنه لسوء الحظ لم يورده. ثم يفسر أنه لا يوجد في الحقيقة تناقض بين كشف شرور الناس بالنظر إليها بعين التوحيد من جهة،* والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى. يقدم سببين لذلك. **أولهما** ذو طابع فني إن جاز التعبير: هو أن

---

(٢٧٨) ما يوحي بأن النهي عن المنكر جزء من الدين الظاهر إشارتان إليه في **المثنوي** [لمولانا] جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣) (نشر وترجمة (R. A. Nicholson) لندن ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠، ج ٥، ص ٢٩٩ وج ٦، ص ٢٨٤ (ج ٦، البيت ٤٨٠)، ج ٥، ص ٣٩٠= ج ٦، ص ٣٧٣ (ج٦، البيت ٢٠٦٥)). لكن ليس هناك ما يشير إلى أي عداء باطني للنهي عن المنكر (ج ٥، ٣٩٢= ج ٦، ص ٣٧٤، (ج٦، البيت ٢٠٩٣)). الإشارة الوحيدة الأخرى إلى الفريضة في المثنوي لا تثير الاهتمام بالنسبة إلى موضوعنا (ج ٥، ٢٢٢= ج ٦، ص ٢٠٩ (ج٥، البيت ٣٤٩٧)).

(٢٧٩) ابن عربي، **تفسير القرآن**، ج ١، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧. تظهر الفقرة من دون ذكر مصدرها في تفسير إسماعيل حقي للآية. انظر: إسماعيل حقي بروسوي، **روح البيان** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ج ٢، ص ٧٥، السطر ٨.

(٢٨٠) أستشهد به: الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية**، ص ٤٧٩، السطر ٢٢. لا أدري هل يوجد المقطع في أحد كتب ابن عربي العديدة المحفوظة.

(٢٨١) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Ibn Abbad,» by P. Nwyia.

النهي عن المنكر يتعلق بما هو آت لا على ما فات، ومن يأمر وينهى يطلب من غيره فعل هذا وترك ذاك ولا يسأله عما فعل أو ترك، اللهم إلا بقصد التعليم والاعتبار للمستقبل، بينما يرى نظر الموحد ما قد جرى[٢٨٢]. والسبب **الثاني** هو أن الصوفي ينظر إلى الأشياء بعين الحقيقة، بينما النهي عن المنكر من أبواب الشريعة، وليس بين النظرتين تناقض. ثم يختم ابن عباد جوابه معبراً عن استغرابه كيف فات سائليه أمر بمثل هذا الجلاء[٢٨٣].

ما يوحي بأن النهي عن المنكر يأتي في درجة متدنية نسبياً من مقامات سالكي طريق التصوف مقطع أورده عبد الحق البادسي الذي أعد مجموعة من سيَر المتصوفة من منطقة الريف بالمغرب في عام ٧١١/ ١٣١١ت[٢٨٤]. يستشهد في مقدمته بقول لأحد الذين كتب سيَرهم، علي بن محمد المراكشي (ز أواسط القرن ٧/ ١٣) يصنف الأولياء في ثلاث مراتب من الأكثر إلى الأقل مخالطةً للناس[٢٨٥]. يشمل النوع **الأول** من يعيشون في الدنيا، يعيشون كغيرهم من الناس، لكن حياة صلاح وتقوى، ويتمثل جانب من تدينهم في المسارعة إلى النهي عن المنكر[٢٨٦]. لكنه لا يذكر ذلك بالنسبة إلى الصنفين الآخرين.

مع ذلك، فباستثناء مهاجمة النابلسي الصريحة لمتشددي زمانه[٢٨٧]، وبعض الملاحظات العابرة للأمير عبد القادر الجزائري (ت ١٣٠٠/ ١٨٨٣)[٢٨٨]، لا

(٢٨٢) يستبعد الغزالي كذلك الماضي من مجال النهي عن المنكر، لكن له رأياً مختلفاً في ما يتعلق بالمستقبل (انظر أعلاه الفقرة ٢ (ب) الركن ١ المغفلات ٥).

(٢٨٣) ابن عباد الرندي، **الرسائل الكبرى** (فاس: [د. ن.]، ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، ص ١٥٠. أدين بمعرفتي بهذا المقطع لماريبل فييرو التي لفتت انتباهي إلى الملخص الوجيز الذي قدمه [الأب]: ب. نويا، **ابن عباد الرندي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦١)، ص ١٥٩.

(٢٨٤) عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف**، تحقيق س. أعراب (الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٢).

(٢٨٥) بشأن هذا التصنيف، انظر: Garcia-Arenal, «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi,» p. 158, and A. Sebti, «Hageiographie du voyage au Maroc medieval,» *Al-Qantara,* vol. 13 (1992), p. 174f.

(ينسب كلاهما التصنيف إلى البادسي بالذات). عن علي بن محمد المراكشي الذي نزل ببادس في أربعينيات القرن ٦/ ١٢، انظر: البادسي، المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٥ و١٤٦.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٨٧) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٥٤ ـ ١٥٩.

(٢٨٨) عبد القادر الجزائري، **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، ٣ ج (دمشق: =

نجد حقاً عند الصوفية رفضاً صريحاً وقطعياً للنهي عن المنكر. المثال الوحيد الذي أستطيع تقديمه لموقف شبيه بما جاء في جدال النابلسي هو إعراض سافر ذُكر في كتاب عن النهي عن المنكر من تأليف الحنفي الهندي عصمة الله الشهرنبوري (ت ١١٣٣/ ١٧٢٠ت). على الرغم من أنه يتبع غالباً تحليل الغزالي، يُدرج مسائل لم يتعرض لها الغزالي، أهمها تفنيد آراء بعض الملاحدة[٢٨٩].

شعار أولئك الملاحدة كما يدعوهم ترك التعرض للخلق وإيذائهم وصلحُ الكل. يزعمون أن ذلك مذهب الصوفية، ويأخذون بالمعنى الحرفي مثلاً شائعاً بين العوام: «لا تزعج (غيرك) وافعل ما بدا لك، فما في شرعنا من منكر سوى ذلك»[٢٩٠]. وهم يوادون كل مبتدع وكافر، من يهود وبراهمة وزنادقة وغيرهم، ويعادون الملة المحمدية[٢٩١]. هذا ما يقول عن أولئك الملاحدة وآرائهم. واضح أنهم كانوا مسلمين في نظر أنفسهم وإن بدَّعهم، ويقولون إنهم على مذهب الصوفية، ويدحض آراءهم بالاعتماد على ما أجمع عليه علماء الإسلام. والظاهر أيضاً أنهم كانوا فرقة متينة الصلة بمحيطها الهندي، فشعار التعايش السلمي (صلح الكل) مبدأ معروف في الهند أيام المغول حيث برر إقامة علاقات ودية مع أتباع الأديان المحلية[٢٩٢].

يبدأ عصمة الله تفنيده بتخيير الملاحدة بين أمرين، إما قبول ما تقول

= دار اليقظة العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ص ٢٩٤، السطر ١٠ (أدين بهذه الإحالة ليتسحاق وايسمان). يقول عبد القادر إن الصوفي لا يدخل في تقسيم المهام الثلاثي، لذا فهو معفى من الفريضة. انظر كذلك ملاحظة لعلي القاري ذكرناها أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٨٤.

(٢٨٩) هذا هو الفصل الخامس من الكتاب (عصمة الله، **رقيب**، ورقة ١٧أ س٧ ـ ١٩أ س١٧؛ انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١١٦ و١٢٢).

(٢٩٠) المصدر نفسه، ورقة ١٧أ، السطر ٧. قدم القول بالفارسية «مباش در بي ـ ي آزار ـ و هر شيه خواهي كُن؛ كِه در شريعت ـ ما غير أز إين كُناهي نيست»، مع إشارة إلى طريقة تفنيده؛ ومصدره قصيدة لحافظ الشيرازي، **ديوان**، تحقيق ب خرمشاهي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٣ هـ. ش.)، ص ٧٦، السطر ٦. قارن صدر هذا البيت بأبيات أخرى أوردها لاحقاً من جامي (ت ٨٩٨/ ١٤٩٢): (عصمة الله، **رقيب**، ورقة ١٨ب س٢٣، وجامي، **مثنوي ـ هفْت أورنك**، تحقيق م. كيلاني (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٧ هـ. ش.)، ص ١٠٢، السطر ٨. يهاجم جامي هذه النظرة التي هي نظرة الإباحيين الأولين (مباحيان ـ ي كُهنْ).

(٢٩١) عصمة الله، **رقيب**، ورقة ١٩أ، السطر س٥.

(٢٩٢) انظر مثلاً: A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Enviroment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 126.

لم أتمكن من العثور على مناقشة منهجية للفكرة.

النصوص [الشرعية] حول النهي عن المنكر، وإما رفضه. إن رفضوه فقد فارقوا الإسلام ولا خطاب معهم. وإن قبلوه سقط مذهبهم[٢٩٣]. فلو كان ترك الناس وشأنهم يرضي الله لما بعث الرسل وجعل لهم شرائع ولا دعا إلى الإسلام ونسخ غيره من الأديان، ولترك الناس على ضلالاتهم من دون إيقاظهم بالرسالات الإلهية، ولما فرض جهادهم بما فيه من المشقة والقتل للمسلمين والكفار معاً[٢٩٤]. ثم يؤكد أن الصوفية، حتى الحلولية منهم، بينوا بما لا يحتاج إلى مزيد الوضوح أنهم لا يمارسون تسامحاً بلا تمييز ويدعون إليه[٢٩٥]. بل كتب متصوفة أجلة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢٩٦]. وحتى بغض النظر عن كل ذلك، في إرسال الأنبياء للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دليل كاف على أنه حسن وواجب[٢٩٧]. باختصار، لو كان ترك الناس وشأنهم حسناً، لما كان النهي عن المنكر فريضة من الله[٢٩٨].

يصعب من هذا المقطع الجدلي أن نعرف إن كان [أولئك] الملاحدة قد هاجموا مبدأ النهي عن المنكر. وحتى إن لم يفعلوا، فإن أقواله تلقي أضواء على جوانب هذه الفريضة الإسلامية الأبعد عن روح المسالمة. لكنها لا تعيننا على تبين ملامح نظرة عامة إلى النهي عن المنكر يمكن اعتبارها خاصة بالصوفية.

---

(٢٩٣) عصمة الله، المصدر نفسه، ورقة ١٧أ، السطر ١٠.

(٢٩٤) المصدر نفسه، ورقة ١٧أ، السطر ١٧.

(٢٩٥) المصدر نفسه، ورقة ١٨أ، السطر ٧. لكنه لا يورد أقوالاً للصوفية أنفسهم تؤيد النهي عن المنكر تأييداً صريحاً.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ورقة ١٨أ، السطر ٢٤. يعطي مثال باب النهي عن المنكر في الغنية لعبد القادر الجيلي (ت ٥٦١/ ١١٦٦) (انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١١٥)، ومعالجة الموضوع في **إحياء** الغزالي، والفصل الذي خصصه له الهمداني في ذخيرة الملوك (انظر أعلاه، الهامش ١٦٦).

(٢٩٧) عصمة الله، المصدر نفسه، ورقة ١٩أ، السطر ٣.

(٢٩٨) المصدر نفسه، ورقة ١٩أ، السطر ٧.

الفصل السابع عشر

نظرة استبصار في إسلام العصر الكلاسيكي

من الفصول الستة عشر السابقة ما خُصص لمجموعات من الأدب الديني تعود إلى القرون الأولى من تاريخ الإسلام: القرآن والتفسير، الحديث، سيَر السلف، بينما تناولت بقية الفصول التي تشكل الأغلبية أدب شتى الفرق ومذاهب الفقه التي لا تزال موجودة، وهي على التوالي: الحنابلة في أزمنة وأمكنة شتى، المعتزلة وورثتهم الشيعة، الحنفية، الشافعية، المالكية، الإباضية، وأخيراً الغزالي والصوفية. خلال هذا المسح العريض، لاقينا بعض المواضيع أكثر من مرة، بحيث بات القارئ ملماً بالعناصر الرئيسة من نظرية وممارسة النهي عن المنكر. لكن اتساع هذا المسح بما فيه من تفاصيل متعددة يعني أن القارئ ربما حجبت الأشجار عنه الغابة أحياناً. لذلك فإن أحد أغراض هذا الفصل لم شتات بعض المباحث المتناثرة في الفصول السابقة مع شيء من التوسع في معالجتها. في هذا العمل، لن أحاول تقديم خلاصة موحدة لمذاهب مختلف العلماء التي استعرضناها في النهي عن المنكر. بل سأنتقي عدداً من المواضيع التي تبدو لي ذات أهمية خاصة من وجهة نظر البحث التاريخي. سأبذل كذلك مجهوداً للارتداد عن ظاهرة النهي عن المنكر في إسلام العصر الكلاسيكي مسافة كافية للنظر إليها داخل إطار أشمل. أقصد بالعصر الكلاسيكي الفترة الممتدة بين تكون الدين كما نعرفه وبداية التغيير العميق رداً على تأثير الغرب.

تخص ظاهرة النهي عن المنكر بالأساس الحياة العامة في المجتمع الإسلامي. هذا الفضاء العام محصن بأسوار على جانبين: هناك من جهة أسوار

السلطة ـ حصون الحكام وقصورهم ـ ومن جهة أخرى ذلك الكم الهائل من القلاع الصغرى المتمثلة في المجالات الخاصة بآحاد المسلمين. فعند كل منهم، حياته الخاصة بمثابة قلعة يتحصن داخلها. ليس الحكام ولا المسلمون العاديون بمنأى عن النزعة الإنسانية إلى فعل المنكر. لكن هنا ينتهي التناظر. فكل من راودته فكرة النهي عن المنكر غمره حتماً إن نظر ناحية أسوار الدولة شعور بالقوة الرهيبة التي تكمن خلفها. فإن نظر ناحية حصون آحاد المسلمين كان ميزان القوى أقرب إلى التساوي. ومن ثمة فالتدخل في شؤون الأفراد العاديين أقوى جاذبيةً من الإنكار على السلطان. لكن حتى لفاعلي المنكر الحقوق في مجال حرمة حياتهم الخاصة وما هي بالشيء اليسير.

لذا سنخصص الفقرتين اللاحقتين من هذا الفصل للسياسة والحياة الخاصة على التوالي، وفي الفقرتين الأخيرتين سأعود إلى الفضاء العام الممتد بين مجموعتي التحصينات المذكورتين، وأتناول ما يمكن أن ندعوه الموقع الاجتماعي للنهي عن المنكر.

أولاً: سياسيات النهي عن المنكر

تَبرُز الدولة في مشهدنا بأكثر من وجه. أولاً هي تعتبر نفسها معنيةً بالنهي عن المنكر [قبل غيرها]. يركز غالباً توجهُ الفرق التي تعطي نظرية الإمامة أهمية أساسية على النهي عن المنكر كإحدى مهام الإمام. ذلك بارز، كما رأينا، في الزيدية، وهو سمة ملحوظة في الإمامية والإسماعيلية والإباضية[(١)]. كذلك نجد عند السُنة خلفاء ينهون عن المنكر. ذلك بحسب ما تقول المصادر من أعمال المنصور (ح ١٣٦ ـ ١٥٨/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥) اليومية العادية[(٢)]. كذلك بنى المهتدي (٢٥٥ ـ ٢٥٦/ ٨٦٩ ـ ٨٧٠) قبة كان يجلس تحتها للحكم بين الناس ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لا سيما الخمر والقيان[(٣)]. والخليفة

---

(١) انظر أعلاه الفصل ١٠ الفقرة ٢؛ الفصل ١١ آخر الفقرة ١ (الهوامش ٥٤ ـ ٦٤)؛ الفصل ١٥ بداية الفقرة ١ (الهوامش ٢٢ ـ ٣٠)، بداية الفقرة ٢ (الهوامش ٨٧ ـ ١٠٣، وانظر الهوامش ٨١ ـ ٨٦).

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٩م)، ج ١٠، ص ١٢٥، السطر ١٧ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير).

(٣) أبو الحسن علي بن الحين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بيلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ ـ ١١، ٧ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ٩٢، العدد ٣١١١، ومنه: Muhammad Qasim Zaman, *Religion and* =

الموحدي عبد المؤمن بن علي (ح ٥٢٤ ـ ٥٥٨/ ١١٣٠ ـ ١١٦٣) كانت كل حركاته وكل سكناته أمراً بمعروف ونهياً عن منكر[٤]. ومارس هذا النشاطَ حكام آخرون من السُنة اعتبروا النهي عن المنكر بجد من مهام ولايتهم. مثال ذلك أمراء الدولة السعودية الثانية[٥]. ويُلح كتابُ من أواسط القرن ٦/ ١٢ من نوع «مرايا الأُمراء» أقرب إلى الابتذال على واجب السلطان أن ينهى عن المنكر باعتبار هيمنته. ففي حالة الحاكم (باديشاه) يُعتبرُ النهي عن المنكر، بحسب قول الكاتب، أهم من قيام الليل وصيام النهار[٦]. لذا من مهام كل سلطان شرعي أن ينهى عن المنكر، ذلك على ما يقول العالم الشافعي الحليمي (ت ٤٠٣/ ١٠١٢) جوهر السلطنة ـ أو على الأقل ما يجب أن تكون[٧]. ❊

لا ينحصر النهي عن المنكر المنوط بالدولة في السلطان. الموظف الرسمي الذي نسمع عنه أكثر من غيره في هذا الفصل هو طبعاً المحتسب[٨]

Politics under the Early Abbasids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite, Islamic History and = Civilization, Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997), p. 114.

في ٣٢١/ ٩٣٣ أمر الخليفة القاهر (ح ٣٢٠ ـ ٣٢٢/ ٩٣٢ ـ ٩٣٤) بإبطال الخمور والمغاني والقيان، وأمر ببيع الجواري بسوق النخاسين على أنهن سواذج [جوار عاديات]؛ وإنما فعل ذلك لأنه كان محباً للغناء فأراد أن يشتري الجواري المغنيات بأرخص الأثمان. في هذه الحالة لا يتحدث المصدر عن النهي عن المنكر، وذلك يصح على إشارات أخرى عدة إلى ذلك النشاط من جانب السلاطين. انظر: عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ، ١٢ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ ـ ١٨٧١)، ج ٨، ص ٢٠٤، السطر ٦.

(٤) ابن القطان، **نظم الجمان**، تحقيق م. ع. مكي (تطوان: [د. ن.، [د.ت.])، ص ١٤٩. (أدين بهذه الإحالة لماريبل فييرو).

(٥) انظر أعلاه الفصل ٨، الهامشان ٦٠ و٧٧.

(٦) كاتب مجهول، **بحر الفوائد في شرح الفرائد** (بالفارسية)، تحقيق م. ت. دانشجوه (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٤٥ هـ. ش.)، ص ٣١٢، السطر ١١، ترجمة: *The Sea of Precious Virtues = Bahr al-favaid: A Medieval Islamic Mirror for Princes*, translated from the Persian by Julie Scott Meisami (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1991), p. 217..

(٧) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٢٤.

(٨) انظر المسح المستفيض في: *Encyclopedia of Islam*, article «Hisba,» by C. Cahen [et al.]

أياً كان تاريخ هذه المؤسسة يبدو أن اللفظ كان متداولاً في بدايات الخلافة العباسية. انظر: A. H. Morton, «Hisba and Glass Stamps in Eight-and Early Ninth Century Egypt,» in: Y. Ragib, ed., *Documents de l'islam medieval* (Cario: [s. n.], 1991), pp. 24-27.

يقدم مورتُن قائمة بأقدم المحتسبين المعروفين حتى اليوم ويضيف قرائن جديدة مهمة. يمكن أن نلاحظ بهذا الصدد أن البصري إياساً بن معاوية (ت ١٢٢/ ٧٣٩ت) كان يلي الحسبة على واسط بحسب مصدر البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق خ. عثامنة (القدس: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ج ٦، ص ١٩٧، العدد ٣٤١؛ أدين بهذه الإحالة لمايكل لكر. وفق مقطع آخر من البلاذري عُين في ذلك =

الذي تقدمُ المصادر مهمته على أنها النهي عن المنكر[٩]. لكنه لا ينفرد بالقيام

= المنصب في خلافة يزيد بن عبد الملك (ح ١٠١ ـ ١٠٥/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤). أورده من: إ. ص. العمد، «نصوص تراثية حول وجود محتسب في المجتمع القرشي قبل الإسلام،» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، السنة ٤١ (١٩٩١)، ص ٦٧، الهامش ٤٦؛ Pedro Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del mercado* (Madrid: [n. pb.], 1973), p. 344, and Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 128.

هناك شخصية أخرى جديرة بالاهتمام: البصري العوام بن حوشب (ت ١٤٨/ ٧٦٥ت)، وإن لم تطلق عليه المصادر اسم محتسب. كان من أسرة عربية مرموقة بالبصرة، كان كل من أبيه وأخيه رئيس الشرطة فيها. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٢٥، السطر ٢، وجمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ٣٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢)، ج ٢٢، ص ٤٢٩، السطر ٧. تكرر المصادر عنه هذه العبارة المميزة: «كان صاحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٧، ص ٦٠، السطر ١٤؛ أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري، إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠، ٣ ج (بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ٢٥٤؛ أسلم بن سهل الرزاز أسلم الواسطي، **تاريخ واسط**، تحقيق كوركيس عواد (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧)، ص ١١٤ ـ ١١٥ (أدين بهذه الإحالات لنوريت تسفرير)؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]، ٢٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، ج ٦، ص ٣٥٥، و**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق ع. ع. تدمري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، السنوات ١٤١ ـ ١٦٠، ص ٢٤٦، السطر ٩، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/ [١٩٠٧م؟])، ج ٨، ص ١٦٤، السطر ٧. في كل المصادر إلا واحد، يعود ذلك القول إلى يزيد بن هارون (ت ٢٠٦/ ٨٢١). العبارة غير متداولة، وفكرة ناشر **تاريخ واسط**، ص ١١٤ أن العوام كان محتسباً تبدو وجيهة. يؤيد ذلك أن المثال الوحيد الذي وجدته في المصادر لنهيه عن المنكر هو زياراته إلى الصيارفة وقد كان يعظهم.

(٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، تحقيق أ. م. البغدادي (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣١٥، السطر ٣، ومنه: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦)، ص ٢٨٤، السطر ٨؛ عبد الرحمن بن نصر الشيزري، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، قام على نشره السيد الباز العريني؛ بإشراف محمد مصطفى زيادة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٦؛ محمد بن أحمد بن بسام، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، حققه وعلق عليه حسام الدين السامرائي (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٠؛ عمر ابن عوض السنامي، **نصاب الاحتساب**، تحقيق م. ي. عز الدين (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٣ (يستشهد بالماوردي). قارن كذلك: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، =

به. رأينا عند الإسماعيلية أنه من مهام الدعاة الذين هم ركائز تنظيم الحركة[١٠]. بين إباضية المغرب كلف إمام من القرن ٣/ ٩ قوماً يمشون في الأسواق وينهون عن المنكر[١١]، وعند إخوانهم المشارقة ربما اضطلع الشراة بدور شبيه[١٢]. بين أهل السنة جعل والي مصر في الفترة ١٦٩ ـ ١٧١/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧، علي بن سليمان العباسي، النهي عن المنكر من أولويات حكمه، فاتخذ إجراءات صارمة ضد الملاهي والخمر والكنائس المحدثة[١٣]. نجد حالات واضحة من إعطاء النهي عن المنكر طابع المؤسسة القارة في الدولة السعودية الثانية وأكثر في الثالثة[١٤]. هناك أيضاً أمثلة تاريخية لظاهرة رأيناها على مستوى نظري في الأدب الفقهي والأصولي: حالة الفرد الذي ينهى عن المنكر بأمر من السلطان. في دمشق عام ٧٥٨/ ١٣٥٧ مثلاً، شكا بعض الفقراء إلى الوالي المنكرات التي أخذت تنتشر في المدينة، فأذن له بإزالتها، فاختار جماعة على رأيه، ما دفع الوالي إلى حلها[١٥].

إذاً جعلت الدولة النهي عن المنكر بهذا النحو مهمتها، هناك أيضاً خطر

= اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤)، ج ١٢، ص ١١٣، السطر ٤، حيث يعرف عمل الاحتساب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن لا يعطي جميع الذين كتبوا عن الحسبة ذلك التعريف (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٧٨).

(١٠) انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ٣٢٦ ـ ٣٣٤.

(١١) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٨.

(١٢) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٤٤ ـ ١٤٦.

(١٣) محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٥٥)، ص ١٣١، السطر ٨، استشهد به: Morton, «Hisba and Glass Stamps in Eight-and Early Ninth Century Egypt,» p. 24

كذلك وُصف شمس الدين لؤلؤ، الذي كان شخصية بارزة في الدولة الأيوبية حتى مصرعه في فتنة عام ٦٤٨/ ١٢٥١، كرجل ورع كان ينهى عن المنكر. انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج ١٣، ص ١٨٠، السطر١٥؛ عن قتله، انظر: R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany, NY: State University of New York Press, 1977), p. 318f.

لكن ربما فعل ذلك بصفة شخصية.

(١٤) انظر أعلاه الفصل ٨، الهوامش ٧٦ ـ ٩٠، ١١٢ ـ ١٥٨.

(١٥) أبو الصدق تقي الدين بن قاضي شهبة، **تاريخ**، تحقيق ع. درويش (دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٧ ـ ١٩٩٧)، ج ٣، ص ١١٥، السطر ٨ (لفت انتباهي إلى هذه الفقرة وأهميتها تامر الليثي). عن مناقشة الفقهاء للإذن انظر مثلاً أعلاه الفصل ١١ الفقرة ٢ (ب) والفقرة ٣ (ب)؛ الفصل ١٤ الفقرة ١، الهامش ١٨ت؛ الفصل ١٦ الفقرة ٢ (ب) الركن ١ الشرط ٤؛ وانظر الفصل ١٣، الهامش ١٤٠.

أن تحاول احتكار تلك الوظيفة[16]. ليس هذا طبعاً فعل حاكم مسلم صالح. يروى أن عثمان (ح ٢٣ ـ ٣٥/ ٦٤٤ ـ ٦٥٦) أعلن عند توليه الخلافة: «من رأى منكم منكراً فليغيره، فإن لم يجد عليه قوة فليرفعه إلي»[17]. * لكن هناك أخباراً عن إلغاء النهي عن المنكر في عهد عبد الملك (ح ٦٥ ـ ٨٦/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥) والمأمون (ح ١٩٨ ـ ٢١٨/ ٨١٣ ـ ٨٣٣)، فإلى أي حد يجب أن نأخذها على عواهنها؟

بحسب أبي هلال العسكري (الذي كتب في ٣٩٥/ ١٠٠٥) فإن عبد الملك كان «أول من نهى عن الأمر بالمعروف»[18]، وقد أورد خطبة شديدة اللهجة ألقاها على أهل المدينة عام ٧٥/ ٦٩٥، وقد توعد بحسب إحدى الروايات: والله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلا ضربت عنقه[19]. يخبرنا الجاحظ (ت ٢٥٥/ ٨٦٨ت) بدوره أنه إلى عهد عبد الملك والحجاج (ت ٩٥/ ٧١٤) لم يزل هناك «أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض» (ق ١١: ١١٦)، فأنهيا ذلك وعاقبا بل قتلا من فعله، فصار الناس «لا يتناهون عن منكر فعلوه» (ق ٥: ٧٩)[20].

إن اعتبرنا هذه التقارير جديرة بالثقة، فإنها تعطينا عن عبد الملك صورة حاكم مستبد يضيق صدره بالنقد، لكنها لا توحي بإلغاء النهي عن المنكر ذاته.

---

(١٦) «كان من الطبيعي أن يدفع السلطة تفوقها الساحق إلى احتكار ذلك الحق». انظر: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 387f.

(١٧) البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٥، ص ٢٥، استشهد به: A. Noth and L. I. Conard, *The Early Arabic Historical Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 92.

لاحظ تشابه بداية الصياغة اللفظية لحديث المنازل الثلاث (انظر أعلاه الفصل ٣).

(١٨) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **الأوائل**، تحقيق وليد قصاب ومحمد المصري (الرياض: دار العلوم، ١٩٨١)، ج ١، ص ٣٤٧، السطر ٣. بحسب تقرير شبيه سابق كان عبد الملك أول من قطع ألسنة الناس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ٣ ج (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، ج ١، ص ٧١، السطر ١٤.

(١٩) الجصاص، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١، وأبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٨، السطر ٢ (استشهد به: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 388, note 14

(٢٠) «بنو أمية (= النابتة)،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩)، ص ٢٩٦، السطر ٢١ (أدين بهذه الإحالة لإلاي ألون).

أما في ما يتعلق بالمأمون، فهناك، كما رأينا، أخبار تؤكد من دون أدنى لبس أنه منع النهي عن المنكر[٢١]. لكن في اثنتين من تلك الروايات فرقاً بالغ الأهمية: فإنما يمنع من النهي عن المنكر من لا يعرفون ما يفعلون. يجب بلا شك أن نقرأ هذه الأخبار ونصْبَ أعيننا الحركات الشعبية التي قامت للنهي عن المنكر في شوارع بغداد عام ٢٠١/ ٨١٧[٢٢].

للدولة خاصية بهذا الصدد أهم بكثير من نزعتها إلى احتكار النهي عن المنكر، هي فعل المنكر على أوسع نطاق. فقد أتاحت لها قوتها أن تصبح أكبر فاعل منكر، وهذه القدرة استغلها الحكام الظلمة الذين اشتهرت ارتكاباتهم في تاريخ الإسلام السياسي. ما عسى أن يكون إذاك موقف العلماء من الدولة وطبيعتها المزدوجة؟ هي من جهة مؤسسة دائبة على إزالة المنكر بطرق مطلوبة بل ضرورية، ومن جهة أخرى يحفل سجلها بمنكرات شنيعة تحتاج إلى من يزيلها. هل كان على العلماء والحال تلك أن يسالموها أم يحاربوها؟

لاقينا أمثلة عدة على جنوح العلماء إلى مداهنة [أو مداراة] السلطان ونوابه. هناك أقوال متفرقة توحي، إن أخذناها على علاتها، بوجوب ترك النهي عن المنكر للسلطان كلياً[٢٣]. والرأي الأكثر شيوعاً والذي يأتي في صيغ متنوعة هو أن الدور الرئيس فيه يعود إلى الدولة[٢٤]. كثيراً ما يشير العلماء برفع الأمر إلى السلطان إذا كانت إزالة المنكر تحتم قدراً معيناً من

---

(٢١) انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٣٤؛ الفصل ٤، الهوامش ١٧٤ ـ ١٧٨. في قصة أخرى سمع المأمون برجل محتسب يمشي في الناس يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، فحاجه بأن الله جعل ذلك إلى آل البيت، مستشهداً بالآية ٢٢: ٤١، لكن الرجل رد حجته بأدب [فقال له: امض إلى ما كنت عليه بأمرنا وعن رأينا] (الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٩٠، السطر ٢٩).

(٢٢) انظر أعلاه الفصل ٥، الهوامش ١٨٩ ـ ١٩٣.

(٢٣) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٥٦؛ الفصل ١٣، الهامش ٢٠؛ الفصل ١٤، الهامش ٧٠. هناك أيضاً فقرة مقتضبة يقول فيها الجاحظ: ليس أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر إلا بالسيف والسوط. انظر: «كتمان السر وحفظ اللسان،» في: الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ص ١٦٣، السطر ١٠. المغزى من قوله باعتبار السياق هو أن النهي باللسان وحده غير مجد؛ وربما قصد أن الأولى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسلطان. اعتبر عثامنة هذه الفقرة التي كان لاري كونراد أول من لفت إليها انتباهي تمثل الرأي الذي ساد إثر الصدامات الأولى مع الخوارج؛ لكن على حد علمي لم يقل بهذا الرأي غيره. انظر: Khalil Athamina, «The Early Murji'a: Some Notes,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 1 (1990), p. 124, note 76.

(٢٤) انظر أعلاه الفصل ٧، الهوامش ٧٧ ـ ٨٣؛ الفصل ٨، الهامش ٤٦؛ الفصل ٩، الهامش ٩٩؛ الفصل ١٤، الهامش ١٠٣؛ الفصل ١٥ الهوامش ١٤١ ـ ١٤٣ و١٦٢.

العنف لا سيما ما فيه شهر السلاح[٢٥]، أو يشترطون إذنه بذلك[٢٦]. لا توجد الفكرة الأخيرة في كتب الفقه والأصول فقط، فإن كاتب الدواوين الإمامي إسحاق بن وهب (من القرن ٤/ ١٠)، في نص يتناول الحالات التي تدعو السلطان إلى كبح الرعية، يذكر منها نصب أنفسهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير أن يأذن لهم فيه والتشاغل بذلك عن مهنهم وأسواقهم وتجاراتهم[٢٧]. * يقدم كذلك القزويني (ت ٦٨٢/ ١٢٨٣ت) في وصف جيلان تقريراً لافتاً عن عيد سنوي للفقهاء. يذكر أن من عادة تلك البلاد أن يستأذن الفقهاء الأمير يوماً من كل سنة في الأمر بالمعروف. فإذا أذن لهم طافوا شوارع المدينة وجلدوا السكان. إن أقسم أحدهم أنه لم يشرب ولم يزن سأله الفقيه عن عمله، فإن قال إنه تاجر خمن أنه حتماً يغش عملاءه فجلده على أي حال[٢٨]. واعتبار العنف في النهي عن المنكر من اختصاص السلطان ضمني في القول الذي يقسمه بحسب فئات المجتمع الثلاث، ويخص بالتغيير باليد الأمراء، وهو قول شائع (ونلاقيه لأول مرة) عند الحنفية[٢٩]، لكنه

---

(٢٥) انظر أعلاه الفصل ٩، الهامشين ٢٣ و١٤٨؛ الفصل ١٠، الهوامش ١١٦، ١٣٥ و١٤٦، وراجع الهامش ١١٥؛ الفصل ١٢، الهوامش ١٤٩ ـ ١٥٢؛ الفصل ١٣، الهامشين ٥٤ و٥٩؛ الفصل ١٥، الهوامش ١٦٣، ١٦٤ و٢٢٠؛ الفصل ١٦، الهامش ٢٧٦. انظر كذلك أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٠٩؛ الفصل ٦، الهامشين ١٠٦ و١٦٥؛ الفصل ١٢، الهامش ١١٢؛ الفصل ١٣، الهوامش ١٨ ـ ٢٣ والفقرة الختامية عن الحليمي؛ الفصل ١٤، الهامش ٦٦، ٢٧١؛ الفصل ١٥، الهامش ١٥٩؛ الفصل ١٦، الهامش ٢٧٣ت.

(٢٦) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامشين ١٨٠ و١٨٢؛ الفصل ١١، الهامشين ١٨٠ و١٨٢؛ الفصل ١١، الهوامش ٢٦٦ ـ ٢٧٠، ٢٨٢، ٢٨٥ ـ ٢٨٧، و٢٩٩؛ الفصل ١٢، الهوامش ١١٠، ١١٤ و١٨١؛ الفصل ١٤، الهامش ١٠٥؛ الفصل ١٦، الهوامش ٢٠٧ ـ ٢٢٠. والفكرة متداولة أكثر عند الإمامية، حيث تمثل رأي الجمهور على الرغم من وجود بعض المعارضين. أصلها عند الفرق الأخرى يدعو إلى التساؤل. يسخر الغزالي من فكرة الإمامية ويرفضها حتى بخصوص القتال (انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٤)، ويتمسك بهذا الموقف حتى بخصوص الأعوان المسلحين (انظر أعلاه الفصل ١٦ الركن ٤ الدرجة ٨). العلماء غير الإمامية الذين لا يحتملون مثل هذا التطرف يواجهونه بتأكيد الحاجة إلى إذن الإمام في تلك الحالات، مستوردين بذلك ـ من دون أن يتفطنوا ـ فكراً إمامياً.

(٢٧) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١١٥.

(٢٨) Qazwini, *Athar al-bilad*, edited by W. Wustenfeld (Gottingen: [n. pb.], 1848), p. 237.9

استشهد به: Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*. texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 91f.

(٢٩) بشأن وروده في كتابات الحنفية انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٢ و٣٧ (أقدم مصدر ورد فيه)، ٤٩، ٨٩، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٩، ١٤١ ـ ١٤٣، ١٨٣، ١٨٨، وراجع الهامش ٩٦.

يوجد عند غيرهم[٣٠]. نجد كذلك رغبة في رفع أمر المنكرات إلى السلطان[٣١]، والتعاون مع الدولة لإزالتها[٣٢]. في الوقت نفسه يؤيد العلماء فكرة نصب السلطان أحداً يقوم بتلك المهمة، وهو في الأغلب المحتسب[٣٣]، لكن ليس الأمر دوماً كذلك[٣٤]. بل يجب على من كلفه بتلك الخطة القبول[٣٥]. هذا النوع من الأفكار منتشر بدرجة تمنع استبعادها كآراء هامشية.

يحصل مع ذلك أن توضع هذه المواقف الموادعة موضع السؤال، وتُتحدى

---

(٣٠) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٦٦ (حيث استُمد في الغنية من مصدر حنفي)؛ الفصل ٧، الهامش ١٢٣؛ الفصل ١٣، الهامش ١٤١؛ الفصل ١٤، الهامشان ٦٩ و١٦٢؛ الفصل ١٥، الهامش ٣٦. انظر أيضاً: عبد القادر الجزائري، **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**، ٣ ج (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ص ٢٩٤ (أدين بهذه الإحالات ليتسحاق وايسمان).

(٣١) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٦٢ت؛ الفصل ٦، الهامش ١٥٣ت؛ الفصل ١٤، الهوامش ١٨، ٦٦، ١٧٧؛ وارجع إلى الفصل ٦، الهامش ١٩، والفصل ٨، الهامش ٣٤. بهذا الصدد يبدو أن تبليغ السلطة بمنكرات الجيران كان أمراً شائعاً في حلب في القرن ١٢/ ١٨. انظر: A. Marcus: «Privacy in Eighteenth-century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18 (1986), p. 177, and *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York; London: Oxford University Press, 1989), p. 117

يقدم مركُس حوالى ٤٠ إشارة إلى سجلات المحاكم خلال السنوات ١١٥٩ ـ ١١٨٤/ ١٧٤٦ ـ ١٧٧٠.

(٣٢) انظر أعلاه الفصل ٦، الهوامش ١٥٣ت، ١٦٥، ١٧٢؛ وراجع أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١٨٥ (رأي زيدي متوازن حول مسألة التعاون مع سلطان جائر على النهي عن المنكر)، ١٢٧؛ كذلك أعلاه الفصل ٦، الهامش ٤٧.

(٣٣) هنا يمكن أن تختلط الأمور جراء اصطلاحات الغزالي التي كان لها تأثير واسع، حيث تشير كلمة «محتسب» إلى المسلم العادي الذي ينهى عن المنكر (انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ بداية (ب) المصطلحات؛ كمثال على ذلك التأثير انظر مثلاً الفصل ١٤، الهامش ٧٩). لكن التمييز كان دوماً واضحاً مبدئياً. مثلاً، لا يجد الخنجي (ت ٩٢٧/ ١٥٢١) إشكالاً في التفريق بين الاثنين بعد تبيين ما يدعوه المعنى الفقهي للمفرد: «اعلم أنه يجوز بهذا المعنى أن تدعو كل من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر محتسباً، لكن في ما تعارف عليه عموم الناس (عُرف ـ عام) صار اسم المحتسب مقصوراً على الرجل المنصوب من قِبل السلطان (منصوب أز قِبل ـ سلطان) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» **سلوك الملوك**، ص ١٧٦، السطر ٨). انظر كذلك: قائمة الفروق التي عددها الماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨) (أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ٤٤ ـ ٤٦؛ كذلك الفصل ١٦، الهامش ١٣٤) والسنامي (أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٥٠). من الأمثلة النادرة لعلماء يذكرون المحتسب المنصوب في مناقشتهم للنهي عن المنكر نظام الدين النيسابوري (ازدهر بداية القرن ٨/ ١٤) (انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٣٦) والتفتزاني (ت ٧٩٣/ ١٣٩٠) (انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٩١).

(٣٤) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامشين ٢٢ و٨٩؛ الفصل ١٤، الهامشين ٤١ و٧٠ت.

(٣٥) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامشين ١٩ و٤١.

دعاوي الحكام تولي تلك المهمة. ينقل مثلاً تلميذُ عالمٍ من الرقة توفي عام ١٦١/ ٧٧٧ت رفض أستاذه قراءة رسالة الخليفة على الناس، وهي على ما ذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣٦]. يروى كذلك أن الخليفة عبد الملك خطب يوماً بمكة فلما صار إلى موضع العظة قام إليه رجل فقال: مهلاً مهلاً إنكم تأمرون ولا تأتمرون وتنهون ولا تنتهون [أفنقتدي بسيرتكم في أنفسكم أم نطيع أمركم بألسنتكم؟][٣٧]، بل وصفه خبر بأنه أول خليفة يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف[٣٨]. في الوقت نفسه نلاقي بانتظام الرأي الذي يجيز للآحاد العنف، بما في ذلك شهر السلاح، وحتى جمع أعوان يشهرون السلاح[٣٩]. كذلك قد يُرفض شرط إذن السلطان للجوء إلى العنف المسلح[٤٠]. وقول التقسيم الثلاثي الذي كثيراً ما يردده العلماء بلا تحر يتعرض أحياناً للتمحيص وتُكشف مواطن الضعف فيه[٤١]. كما يرفض بعض العلماء فكرة رفع المسلم أخاه الذي يفعل المنكر إلى السلطان[٤٢]، والتعاون مع الدولة[٤٣].

في طرف الطيف المقابل للنزعة المداهنة للسلطان، هناك الدعوة إلى مواجهته، التي تأخذ صيغتين مختلفتين: الإنكار والخروج عليه.

وكما رأينا يعج سجل السيَر والأخبار بأمثلة مروية بلهجة متعاطفة ومؤيدة

---

(٣٦) زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم القشيري، **تاريخ الرقة**، تحقيق طاهر النعساني (حماة: [د. ن.]، ١٩٥٩)، ص ٧٦، السطر ٨ (أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير). عن وفاة أبي المهاجر الكلابي، انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٠، ص ١٥٩، السطر ٨.

(٣٧) أبو المظفر يوسف بن قزاوغلو سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان** (مخطوط لندن، المتحف البريطاني، المجموعة الإضافية ٢٣٢٧٧)، ورقة ٥٨أ، السطر ١١.

(٣٨) المصدر نفسه، ورقة ٥٨أ، السطر ١١. ورد ذلك القلب في القرآن في الآية ٩: ٦٧، حيث المنافقون (. . .) يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف.

(٣٩) عن العنف عامة انظر أدناه الهامش ١٨٨؛ عن الجماعات المسلحة أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ الركن ٤ الدرجة ٨ والهامش ٢٢١ت

(٤٠) انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ١٠٢ ـ ١٠٦؛ الفصل ١٦ الركن ٤ الدرجة ٨ والهامش ٢٢١.

(٤١) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ١٢٣؛ الفصل ١٢، الهامش ١٣٢ت، ١٤٣، وراجع، الهامش ١٣٩؛ الفصل ١٤، الهامش ١٦٣.

(٤٢) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٨؛ الفصل ٥، الهامش ١٦٠ت؛ الفصل ١٠، الهامش ٨٤؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٢٦.

(٤٣) انظر أعلاه الفصل ٥، الهوامش ١٥٨ ـ ١٦٩.

عن مسلمين ورعين وعظوا الحكام والولاة مع الإغلاظ لهم، مجازفين غالباً بأنفسهم[٤٤]. فيخرجون أحياناً من الموقف بسلام[٤٥]، وأحياناً يتعرضون للعقاب الشديد[٤٦]. يجد هذا العمل سنداً في الحديث الذي يؤكد أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطانٍ جائر ـ وتضيف بعض الروايات «ويُقتل عليها»[٤٧]. يشار أحياناً إلى أن النهي عن المنكر بهذا الوجه فرض واجب[٤٨]. وفي كل الأحوال يُنظر إلى ذلك النشاط بعين الرضا والتقدير[٤٩]. يجد هذا الموقف دعماً في الرأي الأعم القاضي بأن النهي عن المنكر مع خوف الضرر، وإن لم يكن واجباً، مندوب[٥٠]، ومن قُتل فيه شهيد[٥١].

لكن هذه الأفكار، على انتشارها، ليست مقبولةً للجميع. ثمة من يعارضون بدرجة أو بأخرى فكرة مواجهة الحكام[٥٢]، وبوجه عام تعريض

---

(٤٤) انظر أعلاه بداية الفصل ١ والهامش ٢؛ بداية الفصل ٣ والهامش ٣ت؛ الفصل ٤، الهامش ٦١ حتى آخر الفصل ٢، الهامش ٦٠ وراجع الهامش ١٦٣؛ الفصل ٦، الهامش ١٠٢؛ الفصل ٧، الهوامش ٢٠ ـ ٣٣؛ الفصل ١٢، الهامش ٦٤؛ الفصل ١٣، الهامشين ١٣٣ و١٤٠؛ الفصل ١٤، الهوامش ١٨٥ ـ ١٨٩ (لكن قابل الهامش ١٩٠ت)، و٢١١ ـ ٢٢٠، ٢٤١، ٢٤٣؛ الفصل ١٦، الهامش ١٢٣.

(٤٥) كما في أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٨٣ ـ ٩٠

(٤٦) كما في أعلاه الفصل الأول.

(٤٧) عن هذا الحديث انظر الفصل ١، الهوامش ١٨ ـ ٢٠.

(٤٨) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٩٠ت؛ الفصل ٦، الهامش ١٤٨؛ الفصل ١٤، الهامش ١٤.

(٤٩) إضافة إلى المواضع المحال إليها في الملاحظة السابقة انظر أعلاه الفصل ٦، الهامشين ١٤٥ و١٤٩ (لكن قارن الهامش ١٥٠) و١٧٠؛ الفصل ١١، الهامش ٤٩؛ الفصل ١٢، الهوامش ١٠، ٤٦ و٢١١، وراجع الهامش ١٨٦؛ الفصل ١٥، الهوامش ٦٧ ـ ٦٩؛ الفصل ١٦، الهوامش ٢٩، ٤٢، ١٢١ ـ ١٢٣، ٢٠٤.

(٥٠) انظر أعلاه الفصل ٦ الفقرة ٢ (ب) الشرط ٥، الهوامش ١٣٥ ـ ١٥٠، كذلك ١١٠، ١٧١؛ الفصل ٩، الهوامش ٣٦، ٤٢، ٧٤، ١٧١؛ الفصل ١٠، الهامش ١١٢؛ الفصل ١٢ الهوامش ٤٦، ٨٢ و١٣٥ت؛ الفصل ١٣، الهامش ١٠٤؛ الفصل ١٤، الهوامش ٥٨ ـ ٦٢، ١٥٨ و٢٧٠؛ الفصل ١٥، الهوامش ٦٧ ـ ٧٠، ٢٢٧؛ الفصل ١٦ الفقرة ٢ (ب) الركن ١ الشرط ٤؛ وراجع الفصل ٥، الهامش ١٥٦.

(٥١) انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٢٠؛ الفصل ٦، الهامشين ١٠٨ و١٦٤؛ الفصل ١٠، الهامشان ٦ و١٦٨؛ الفصل ١٢، الهامشان ٩٩ و١٣٥؛ الفصل ١٦، الهامشان ٩١ و١٢٢.

(٥٢) انظر أعلاه الفصل ١، الهوامش ٣٢ ـ ٣٨ (وجهة نظر سلطان)؛ الفصل ٤، الهوامش ٤٦ ـ ٦٠، وراجع ١١٢ ـ ١٢٥، و١٤٦؛ الفصل ٥ بداية الفقرة ٤، الهوامش ١٥١ ـ ١٥٦؛ الفصل ٦ الفقرة ٣ الشرط ٣، الهوامش ١٨٣ ـ ١٩١، و١٤٦؛ الفصل ٨، الهامش ٣٠؛ الفصل ١١، الهوامش وراجع الهامش ١٥؛ كذلك الفصل ١٥، الهامش ١٧٥؛ الفصل ١٦، الهامش ٢٥٥.

النفس للضرر[٥٣]. هناك حل لا يكلف مشقة: هو إكبار تلك الروح الفدائية لكن مع ردها إلى عصر البطولات الذي انقضى. هذا الخطابي (ت ٣٨٨/ ٩٩٨) مثلاً في فصل عن فساد الأئمة والإقلال من صحبة السلاطين يورد حديث «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[٥٤]، ثم ينعي فساد زمانه متسائلاً: ليت شعري من الذي يدخل إليهم فلا يصدقهم على كذبهم ومن الذي يتكلم بالعدل إذا شهد مجالسهم؟ ومن الذي ينصح ومن الذي ينتصح منهم؟ إن أسلمَ لك في هذا الزمان وأحوط لدينك أن تقل من مخالطتهم وغشيان أبوابهم[٥٥]. *

الشكل الثاني لمواجهة الدولة الثورة[٥٦]. المواقف المؤيدة للخروج على أئمة الجور كشكلٍ من أشكال النهي عن المنكر أقل شيوعاً، لكنها موجودة على أي حال. النهي عن المنكر كشعار للثورة ظاهرة مألوفة لدارسي القرون الأولى من تاريخ الإسلام، وقد رأينا عدة أمثلة على ذلك[٥٧]، يمكن أن نضيف إليها مثال الجهم بن صفوان (ت ١٢٨/ ٧٤٦) في بلاد ما وراء النهر في أواخر الدولة الأموية[٥٨]، ويوسف البرم في خراسان عام ١٦٠/ ٧٧٦ت[٥٩]،

---

(٥٣) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٥٣ت؛ الفصل ١١، الهوامش ٢٠٧ ـ ٢١٣، والفقرة الأخيرة من الفصل ٣، والهامشين ١٧، ٢٧٩ت، ٢٨٣ت؛ الفصل ١٤، الهوامش ٨٤، ١٥٦، ٢٧٠؛ وراجع الفصل ١٢، الهامش ١٥٧.

(٥٤) أبو سليمان حمد بن محمد الخَطابي البسطي، **العزلة**، حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس (دمشق؛ بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧)، ص ٢٢٧، السطر ٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٨، السطر ٥. راجع كذلك أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٨٧ت، والرأي الشاذ الذي نقله موفق الشجري أعلاه الفصل ٩، الهامش ٧٤.

(٥٦) لاحظ الربطَ بين الأمر بالمعروف والخروج انظر مثلاً: Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), p. 313.

(٥٧) بشأن أحداث السنتين ٢٠١/ ٨١٧ و٢٣١/ ٨٤٦ في بغداد، انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٣٦ ـ ٣٨، والفصل ٥، الهوامش ١٨٩ ـ ١٩٢. بشأن الأمثلة العلوية والزيدية انظر الفصل ١٠ الفقرة ٢. عن الأمثلة من المغرب انظر أعلاه الفصل ١٤، الهوامش ٢٤٣ ـ ٢٥٦. عن الخوارج في صدر الإسلام انظر أعلاه الفصل ١٥ البداية (الفقرتين الأوليين من المقدمة).

(٥٨) عبد القاهر البغدادي، **الملل والنحل**، تحقيق أ. ن. نادر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ١٤٥، السطر ٣ (وكان يُظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويخرج بالسلاح على السلطان). في الفقرة الموازية من مقالات الأشعري (ص ٢٧٩، السطر ٩) الربط غير صريح كما لاحظ لي فريتز تشمرمان.

(٥٩) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٣ ج (النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/ [١٩٣٩م])، ج ٢، ص ٤٧٨، السطر ١٥، و Elton L. Daniel, *The Political and Social History* =

والمبرقع في فلسطين عام ٢٢٧/ ٨٤١ت[٦٠]، والعباسي الذي خرج في أرمينية عام ٣٤٩/ ٩٦٠ واتخذ لقب المستجير بالله[٦١]. نُقلت كذلك مواقف مؤيدة لهذا الشكل من النهي عن المنكر عن مسلمين من العصور الأولى لم يصلوا إلى حد الخروج الفعلي[٦٢]. مثلاً ربط ابن فروخ أوان خروجه باجتماع أعوان بعدة أصحاب بدر[٦٣]. تميز تلك المواقف الخوارج الأولى[٦٤] والإباضية[٦٥] والزيدية[٦٦] وواحداً على الأقل من المعتزلة[٦٧]، وهي كذلك محل تمجيد ـ وتخليد ـ في التراث الإمامي[٦٨]. ونجدها أحياناً عند علماء السُنة المتأخرين لكن بقلة. مثلاً يرى ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٤) الذي له نظريته الخاصة في النهي عن المنكر أن الواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويُمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقوَد من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والحجر عليه فلا سبيل إلى خلعه، وإن امتنع وجب خلعه وإقامة غيره[٦٩]. * ومعروف أن الأوساط السنية تنبذ عادة

---

of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820 (Minneapolis. MN; Chicago, IL: Bibliotheca Islamica, 1979), = p. 166f.

(٦٠) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ٣، ص ١٣٢٠، السطر ٣، ذكره: Ess. *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 388, note 13.

(٦١) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه**، اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز، ٥ ج (القاهرة: فرج الله الكردي، ١٩١٤ ـ ١٩١٦)، ج ٢، ص ١٧٧، السطر ٧ (أدين بهذه الإحالة لباتريسيا كرون)؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٨، ص ٣٩٤، السطر ٥. انظر أيضاً: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٧، ١٤٣ و١٥٠، بشأن حجر بن عدي (ت ٥١/ ٦٧١ت) (أدين بالإحالة الأولى لأميكام إلاد).

(٦٢) انظر أعلاه الفصل ١، الهوامش ٢٠ ـ ٢٢؛ الفصل ٤، الهوامش ٣٠ ـ ٣٩، وراجع ٧٢؛ الفصل ٥، الهامش ١٩٢؛ الفصل ١٤، الهوامش ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٦٣) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٢١. «كلهم أفضل مني» على حد قول ابن فروخ. انظر: أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٠٨، السطر ١٤.

(٦٤) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهوامش ١ ـ ٦.

(٦٥) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهوامش ١٣ ـ ٢١، ٦٩.

(٦٦) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهوامش ٣٦ ـ ٤٦.

(٦٧) انظر أعلاه الفصل ٩ الفقرتين الأخيرتين من الفصل ٤، الهوامش ١٥٨ ـ ١٦١، و٥ ـ ٨، ١٧٥.

(٦٨) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٥٠، وانظر كذلك الهامش ٣٤٢ عن النزارية.

(٦٩) أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه** =

هذه الأفكار[٧٠]. رأينا مثلاً أبا حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧ت)، مع الإقرار بأن حق الله يوجب الخروج مبدئياً، يتدارك هذه النتيجة المزعجة بالتلويح بمفاسده المحتملة[٧١].

يمكن إظهار لبس مفهوم النهي عن المنكر في هذا الباب من خلال مفارقة مدهشة. فبينما يتخذه الخارجون على السلطة القائمة شعاراً لثورتهم، يُتخذ أحياناً ذريعة لمن لا رغبة لهم في مواجهتها بنحو علني ومباشر. نجد مثالاً على ذلك في رسالة للإمام يحيى حميد الدين حاكم اليمن (ح ١٣٢٢ ـ ١٣٦٧/١٩٠٤ ـ ١٩٤٨) كتبها في عام ١٣٢٦/١٩٠٩، في فترة انتهج خلالها الوالي العثماني سياسة مصالحة وعلق الإمام يحيى ثورته على نحوٍ ما[٧٢]. تكلم فيها عن الاستقلال الذي كان يطالب به العثمانيين لنقل تنفيذ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى «أيدينا»[٧٣].

هناك حالة أخرى مشابهة: مثال محمد بن علي الإدريسي (ح ١٣٢٦ ـ ١٣٤١/١٩٠٨ت ـ ١٩٢٣)[٧٤] الذي أسس في السنوات الأخيرة من الحكم العثماني دولةً في عسير ضمها في ما بعد الملك السعودي إلى مملكته. في السنوات الأولى من مشروعه، كان يحب الظهور بمظهر مصلح محلي موال

= **الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧٥، السطر ٢٤؛ انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٥٨ت. قارن كذلك أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٥٥ت.

(٧٠) انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٤٠ ـ ٤٥؛ الفصل ٥، الهامش ١٥٧؛ الفصل ٧، الهامشين ٦٥، ١٠٨ (وراجع الفصل ١٥، الهامش ٧)؛ الفصل ١٠، الهامش ١٦٣؛ الفصل ١٢، الهوامش ٢٦، ٢٩ و٩٧؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) (الهوامش ١٢٠ ـ ١٢٤).

(٧١) انظر أعلاه الفصل ١، الهامشان ٢٢ت، ٢٦؛ الفصل ١٢، الهامش ٧ت. كذلك يُدين ابن خلدون من يثورون باسم تغيير المنكر فيهلكون في تلك السبيل مأزورين (موزورين) غير مأجورين (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٥٦) بسبب عدم القدرة، والله أمر به حيث تكون القدرة عليه، لا لأن فعلهم خطأ بحد ذاته.

(٧٢) بشأن هذه الفترة انظر: M. W. Wenner, *Modern Yemen, 1918-1966* (Baltimore, MD: [n. pb.], 1967), p. 46.

(٧٣) كذلك جاء في الترجمة التركية لرسالته المؤرخة بـ ١٥ ذي الحجة ١٣٢٦/١٩٠٩ (إسطنبول، باشبكانليك أرشيفي، خارجية سياسي، ١٠٧/٤٩، أطلعني عليه شكري هانيوغلو).

(٧٤) ينبغي ألا يؤخذ التاريخ ١٣٢٦/١٩٠٨ت، الذي أستمده من: محمد بن أحمد العقيلي، **تاريخ المخلاف السليماني** (الرياض: [د. ن.]، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٦، السطر ١٠) بجد أكثر مما يجب.

للسلطة العثمانية[٧٥]. في هذا الإطار وصف نفسه بالدأب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في مراسلاته مع السلطات العثمانية[٧٦] أم في الدعاية الموجهة إلى السكان[٧٧]. وتحدث عنه آخرون بنحو مماثل[٧٨]. كذلك عرض المغيلي (ت ٩٠٩/١٥٠٣ت) نشاطهُ في النهي عن المنكر لتهمة طلب السلطة السياسية[٧٩]. يمكن تطبيق ذلك المفهوم على أوضاع يلفها الغموض، كالحركات الهادفة إلى إعادة النظام العام إلى بغداد عام ٢٠١/٨١٧[٨٠] أو نشاط الصوفية في الإسكندرية في السنة السابقة[٨١].

أخيراً تطغى على آراء العلماء حول البعد السياسي للنهي عن المنكر قضايا خلافية وتناقضات حادة. هناك قضية أساسية تفترض لدى الحاكم قدرة على فعل المطلوب هي: هل يجب أن تنفرد الدولة بالعنف المشروع في مجال النهي عن

---

(٧٥) انظر: J. Reissner, «Die Idrisiden in Asir,» *Die Welt des islams*, vol. 21 (1981), p. 170f. (لفت نظري إلى هذه الدراسة مارك سدغويك).

(٧٦) Istanbul, Basbakanlik Arsivi, Bab-i Ali Evrak Odasi, 271645.

يتضمن الملف رسالة من الإدريسي مؤرخة في ٢٢ جمادى الأولى ١٣٢٧/١٩٠٩. يؤكد فيها: «ليس في هذه الدعوة خروج على الدولة» (السطر ٢٤)؛ لكنه، كما سمعوا عنه في إسطنبول يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر رجال القبائل الذين يأتون ليروه (السطر ٤). أطلعني على هذا المستند والوثيقة الأخرى التي في الملف والتي أستشهد بها في الملاحظة التالية شكري هانيوغلو.

(٧٧) انظر منشوره في: العقيلي، **تاريخ المخلاف السليماني**، ج ٢، ص ١٥٧، ١٦١ و١٦٣. (وانظر الآيات القرآنية التي استشهد بها في ص ١٥٦، السطر ٦). ترجم الفقرة الأولى: Reissner, «Die Idrisiden in Asir,» p. 171.

مع أني أوردت مثال الإدريسي في معرض الحديث عن فترة ما قبل العصر الحديث يجب أن نلاحظ أنه لم يكن بمعزل عن تأثيرات الحداثة: في الفقرة الثالثة يصف النهي عن المنكر بأنه ذلك الحق الطبيعي الإسلامي. تتمثل وثيقة أخرى تضمنها المصدر المذكور في الملاحظة السابقة في رسالة للإدريسي يستشهد فيها بالآيات ٩: ٧١، ٣: ١٠٤ و٢٢: ٤١ مع تعليقات قصيرة (ورقة ٢أ، السطر ٤)، ويشير إليه في مواضع أخرى منها (ورقة ٣ب، السطر ١٠، ٤أ، السطر ٣، و٥ب، السطر ٧).

(٧٨) انظر فقرة المقال المنشور في **المنار** سنة ١٣٣١/١٩١٣ التي أوردها: Reissner, Ibid., p. 171, and

العقيلي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦، ٥٩ و٦٥. لكن حسيناً شريف مكة (ح ١٣٢٦ ـ ١٣٤٣/١٩٠٨ ـ ١٩٢٥) أرسل في ١٣٢٧/١٩٠٩ برقية إلى رؤسائه العثمانيين يندد فيها بالإدريسي كخارجي يقتفي خطى الخوارج الأوائل الذين كانوا يتخذون النهي عن المنكر وليجة للخروج على أئمة المسلمين (Istanbul, Basbakanlik Arsivi, Bab-i Ali Evrak Odasi, 272199).

(برقية ٢٩ رجب ١٣٢٧/١٩٠٩، أطلعني على هذه الوثيقة شكري هانيوغلو).

(٧٩) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٤٤.

(٨٠) انظر أعلاه الفصل ٥، الهوامش ١٨٩ ـ ١٩٣.

(٨١) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٢٤٦.

المنكر. والقضية الكبرى الأخرى هي هل يجب أن يُنكر عليها المنكر الذي ترتكبه هي نفسها. اللافت هنا هو انقسام الآراء حول القضيتين بنحوين مختلفين تماماً. في مسألة احتكار العنف يتوازن الرأيان تقريباً: ينتمي مثبتوه ومنكروه على حد سواء إلى تيار الأغلبية. أما في ما يتعلق بالإنكار على السلطان الفاسق، فهناك موقف واضح يميز التيار الغالب: قبول الإنكار ورفض الخروج.

ثانياً: حرمة الحياة الخاصة والنهي عن المنكر

القضايا التي يناقشها العلماء بشأن الحياة الخاصة متشعبة، لكن جوهر المشكلة هو تعارض جلي بين قيمتين: تغيير المنكر فعل حسن بلا شك، لكن انتهاك حرمة الحياة الخاصة فعل قبيح(٨٢). فكيف يمكن التوفيق بين مطالبهما المتناقضة(٨٣)؟

نلاقي هنا مبدأ أساسياً هو أن المنكر لا يستوجب النهي إلا إن كان بوجه ما علنيا. أما المنكرات التي تُرتكب في السر، أي التي لا نعلم بوقوعها، فلا تقع داخل مجال الفريضة(٨٤). ليس لنا أن نجد لكشف المنكرات المستترة، فنتجسس ونتحسس(٨٥)، أو نقتحم بيوت الناس علنا نكتشف ما يحصل فيها

---

(٨٢) كما قال فقيهٌ مالكي: بيت المؤمن حرز له (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٧٣).

(٨٣) سأدع جانباً حالات الطوارئ التي تتضمن الإغاثة (انظر مثلاً أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٨١؛ الفصل ١٥، الهامش ١٩٢).

(٨٤) «لا تتقص ما غاب» (انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٤١). انظر كذلك الفصل ٤، الهامش ٢٦١؛ الفصل ١٠، الهامش ١١٩؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٠٢. كما يقول ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨): «المنكرات الظاهرة يجب إنكارها بخلاف الباطنة فإن عقوبتها على صاحبها خاصة» انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى**، ج ٢٨، ص ٢٠٥، السطر ١٦). (من الأحاديث المشهورة: من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستترْ بستر الله عز وجل، فإنه من يُبد لنا صفحته نقم عليه حد الله». وهناك قول لعمر يعلل فيه أخذ الناس بما ظهر بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحي الذي كان يخبر بسرائرهم، وأقوال تنهى عن تتبع عورات الناس).

(٨٥) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١١٩؛ الفصل ١٣، الهامش ٥٢، ٨١ عدد (٧)، ٨٤؛ الفصل ١٥، الهامش ٧٣؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣ والركن ٤ الدرجة ١. عن ذنوب عمر، ومنها التجسس، انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٩. أورد القصة عدة كتاب، كالماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٣٣١، السطر ٥؛ جلال الدين محمد الدواني، **حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م)، ص ٢١١، السطر ٣٠؛ عبد الباقي الزرقاني، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، ج ٣، ص ١٠٨، السطر ٣٥. هناك قصة أخرى عنه يذكره فيها الصحابي عبد الرحمن بن عوف (ت ٣٢/ ٦٥٢ت) بالنهي عن التجسس، انظر: الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج ١، ص ٣٦٨، السطر ٦ (إيراد «قلت» قبل «أرى»).

من منكرات[٨٦]. لا يقع هذا المنكر داخل المجال العام وبالتالي، وفق حديث مشهور، لا يضر إلا فاعله[٨٧].*

هذا المبدأ بسيط في متناول الإدراك، لكن ليس تطبيقه سهلاً في كل الأحوال. هناك منطقة معتمة شاسعة بين المعلوم والمجهول، منطقة يُحكم فيها بالقرينة وبالشبهة والظن. مثلاً هل لنا أن نهجم على بيت نسمع فيه عزفاً؟ الجواب الشائع: نعم[٨٨]، وإن لم يخل الأمر من تردد عند البعض، وتقييدات عند آخرين، وحتى آراء معاكسة[٨٩].* عموماً، يطلب البعضُ فقط أن يغلب في الظن وجود منكر راهن للدخول إلى بيت[٩٠]، بينما يشترط غيرهم علماً بالمعنى التام[٩١]. وبينما يميل الغزالي إلى اعتبار رائحة الخمر كافيةً للشروع في إجراءات الإنكار[٩٢]، لا يكفي في رأي ابن مسعود (ت ٣٢/ ٦٥٢ت) حتى

---

(٨٦) توجد إشارات إلى ذلك السلوك في الفصل ٦، الهامش ١٩، ٣٢؛ الفصل ٨، الهامش ٩٠.

(٨٧) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٦٠؛ عبد الله بن جعفر الحميري، **قرب الإسناد** (النجف: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٣٧، السطر ١٧ (لمراجعة مصادر إمامية أخرى انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٤٣)؛ وانظر الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٨٥، السطر ١٣ (نقلاً عن التابعي الشامي بلال بن سعد)، وأعلاه الفصل ٨، الهامش ٤٢. يعتبر ابن سعد ذلك المنكر أمراً بين فاعليه وربهم (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامشان ١٧٦ و١٧٩). انظر القول المذكور أعلاه الفصل ٣، الهامش ٦٤ والفصل ٤، الهامش ٢٦٢).

(٨٨) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ٨٣، وراجع الهامش ٢٣؛ الفصل ١٢، الهامش ١٤؛ الفصل ١٤، الهامش ١٨٠؛ الفصل ١٥، الهامش ١٥٨ (مع الإشارة إلى الرأي المضاد كذلك)؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣؛ وراجع الفصل ١٤، الهامش ٢٨٩ت، والفصل ١٤، الهامش ٢٠٣.

(٨٩) أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ع. أ. عطا (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ١١٧، العدد ٧٥ (انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ٦٣). حول رأي الماوردي أنه لا ينبغي للمحتسب دخول البيت انظر أدناه الهامش ١٠٦، وقابل رأي ابن الربيع عن واجب السلطان في تلك الحالات (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٧٢). بخصوص مسائل أدق يقول ابن حنبل لا ينبغي لك شيء إن لم تكن تعلم يقيناً من أين أتى الصوت (انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٤١)، بينما يقول الإباضية لا ينبغي لك شيء إن كان غيرك يستطيع سماع الصوت المنكر وأنت لا تسمعه (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٨٩).

(٩٠) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهوامش ٢٣، ٨٣ و١١٨؛ انظر كذلك الفصل ٦، الهامش ١٧٦؛ الفصل ١٥، الهوامش ١٨٧ ـ ١٩١؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣ والركن ٤ الدرجة ١.

(٩١) انظر أعلاه الفصل ٩، الهامش ٢٨، وراجع الفصل ١٠، الهامش ١١٨، والفصل ١٥، الهامش ١٩٢.

(٩٢) انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ٢ (ب) الركن ٢ الشرط ٣.

أن تقطر لحيته خمراً[٩٣]. ماذا إنْ ميزْنا تحت ثوب رجل شكل ما يشبه بصفة غير معتادة قنينةَ خمرٍ أو عُوداً؟ هنا تتضارب آراء أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥)[٩٤]. ماذا إن رأينا جرة مريبةً؟ هنا أيضاً لا تبدو آراؤه متسقةً تماماً[٩٥]. كذلك يرى عالم زيدي أنه يجب أن نسأل إن غلب على ظننا أن فيها خمراً[٩٦]، بينما يشترط آخر لذلك علماً حقيقياً[٩٧]. ماذا إن رأينا رجلاً وامرأةً يمشيان معاً وظاهر حالهما أنهما غير متزوجين؟ يبدو الخليفة المأمون من المدافعين بقوة عن حقهما في حسن الظن بهما ضد الفضوليين والحشريين[٩٨]. بينما يبدو مالك (ت ١٧٩/ ٧٩٥) بخصوص هذه المسألة أقرب إلى الرجل المتزمت الذي يؤنبه المأمون[٩٩].

إذا ثبت العلم وجب الإنكار. لكن قد يحد من قوة الرد أمر الرسول [ﷺ] بستر المسلم ما لم يُظهر المنكر[١٠٠]. قد يَحُولُ مثلاً مبدأُ الستر دون تبليغ السلطة[١٠١]، ويقدم مسوغاً قوياً لتفضيل الإنكار على فاعل المعصية سراً[١٠٢].

هناك ميزة لهذه الأفكار الإسلامية عن حرمة البيوت في ما يتعلق بالنهي عن المنكر، هي أن طابعها إجرائي أكثر مما هو جوهري، أعني لا يوجد هنا على ما يبدو فكرة أن أنواعاً معينةً من السلوك في ذاتها أفعالٌ خاصةٌ وبهذه

---

(٩٣) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦١. قارن رأي ابن حنبل أنه يكفي لإسقاط وجوب الإنكار على لاعبي الشطرنج أن يغطوا الرقعة أو يخفوها خلفه ظهورهم (انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٤٩).

(٩٤) انظر أعلاه الفصل ٥، الهوامش ١٤٤ ـ ١٤٧. عن تمييز الغزالي بين الحالات في هذه المسألة انظر أعلاه الفصل ١٦ (الركن ٢ الشرط ٣).

(٩٥) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامشان ١٣٩ و١٤٣.

(٩٦) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ٨٢.

(٩٧) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١٢٠.

(٩٨) انظر أعلاه الفصل ١، الهوامش ٣١ ـ ٣٨.

(٩٩) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٧. ارجع كذلك إلى الفصل ٦، الهامش ١٩ بشأن نشاط بعض المتدينين الحنابلة أيام البربهاري (ت ٣٢٩/ ٩٤١). يقول ابن حنبل إنه يجب قبول قول رجل أنه أعاد البناء على مطلقته (انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٤٢).

(١٠٠) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٦١؛ الفصل ٦، الهامش ٢٦٥؛ وراجع الفصل ٦، الهامش ١٥٢؛ الفصل ١٦، الهامش ٢٧٦.

(١٠١) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٥، وراجع الهامش ٢٦٨.

(١٠٢) انظر ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، ج ٢٨، ص ٢١٧، السطر ١١. حول هذا التفضيل انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٧٩ت؛ الفصل ٦، الهامش ١٦٣؛ الفصل ٧، الهامش ١١٠؛ الفصل ٨، الهامش ٣٠؛ الفصل ١٢، الهامش ٣٦؛ الفصل ١٣، الهامش ٣٥؛ الفصل ١٦، الهامش ٢٧٦.

الصفة بمنجى من المساءلة العمومية. ليس المحمي «الحياة الخاصة» بل «المنكر المستتر»، أي السلوك الذي اتفق أَنْ لم يعلم به الناس، أو بتعبير أدق لم يعلمه مَنْ لو علمه لوجب أن ينكره، فحتى المنكر الذي يأتيه المسلم في عُقْر بيته عرضة للإنكار ممن يسكنون في البيت نفسه: إذ يجب أن تنكر الزوجة على زوجها والولد على والديه[103]، وربما لزم من اتفق وجوده في بيت لسبب ما فرأى فيه منكراً أن يغيره[104]. ✽ هناك رأي يعطي هذه النقطة صيغة قصوى، هو واجب من علم بمنكر عن طريق التجسس: إذ عليه من جهة أن يتوب عن التجسس ومن جهة أخرى أن يغيره[105]. لا ينحصر الفرق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث إذاً في غياب مفهوم إسلامي واحد يطابق مفهوم الخصوصية (حرمة الحياة الخاصة privacy) في الغرب، بل يتمثل كذلك في أن المفاهيم الإسلامية من نوع مختلف جوهرياً[106]. ✽

ربما لهذا السبب كان لمناقشة العلماء المسلمين لقضية الخصوصية والنهي عن المنكر نسيج غير الذي يميز مناقشتهم للقضايا السياسية [المتصلة به]. فمع أن آراءهم حول قضايا الخصوصية غير متجانسة تماماً، لا يبدو أن هذا التباين ولد نقاشات ساخنة أو استقطابات فكرية حامية الوطيس. ✽

هناك صورة أخرى للظاهرة نفسها تستدعي منا بعض الاهتمام، هي معالجة أداء فريضة الأمر والنهي من قِبل النساء والعبيد ـ وهما صنفان من الأشخاص المحرومين شرعاً من الاشتراك في الحياة العامة للمجتمع الإسلامي على قدم المساواة مع الذكور البالغين الأحرار.

---

(١٠٣) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ٢٣٩؛ الفصل ٥، الهامش ٩٣، وراجع الهامش ٧٢؛ الفصل ١١، الهامش ٣١٥ت؛ الفصل ١٣، الهامش ١٣٢؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٢؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ استطراد.

(١٠٤) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٣٩ت، لكن راجع الهامش ١٣٨.

(١٠٥) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٧٣.

(١٠٦) سأعود إلى هذه القسم (انظر أجناه الفصل ٢٠، الهوامش ٢٣ ـ ٢٧). هناك فقرة توحي فعلا بتمييز من النمط الغربي [الحديث] وردت في مناقشة الماوردي لمهمة المحتسب المنصوب. وليس للمحتسب ـ كما ليس لغيره من الناس ـ أن يتجسس على المنكرات ما لم تظهر. انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٣١٥ و٣٣٠ ـ ٣٣١؛ والموازي عند أبي يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٨٤ و٢٩٥ ـ ٢٩٧، السطر ١٦؛ يجيز له الماوردي تقصي المنكرات الظاهرة بخلاف المتطوع، «إذا سمع أصوات ملاً منكرة من دار تظاهر أهلها بأصواتهم أنكرها خارج الدار ولم يهجم عليه بالدخول لأن المنكر ظاهر وليس عليه أن يكشف عما سواه من الباطن».

لنبدأْ بالنساء. من بعض الوجوه يبدو بدهياً أنه من غير المناسب لهن ممارسة السلطنة التي يفترضها النهي عن المنكر، ربما باستثناء حالات محدودة. فللرجال عليهن درجة (ق ٢: ٢٢٨) وهم قوامون عليهن (ق ٤: ٣٤). في الوقت نفسه، المكان المناسب لهن البيت (انظر ق ٣٣: ٣٣) وفي رؤيتهن أو سماعهن إن خرجن من بيوتهن خطر الفتنة، وهن أيضاً ناقصات عقل[١٠٧]. مع ذلك يبدو واضحاً أنهن ملزماتٌ أيضاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وخلافاً للأطفال هن في هذا الباب مكلفات كالرجال تماماً. وفي آية يذكر الله [تعالى] المؤمنات صراحةً بين الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (ق ٩: ٧١). يدعو ذلك بنحو صارخ إلى شيء من التفكير الجريء والمتزن معاً لبيان واجبهن وتوضيح حدوده. وغريب أنا لا نجد من ذلك سوى نزر يسير، فمعظم الكتاب يمرون بالقضية مر الكرام[١٠٨]، أما الذين لا يغفلونها كلياً فيكتفون غالباً بتعاليق مقتضبة في أحسن الأحوال. يجدر مع ذلك جمع آراء العلماء الذين لهم في هذا المقام مقال، ومن بينهم يشكل الإباضية نسبةً تفوق حجمهم العددي[١٠٩].

منكرو دور المرأة بالكلية أقلية، لكن بينهم علماء أجلة. يعتبر الإباضي

---

(١٠٧) مثلاً يذكر الثعالبي (ت ٤٢٧/ ١٠٣٥) نقصان عقلها بين ١٥ نقيصة بُليت بها حواء وبناتها. انظر: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، **قصص الأنبياء** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٩، السطر ٥). يستشهد على ذلك بحديث أجاب فيه النبي (ﷺ) نساء سألنه في ماذا يتمثل نقصهن أن شهادة امرأتين كشهادة رجل (انظر ق ٢: ٢٨٢).

(١٠٨) مثلاً ليس لدينا رأي في المسألة لشيوخ المعتزلة (انظر أعلاه الفصل ٩، الهامش ١٤٦)، وللفقهاء الإمامية لما قبل العصر الحديث أو ابن تيمية (انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٦٨). تورد المصادر الإمامية نصيحة علي (ح ٣٥ ـ ٤٠/ ٦٥٦ ـ ٦٦١): إن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر (انظر مثلاً: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح: قوبل بعدة نسخ خطية عتيقة ثمينة، نشر ع. أ. غفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٥هـ/[١٩٥٤م؟])، ج ٥، ص ٥١٧، العدد ٥؛ الشيخ المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٢٦، السطر ١٥؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٢٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ٧، ص ١٢٨، السطر ١٤). قد يُفهم منها أنه يتحدث عن الأمر بالمعروف، لكن العلماء لا يوردونه في مناقشاتهم لهذا الموضوع؛ وفي صيغة أخرى منه لم ترد «أمرنكم» (الرضي، **نهج البلاغة**، لدى: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ٦، ص ٢١٤، السطر ٧). أدين بمعظم هذه الإحالات لأفراهام حكيم.

(١٠٩) عن الدور الإباضي عموماً انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامشين ٢٥٠ و٢٥٨. عن جذور هذا الموقف انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٠ت.

محمد بن محبوب (ت ٢٦٠/ ٨٧٣) من المسلمات أن النساء غير مكلفات [في هذا الباب](١١٠). ويؤيد السالمي (ت ١٣٣٢/ ١٩١٤) هذا الرأي محتجاً بأن الشرع يوجب عليهن الغض من أصواتهن(١١١). ومنعهن الزيدي المؤيد يحيى ابن حمزة (ت ٧٤٩/١٣٤٨ت) من الأمر والنهي، لسببين: لأن عقولهن أقرب إلى الضعف والهوان وأحوالهن أميل إلى العجز، ولأن ذلك مخالف لمقصود الشرع في حقهن فإنه لم يجعل لهن ولايةً على نفوسهن فضلاً عن أن تكون لهن ولايةٌ على هذه الأمور العظيمة(١١٢). يوجد هنا فرق جدير بالملاحظة لدى المقارنة: فبينما يعتبر يحيى بن حمزة النساء قاصرات بطبعهن عن أداء تلك المهمة، يعلل السالمي استبعادهن بعامل خارجي هو التقييد الذي فرضه الشرع على سلوكهن العام. فإذا ولينا وجوهنا ناحية أهل السُنة، وجدنا النظرة السلبية أقل بروزاً. يرى أحد المفسرين في النساء مثالاً للعاجزين عن القيام بالفريضة(١١٣). تكلم الصوفي المشرقي يحيى بن معاذ (ت ٢٥٨/ ٨٧٢) يوماً في [الجهاد والأمر بالمعروف] والنهي عن المنكر، فقالت امرأة: هذا واجب قد وُضع عنا، فقال: هبي أنه وُضع عنكن سلاح اليد واللسان، فلم يوضع عنكن سلاح القلب(١١٤). ليس الفرق بينه وبين مخاطبته ذا بال من الناحية العملية.* كذلك يجد النبراوي (الذي كتب في ١٢٤٣/١٨٢٨) في حديث المنازل الثلاث تغليب الذكور لقوتهم على الإناث، لكنه لا يقول هل يستبعد ذلك النساء كلياً من القيام بالفريضة(١١٥).

للآراء المؤيدة ممثلون بارزون بين الإباضية والسُنة. لم يكتف الإباضي الجيطالي (ت ٧٥٠/ ١٣٤٩ت) في اقتباس تحليل الغزالي للنهي عن المنكر بإقرار تكليف النساء، بل أضاف تلك النقطة في مقطعين آخرين(١١٦). بين إباضية

(١١٠) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٦٧ت.

(١١١) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٢٥.

(١١٢) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١٤٠ت.

(١١٣) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٢٠.

(١١٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل، ٤ ج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ١٧٦، السطر ٢٠. يتحدث عن سلاح القلب، إذا لم يقل ذلك على سبيل البلاغة، فهو يوحي بأنه يفكر في الإنكار بالقلب (لا في القلب).

(١١٥) عبد الله بن محمد النبراوي، **شرح النبراوي على الأربعين حديث النووية** (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٠)، ص ١٧١، السطر٢١.

(١١٦) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٦٠ت.

المشرق طلب ابن بركة (من القرن ٤/ ١٠) من النساء أن يخرجن كما يخرج الرجال[١١٧]، بينما اعتبر الخليلي (ت ١٢٨٧/ ١٨٧١) ـ بحسب رواية السالمي ـ النساء ملزمات بتغيير المنكر بالفعل والقول لأن الآية ٩ : ٧١ سوتهن بالرجال[١١٨]. بين أهل السنة، أهم عالم أكد شمول واجب النهي عن المنكر للنساء هو الغزالي وإن لم يحاجج عن رأيه[١١٩]، فكان ذلك دعوة مباشرة لمن تبعوا تحليله إلى الحذو حذوه، وذاك ما فعل بعضهم[١٢٠]، وإن لم يفعل كلهم[١٢١]. أثر رأيه على الأرجح بنحو غير مباشر على علماء لاحقين. مثلاً أُدرجت النساء [بين المكلفين] في بعض شروح حديث المنازل الثلاث[١٢٢] وفي كتب لابن النحاس[١٢٣] وابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤/ ١٥٦٧)[١٢٤] وعبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١)[١٢٥] والميرغني (ت ١٢٠٧/ ١٧٩٢ت)[١٢٦]. والعالم الوحيد الذي أكد ذلك قبل الغزالي هو ـ في ما أعلم ـ ابن حزم[١٢٧].

---

(١١٧) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٦٩.

(١١٨) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٢٤، وقارن رأيه اللاحق المذكور هناك. في الحقيقة موقف الخليلي أكثر تعقيداً (انظر أدناه الهامش ١٣٢).

(١١٩) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٥.

(١٢٠) الخوارزمي، **ذخر**، ورقة ١١٧أ، السطر ١٩؛ عصمة الله، **رقيب**، ورقة ٦ب س٣؛ حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ص ١٠٨ب، السطر ١.

(١٢١) مثال ذلك الهمداني، **ذخيرة الملوك**، ص ١٦٦، السطر ١، وطاش كوبري زاده، **مفتاح السعادة**، تحقيق ك. ك. بكري وع. أبو النور (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ٣٠٢، السطر ١١.

(١٢٢) سعد الدين بن عمر التفتازاني، **شرح حديث الأربعين**، ص ١٠٥، السطر ١٦؛ محمد ابن أحمد الحنفي، **شرح الأربعين** (مخطوط لندن، مكتبة المتحف البريطاني، رقم ١٢٥٤٣)، ورقة ٩٢ب، السطر ٨. آخذ اسم الكاتب على ذمة ثبت مكتبة المتحف البريطاني، انظر: A. R. Vassie, ed., *Classified Handlist of Arabic Manuscripts Acquired Since 1912* (London: Oxford University Press, 1955), p. 56, no. 370.

مفلح الدين اللاري، **شرح الأربعين**، ورقة ١٤١ب، السطر ٥، ورجب بن أحمد الآمدي، **الوسيلة الأحمدية** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦١هـ/ ١٨١١م)، ص ٧٦١، السطر ١٨.

(١٢٣) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٢٢. يستشهد بالآية ٩ : ٧١.

(١٢٤) شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر** (القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ص ٦٠٠، السطر٢٥، وشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٣)، ج ٤، ص ٢١١، السطر ١٣ (حيث يستشهد بالغزالي).

(١٢٥) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٨٤.

(١٢٦) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٨٤.

(١٢٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمد =

هناك كذلك بعض المواقف الوسطية. ترتبط إحدى صيغها بمقولة المنازل الثلاث. أشرنا في ما تقدم إلى رأي يحصر واجب النساء في الإنكار بالقلب، وإن كان ذلك يقرب من استبعادهن كليا[١٢٨]. * يؤكد العالم المشرقي الشقصي (ز ت ١٠٣٤/ ١٦٢٥) أن النساء لا ينبغي عليهن التغيير باليد، بل فقط بالقول إن استطعن[١٢٩]. يمكن نظرياً صياغة حل وسط على أساس أن النساء أقل قدرة من الرجال، لكن لم أجد بين العلماء من طرح ذلك[١٣٠]. إلا أنا نجد آراء تتناول بنحو صريح مشاكل الحياء التي يثيرها إنكار النساء بين إباضية المشرق. بحسب الكدمي (من القرن ٤/ ١٠)، النساء معذورات عن الإنكار بالقول، لكنه يذكر الرأي الذي يجيزه لهن شريطة ألا يُظهرن زينتهن، وهو يرى أن الأولى بهن أن يقرن في بيوتهن[١٣١]. أما الخليلي فيميز بين حالتين مختلفتين تماماً: من جهة يجب أن تنكر المرأة على النساء وذوي محارمها، لكن من جهة أخرى لا يليق بها أن توجد في جماعة من الرجال بينهم فاعلو منكرات، وإن لزمها الإنكار عليهم فالأولى أن ترسل أحداً ينهاهم[١٣٢]. جائز أن يكون هؤلاء الفقهاء الإباضية المشارقة ـ الكدمي والشقصي والخليلي ـ شاذين نوعاً ما في مواقفهم، لكن من الجائز أيضاً أنهم عبروا صراحة عن رأي شائع كإحدى الأفكار المشتركة، فإن أقوالهم تتماشى مع ما ذُكر لي عن ممارسة الفريضة في الآونة الأخيرة بين حلقات علماء الدين التقليديين في إيران.

هناك في التراجم والأخبار شهادات متفرقة عن نهي النساء عن المنكر.

= شاكر (القاهرة: عيسى البابي، ١٣٤٥ ـ ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٦ ـ ١٩٢٨م)، ج ٣، ص ٨١، السطر ٢٢، **والمحلى**، بتحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨)، ج ٩، ص ٤٣٠، السطر ٧. الظاهر أن من كتبوا في أصول الفقه عموماً لا يذكرون النهي عن المنكر في نقاش ما مُيز به الذكَر في القرآن والحديث.

(١٢٨) انظر أعلاه الهامش ١١٤. يُنسب هذا الرأي أيضاً إلى الإباضي المشرقي محمد بن محبوب (ت ٢٦٠/ ٨٧٣) (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٦٨، وراجع الهامش ٢٢٢).

(١٢٩) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٧٢.

(١٣٠) توحي عبارة الشقصي بأن النساء ربما كن أقل قدرة على الإنكار باللسان من الرجال (انظر الملاحظة السابقة). قارن القول بأن النساء عاجزات عن القيام بفريضة النهي عن المنكر (انظر أعلاه الهامش ١١٣)، وإدراج العجز ضمن الأسباب التي يبني عليها يحيى بن حمزة منعه النساء (انظر أعلاه الهامش ١١٢)، وملاحظة النبراوي عن قوة الذكور (انظر أعلاه الهامش ١١٥).

(١٣١) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٧٠ت.

(١٣٢) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٣٧.

وقد أوردنا مثال صحابية مغمورة، هي سمراء بنت نهيك[١٣٣]. لكن كما رأينا لا نستطيع الجزم بأنها لم تعين رسمياً لتلك المهمة.* يتحدث الجيطالي من جهته عن عجوز تهيب بأخت لها في الله ألا تترك سهمها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٣٤]. اشتهرت كذلك أم زينب (ت ٧١٤/ ١٣١٥) بالقيام بتلك الفريضة، ومن ذلك أفعال لا يستطيع الرجال فعلها، لكن هذا قد يعكس جزئياً اضطلاعها بخطة رسمية[١٣٥]. *

الظاهر أن العلماء كانوا أقل اهتماماً بالعبيد. هذا الاختلاف لافت بوجه خاص في حالة الإباضية. هنا انفرد الجيطالي والخليلي، كلاهما بتأثير من الغزالي، بمعالجة المسألة: فأدخلهم الجيطالي، واستبعدهم الخليلي لافتقارهم إلى القدرة على الفعل ولكونهم في خدمة أسيادهم[١٣٦].* مع ذلك غالباً ما يذكر الذين يطرحون قضية النساء العبيد معهن. من جهة يدخلهم في وجوب الأمر والنهي ابن حزم والغزالي وكتّاب عدة آخرين[١٣٧]، ويوحي كذلك جواب لابن حنبل بأن العبد مكلف بالفريضة[١٣٨]، ومن جهة أخرى يذكر يحيى بن حمزة العبد مع المرأة لاستبعاده، معللاً ذلك بأن أقدار العبيد نازلة عند الخلق، وربما قصد كذلك قلة احتمال طاعته[١٣٩].* استبعد العبيدَ كذلك الحنبلي عبد القادر الجيلي (ت ٥٦١/ ١١٦٦)[١٤٠].*

---

(١٣٣) انظر أعلاه الفصل ٤، والفصل ٥، الهامش ٧٣.

(١٣٤) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٦٢.

(١٣٥) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٦٨. أدين لآدم صبره بمعرفة أن أم زينب كانت تدير مأوى للنساء بالقاهرة (رباط البغدادية) تودع فيه النساء اللائي طُلقن أو هُجرن صيانة لهن. انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية** (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م)، ج ٢، ص ٤٢٨، السطر ٣.

(١٣٦) بشأن الجيطالي انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٦٠ت؛ عن الخليلي انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٣٣. راجع كذلك الهامش ٢٠.

(١٣٧) ابن حزم، **المحلى**، ج ٩، ص ٤٣٠، السطر ٥؛ حول الغزالي انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٥؛ عن الجيطالي انظر الملاحظة السابقة؛ عن التفتزاني انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٠٨؛ عن ابن النحاس انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٢٢؛ محمد بن أحمد الحنفي، شرح، و٩٢ب س٨؛ ابن حجر الهيتمي، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، ص ٦٠٠، السطر ٢٥؛ الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج ٤، ص ٢١١، السطر ١٣ (يستشهد بالغزالي)؛ عصمة الله، **رقيب**، ورقة ٦ب س٣؛ عبد الله بن إبراهيم الميرغني، **بحر العقائد**، ورقة ٢١٤ب س٤؛ حيدري زاده، **الأمر بالمعروف**، ١٠٨ب س١.

(١٣٨) انظر أعلاه الفصل ٥.

(١٣٩) انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامشان ١٤٠ و١٤٢.

(١٤٠) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٥٩.

عموماً تلفت ندرة مناقشة هذه القضية. لا يطرح المعتزلة والإمامية مسألة إنكار النساء والعبيد كلياً، ولا يقدم السنة نقاشاً مبنياً على الاستدلال، ولا نجد ذلك إلا عند عالم زيدي وآخر إباضي لكلتا الفئتين. والإباضية وحدهم يبدون اهتماماً متواصلاً بمسألة تكليف النساء أو يتناولون بنحو مباشر انعكاسات تفريقهن(١٤١). ولا ندري هل اعتبر العلماء الأجوبة بديهية إلى حد يلغي الحاجة إلى قولها، أو المسائل مستعصية إلى درجة تبرر ترك الخوض فيها.

ثالثاً: الإطار الاجتماعي للنهي عن المنكر

ذكر ابن عباس (ت ٦٨/ ٦٨٧ت) في ما رُوي عنه أن للجنة ثمانية أبواب من الذهب كُتب على كل واحد اسم المتصفين بإحدى الفضائل الثماني فتدخل كل جماعة من الباب الخاص بها(١٤٢). * وقد كُتب على الرابع باب الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر(١٤٣). ما هي أصناف الناس الذين يدخلون منه؟

هناك أمر بين: هو أن جلهم من سكان المدن. مادة التراجم التي استعرضناها في معظمها حضرية طبعاً، والمادة الفقهية أيضاً مركزة على وسط حضري، ولا تتضمن مسائل ابن حنبل المتعددة سوى واحدة إطارها السواد(١٤٤). بينما يُبين الغزالي عن طابع عالمه الحضري عندما يوجب على كل عالم الخروج إلى من يجاور بلده من أهل السواد(١٤٥)، ثم يؤكد بالنفَس نفسه أن على كل مسلم أن يبدأ بنفسه ثم يوسع نشاطه حتى يشمل بلدته ثم يتجه إلى ما جاورها من السواد(١٤٦). عند إسماعيل حقي (ت ١١٣٧/ ١٧٢٥)

---

(١٤١) هناك شيء من هذا الاعتبار أيضاً في حالة أم زينب (انظر أعلاه الهامش ١٣٥).

(١٤٢) Mohammed Ibn Abdallah Kisai, *Qisas Al-Anbiya*, edited by Isaac Eisenberg, 2 vols. (Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1922-1923), p. 17f.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨، السطر ٤.

(١٤٤) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ٧٠ و١٥٥.

(١٤٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣١٣، السطر ١٣ (انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ٢ (ج) المادة ٧)؛ في الفقرة نفسها يقابل بين البلد والقرية (ص ٣١٣، السطر ١٢)؛ كذلك لما تُشرح للسوادي الذي لا يحسن الركوع والسجود قواعد الصلاة الصحيحة بالتلطف معه، كأن يقال له: لعل قريتك خالية من أهل العلم (انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٢)، الأغلب على الظن أنا في المدينة لا في قريته.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١٣، السطر ٢٧.

الأقوياء هم «وجوه القوم في كل بلدة»[١٤٧]. ولما استثقل أهل طليطلة شدة ابن عبيد (ز في الثلث الأول من القرن ٤/ ١٠) في نهيهم عن المنكر، انحاز عنهم إلى قرية[١٤٨]. قبالة هذه الخلفية يبرز المذهب الحنبلي في أرياف فلسطين كظاهرة فريدة في العالم السني، لكن قد لا تبدو غريبة في بعض المحيطات الزيدية والإباضية[١٤٩].

داخل هذا المجتمع الذي يغلب عليه الطابع الحضري، ما هو الوسط الاجتماعي المعني بالنهي عن المنكر؟ الجواب بأتم الوضوح ومن دون أدنى تردد: نخبة العلماء[١٥٠].

لا يعني ذلك طبعاً أن النهي حكر على العلماء، فهو واجب بحسب جميع الكتّاب على المسلمين كافة[١٥١]، لا على العلماء وحدهم[١٥٢]. وما يوحي بأن الشارع لم يقصد حصره في نخبة تتمثل في علماء الدين مقولة تكليف الفاسق التي ذكرها كتّاب كثيرون[١٥٣]. وعلى الرغم من تأكيد بعض الكتاب

---

(١٤٧) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ٩٥.

(١٤٨) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٩٢.

(١٤٩) حول فلسطين انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ١٢٥. يتناول العالم الإباضي المشرقي محمد بن محبوب، في سيرته إلى إخوانه المغاربة، مسألة: أي أفضل لقوم يُنسب إليهم فضل وبعض معرفة عند المسلمين: القعود في منازلهم من استفتاهم أخبروه بما بلغ علمهم، أم أن يشيعوا في السواد والقرى يأمرون الناس بالمعروف وينهون عن المنكر ويجتمع إليهم الرجال والنساء فإذا حضر انصرافهم جمعوا لهم طعاماً يحملونه إلى منازلهم وأموالاً. انظر: سيدة إسماعيل كاشف، **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، ٢ ج (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦ - ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٢٥٠، السطر ٣.

(١٥٠) كتب أ. مورابيا في عبارة بارعة الصياغة أن النهي عن المنكر «كان خاصية العلماء أكثر من أي أحد (fut surtout l'apanage des ulémas).» انظر: *Le Gihad dans l'islam Médieval* (Paris: [s. n.], 1993), p. 315.

أدين بهذه الإحالة لجورجيو فرشلين.

(١٥١) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٢١؛ الفصل ٨، الهامش ٤٦، ٧٢؛ الفصل ٩، الهامش ١٤٩؛ الفصل ١٠، الهامشين ٧٥ و١١١؛ الفصل ١١، الهامش ٣١٢؛ الفصل ١٣، الهوامش ٥٣، ٥٨، ٦٠، ٦٣؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٢٨؛ الفصل ١٥، الهامش ١٤١؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الاستهلال، القسم ٣ المادة ٧، والهامش ٢٠١.

(١٥٢) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٢٣.

(١٥٣) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢١٢؛ الفصل ٦، الهامش ١٢٣؛ الفصل ١١، الهوامش ٢١٦، ٢٩٥، ٢٩٧؛ الفصل ١٢، الهوامش ٤٨، ١٢٩، ٢٠٦؛ الفصل ١٣، الهوامش ٧٣، ٨١ عدد (٢)، ٩١؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٠ت، ٥٦؛ الفصل ١٦، الهامش ١٥ و٢٠ت. عن مناقشة ابن حزم =

أن للمسلم العدل حظاً أوفر في التأثير[١٥٤]، من النادر نفي وجوبه على الفاسق بصفة مطلقة[١٥٥]. وجوبه مشروط لا محالة بالعلم بالمعروف والمنكر في المسألة المعنية[١٥٦]، لكن هذا لا يحصر مجاله إلا شيئاً يسيراً، فإلى جانب المنكرات التي تقتضي اجتهاداً يختص به العالم، هناك أخرى [كثيرة] لا تتطلب تلك الخبرة، والنهي عنها متاح إذن للعامة[١٥٧].

مع ذلك نلاحظ نزعة إلى جعل العلماء لا العامة ولي الفريضة الرئيس. مثال شائع على هذا منابُ العلماء في تقسيم العمل الثلاثي: إذ يعود إليهم الإنكار باللسان، أما العامة فعليهم أن ينكروا بقلوبهم ـ أو في قلوبهم[١٥٨]. يعبر بعض العلماء عن أفكار شبيهة بصيغ مختلفة[١٥٩]، أو بطرق أخرى يشددون على دور العلماء أو يستخدمون لغة من شأنها حصر الفريضة فيهم [تقريباً][١٦٠]. وسجل السيَر يجنح، بطبيعته، إلى تضخيم مآثرهم، بما أنها مخصصة لهم. أحياناً يُكشف بنحو عفوي افتراض مركزية دورهم في ذلك المجال، كما في تذمر الغزالي ـ وهو ينعي ما آلت إليه سيرة السلف في نهي السلاطين ـ من تقييد الأطماع ألسنة علماء زمانه[١٦١]، ولا يخطر بباله أن يذكر

= لهذه المسألة انظر: **رسالة التلخيص**، نشرها مع الرد على ابن نغريلة اليهودي (كلاهما له) إحسان عباس (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٠)، ص ١٧٨ ـ ١٨٢ (لفت نظري إليها إيتان كولبرغ).

(١٥٤) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٢٣؛ الفصل ١٤، الهامش ٣٠؛ والفصل ١٦، الهامش ٢٢.

(١٥٥) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٢٨ت؛ وراجع الفصل ١٦، الهامش ١٦٢، والفصل ٥، الهامش ٢٠١.

(١٥٦) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٢٩؛ الفصل ٧، الهامش ٦٣؛ الفصل ٨، الهامش ٧٠، وراجع ١٢٥؛ الفصل ٩، الهامش ٧٠؛ الفصل ١١ الفصل ٣ القسم ٦ الشرط ١؛ الفصل ١٢، الهامشين ٣٩ و٤٩؛ الفصل ١٣، الهامشين ٥٨ و٨١ العدد ٢، ٩٢؛ الفصل ١٤ الفصل ٣ الفقرة ٢؛ الفصل ١٦، الهامش ٩٣.

(١٥٧) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٢٤؛ الفصل ٩، الهامش ٧٠؛ الفصل ١٢، الهامشين ٧٩ و٨٩؛ الفصل ١٣، الهامش ٤٨، وراجع الهامش ٦٢؛ الفصل ١٦، الهامش ٤٨، وراجع الفقرة ١ (ج) المادة ٧؛ وراجع الفصل ١٥، الهامش ٢٠١.

(١٥٨) انظر أعلاه الهامش ٢٩ت. في ما يتعلق بالعلماء الذين يجدون في هذا القول إشكالاً انظر أعلاه الهامش ٤١.

(١٥٩) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ١٧ ـ ٢٧ (لكن راجع ٣٠)، ١٤٢، وراجع ٣٧؛ الفصل ١٤، الهامش ٦٧؛ وراجع الفصل ١٦ الهامشين ٢٧٤ و٢٧٦.

(١٦٠) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٢٢ت؛ الفصل ١١، الهامش ٣٤٠ت؛ الفصل ١٢، الهامش ٨٨؛ وراجع الفصل ٧، الهامش ٧٩ت، والفصل ١١، الهامش ٣١.

(١٦١) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٢٤.

عامة المسلمين. أحياناً نجد أيضاً تعبيراً عن شعور العالم بعلو مقامه في نفي حق العامة في الإنكار على العلماء[١٦٢]. بل هناك أيضاً رأي لا يجيز للعلماء أنفسهم النهي إلا وهم بالزي الخاص بهم[١٦٣]، إلا أن هذا النوع من الأفكار نادر، وحتى في المجتمعات التي هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن العلماء فيها يملكون سلطة كبيرة، لا تعكس النظرية ذلك عادة[١٦٤].

إذا تركنا تصريحات العلماء من حين إلى آخر حول دورهم في النهي عن المنكر، يمكن القول بأن طابع الفريضة كما صاغوها في نظرياتهم يوافق دورهم الاجتماعي. جوهر الفريضة ممارسة سلطة معنوية، وأي دعم تحصل عليه هذه الهيبة من قوة الدولة أو من شغب العامة هو عنصر خارجي. يقدم مثالاً قوي الدلالة هنا ابن كرام (ت ٢٥٥/ ٨٦٩) مؤسس فرقة الكرامية[١٦٥]. لقي يوماً مع جماعة من أصحابه فتياناً جالسين يشربون خمراً[١٦٦]. فأنكر أتباعه فعلهم وأرادوا حملهم على ترك ذلك المنكر. لكنه منعهم من التدخل ليبين لهم المنهج القويم في النهي عن المنكر. ثم ذهب إلى حلقة الشاربين وسلم عليهم. فوقف أحدهم وقدم له قدحاً. تناوله ابن كرام وخاطبهم: تحدث عن عادتهم تذاكر الأحبة في مجالس الشرب، وعرض أن يتفكروا بالأحرى في الموت المحتوم، فكان في وعظه من بليغ العبر وعميق الأثر ما جعلهم يقفون ويكسرون أدوات لهوهم ويتوبون[١٦٧]. يطابق هذه القصة على مستوى النظرية التأكيد المتكرر على الرفق في النهي[١٦٨].* يبين كذلك الطابعَ المعنوي للسلطة التي يستند

---

(١٦٢) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٤٣، والفصل ١٦، الهامش ٢٧١.

(١٦٣) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٤٢.

(١٦٤) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٣١٢، والفصل ١٥، الهامش ٤٠٣ت.

(١٦٥) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Karramiyya,» by C. E. Bosworth.

(١٦٦) أبو حفص السمرقندي، **رونق المجالس**، مخطوط إسطنبول، السليمانية، آيا صوفيا ١٨٣٢، ورقة ٥٤ب، السطر ١٥ (اطلعت على المخطوط من خلال نسخة منه مرقونة)؛ عثمان بن يحيى بن عبد الوهاب الميري، **مختصر رونق المجالس** (دمشق؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥)، ص ٧٦، السطر ٩. حول كتاب السمرقندي، انظر: Josef van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karramiya* (Heidelberg: Eine Materialsammlung, 1980), pp. 30-41.

(بشأن المخطوط المذكور هنا، انظر: ص ٣٥، الهامش ١٣٦، وحول مختصر الميري ص ٤١). يشار إلى ابن كرام بالإمام الزاهد أبي عبد الله (انظر ص ٣١، مع الإشارة إلى الفقرة التي تهمنا).

(١٦٧) السمرقندي، رونق المجالس، ورقة ٥٥ب، السطر ١، والميري، **مختصر رونق المجالس**، ص ٧٧، السطر١٢.

(١٦٨) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامش ٥٩؛ الفصل ٤، الهوامش ٢٤١_٢٤٧؛ الفصل ٥، الهامش ٩٢ت؛ الفصل ٦، الهامش ١٢٦؛ الفصل ٧، الهامش ٦١؛ الفصل ٨، الهوامش ٣٠، ١٠٢ =

إليها النهي قبول إعراض فاعل المنكر عاجلاً أم آجلاً كنتيجة مؤسفة لكن غير مُهينة لمحاولة إزالته[١٦٩]. يصح ذلك أيضاً على مفاهيم كتغييره بالقلب (أو في القلب)[١٧٠]، والابتعاد عنه بالهجرة[١٧١] أو غيرها[١٧٢]. إلى ذلك يمكن أن نضيف نصائح الإياس التي تثبط النهي كلياً، على الأقل في هذه الأزمنة السوءى[١٧٣]. فعلى الرغم من ما في الدنيا من الآثام، الله دوماً في علاه يمهل ولا يهمل، وينصر النظام الأخلاقي الذي باسمه يتكلم العلماء.

قبالة هذه الخلفية يبدو ربط الفريضة بالعنف أمراً غير طبيعي، وهو كذلك

= و١٦١؛ الفصل ١٢، الهامش ٣٩؛ الفصل ١٣، الهامش ٣٤؛ الفصل ١٤، الهوامش ١٠، ٣١ و٥٥؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٢ والآداب الصفة ٣؛ وراجع الفصل ١٥، الهامش ٧٠.

(١٦٩) حول هذه المسألة، انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٢٣٨ ـ ٢٤٠؛ الفصل ٥، الهوامش ١٣٢ ـ ١٣٤؛ الفصل ١١، الهامش ٣٧؛ الفصل ١٣، الهامش ٨١، العدد ٦، و٣٥٢؛ الفصل ١٤، الهوامش ١١ و١٥١ ـ ١٥٥؛ الفصل ١٥، الهامش ٤٨، ١٨٠ت، ٢٠٩؛ الفصل ١٦، الهامش ٤١.

(١٧٠) انظر أعلاه الفصل ٣، الهامشان ٥، ٥١؛ الفصل ٤، الهامش ٢٢١ت؛ الفصل ٥، الهوامش ٧٦ ـ ٨٢، ١٨٤؛ الفصل ٧، الهامشين ٦٠ و١٢٢؛ الفصل ٨، الهامشين ٧٠، ١٠١؛ الفصل ٩، الهامشين ٧٦ و١٦٥، لكن راجع ٥٦، ١٧٠؛ الفصل ١٠، الهوامش ١٣، ١٤٥، ١٥١، ١٥٥ت، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٧؛ الفصل ١١ الفقرة ٢ (أ ـ ٢) (ملا ٦٦ ـ ٧٥)، الفقرة ٣ (أ ـ ١) (ملا ٢١٨ ـ ٢٢٢)، وملا ١٨ ـ ٢٠، ٨١ت، ٣٣٨؛ الفصل ١٢ الهامش ٨٥، ٩٣، ٢٠٤، ٢١٩؛ الفصل ١٣ الهامش ١٣، ٥٤؛ الفصل ١٤، الهوامش ١٢، ٥٥ و١٦٢؛ الفصل ١٥، الهوامش ٤٨، ٧٤، ١٦٨، ١٧٤، ٢٢٢؛ الفصل ١٦، الهامش ٨٢، لكن راجع ٧٥؛ وأعلاه الهامشين ١١٤ و١٢٨. حول دور القلب في القول عن تقسيم العمل الثلاثي، انظر أعلاه الهامش ٢٩ت. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تهذيب الآثار**، مسند علي، ص ٢٤٣، السطر ٦، ومقاتل بن سليمان، **كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن: عن مقاتل بن سليمان**، تحقيق يشعياهو غولدفيلد (شفاعمرو، إسرائيل: دار المشرق، ١٩٨٠)، ص ٢٧٩، السطر ١٥ (يقدم ما يشبه القول عن التقسيم الثلاثي من دون إسناد؛ النص تالف، إقرأ «بفعل» بدلاً من «بقول»).

(١٧١) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامشين ٢١٨ و٢٢٠؛ الفصل ٧، الهامش ٦٩؛ الفصل ١٢، الهامش ١١، ٤٠ت؛ الفصل ١٣، الهامش ١٥؛ الفصل ١٤، الهوامش ٢٤، ٢١٣، ٢٤٠؛ لكن راجع الفصل ٨، الهامش ٣٥، والفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ١.

(١٧٢) انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٢١٧ ـ ٢٢٠؛ الفصل ٥، الهامش ١١١؛ الفصل ٧، الهامش ٢؛ الفصل ١٤، الهامشين ٢٩ و١٩١؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٥ المادة ١، والهامش ١١٠.

(١٧٣) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٨٥؛ الفصل ٣، الهوامش ٤٨ ـ ٥٠؛ الفصل ٤، الهوامش ٢٢٤ ـ ٢٢٩؛ الفصل ٥، الهوامش ١٨٢ ـ ١٨٦؛ الفصل ١١، الهامش ٣٣؛ الفصل ١٢، الهامشين ٢٧ و٢٩ت؛ الفصل ١٤، الهوامش ٤٦ ـ و٨٢؛ الفصل ١٥، الهامشين ٣٨ و٤١؛ الفصل ١٦، الهامشين ٢٦٩ و٢٧٢. يوجد شبه هنا بين فكرة الهدنة الإمامية (انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٣٣) وفكرة الكتمان الإباضية (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٣٨).

فعلاً ـ إلى حد ما. من اللافت هنا أن العلماء كثيراً ما يربطون بين النهي عن المنكر والجهاد[١٧٤]. يصور صائغ مرو إنكاره على أبي مسلم كجهاد له بلسانه[١٧٥]. والحديث الذي قدم بموته تطبيقاً له يعد أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر[١٧٦]. يعتبر كذلك بعض العلماء، انطلاقاً من ذلك الشبه بالجهاد، أن على الواحد أن يقوم بالاثنين [من أصحاب المعاصي][١٧٧]. ينظر الإمامية من جهتهم إلى النهي عن المنكر كأحد أبواب الجهاد، إذ يتناولونه في كتب الفقه في الباب المخصص لهذا الموضوع[١٧٨]. بينما يقلب آخرون العلاقة معتبرين الجهاد باباً من النهي عن المنكر[١٧٩]. قد لا يكون مهماً

---

(١٧٤) بالإضافة إلى ما يلي، انظر أعلاه الفصل ٢، الهوامش ٢٥ت، ٢٩، ٤٥، ٧٨، وراجع الهامش ٦؛ الفصل ٣، الهوامش ٣١ ـ ٣٣؛ الفصل ٤، الهامش ٣٩؛ الفصل ٨، الهوامش ٣٣، ٥٨، ٩٦؛ الفصل ١٠، الهوامش ٤ ـ ٧ و٤٥؛ الفصل ١١، الهامشين ٥٠ و٣٢٣؛ الفصل ١٢، الهامش ٤٤ والنص اللاحق؛ الفصل ١٣، الهامش ٨؛ الفصل ١٦، الهامشين ٤٣ و٩١؛ ابن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ج ٤، ص ١٧٥، السطر ٦؛ عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تم التحقيق والإعداد بمركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، ٢ ج (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧)، ص ٦١، السطر ٢٢. هناك ٣ فروق بين الأمر بالمعروف والجهاد نجدها في شرح كتاب: عبد الله بن مفتاح، **المنتزع المختار من الغيث المدرار** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٣٩)، ج ٤، ص ٥٨٢، السطر ١٠. الفرق الثاني هو أنه يُقتل في النهي عن المنكر الشيخ والمرأة ولا يجوز في الجهاد (حول هذه الفكرة انظر كذلك مانكديم الصعيتري، **تعليق**، ورقة ٣٩٠ب، السطر ٢٧).

(١٧٥) انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٢.

(١٧٦) انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ١٨.

(١٧٧) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٩٦؛ والفصل ١٤، الهامش ١٦٩، والفصل ١٥، الهامش ١٧٥.

(١٧٨) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢؛ بخصوص الزيدية راجع الفصل ١٠، الهامش ٧٢. يبدو مثل هذا الترتيب صحيحاً مبدئياً عند الشافعي الحليمي (ت ٤٠٣/ ١٠١٢). انظر: الحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان** (دمشق: دار البشائر، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٢١٦، السطر ١٣.

(١٧٩) في رأي الجصاص، الجهاد ضرب من الأمر بالمعروف. انظر: الجصاص، **كتاب أحكام القرآن**، ج ٣، ص ١١٩، السطر ٢٦. عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢١٠) يدخل في باب الأمر بالمعروف. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ١٦، ص ٢٠٥ (في تفسير الآية ٩: ١١٢))؛ بعد بضعة أسطر يلاحظ أن رأس الأمر بالمعروف. . . ورئيسه الجهاد (ص ٢٠٥، السطر ٧). بالنسبة إلى ابن تيمية القيام بالأمر بالمعروف يكون بالجهاد (انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٥٦). عند الشاطبي (ت ٧٩٠/ ١٣٨٨) فرض الجهاد الذي فُرض في المدينة فرع من الأمر بالمعروف الذي فُرض من قبل في مكة. انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (وعليه شرح جليل) لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي =

تحديد أي منهما هو الأصل وأي هو الفرع.* يقول الحليمي (ت ٤٠٣/ ١٠١٢) إنهما لا يختلفان جوهرياً: ففي كليهما دعوة الناس إلى الإسلام، مع قتالهم إن دعت الضرورة[١٨٠]. بل يضع بعض الكتّاب النهي عن المنكر في مقام أعلى من الجهاد: يلاحظ أحدهم أنه آكد منه[١٨١]، وآخر أنه أعظم أجراً[١٨٢]. وقال بعض العلماء (وملاحظته سابقة لأوانها قليلاً أو فيها شيء من ضيق الأفق): هو مطلوب في هذا الزمان لأن الكفار انكسرت شوكتهم، وبقي اليوم جهاد النفوس والتكلم بالحق [والأمر بالمعروف] والنهي عن المنكر[١٨٣]. يمكن طبعاً فهم هذه الأقوال من العلماء كطريقة لإعلاء شأن أنشطتهم إلى مرتبة أعمال قادة الجيوش بل فوقها: وقد يكون أثر كل هذه الأقوال أقرب إلى التجند الديني منه إلى بث روح القتال[١٨٤].

للعنف طبعاً دور أهم في واقع النهي عن المنكر يتصف أحياناً بحدة بالغة. يسيطر شبح العنف الرهيب على الخطاب الزيدي ودعوته إلى الخروج على أئمة الجور[١٨٥]. ويلوح لنا كذلك في التقليد النضالي الطويل الذي نقله الإمامية[١٨٦]. وصورة الحنفي سلم بن سالم البلخي (ت ١٩٤/ ٨١٠) وقد تقلد سيفه متوعداً برفع مئة ألف سيف على الخليفة من ذخيرة الصوَر نفسها[١٨٧]. لكن الذين يتركون لعامة الناس حرية اللجوء إلى العنف حيثما تقتضي ضرورات النهي عن المنكر يفعلون ذلك عموماً لا بروح عنترية بل باستدلالات فقهية رزينة[١٨٨]. يُبدي آخرون كياسة وروحاً مدنية في معالجة مسألة العنف، كما

= وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم عبد الله دراز، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٧٥)، ج ٣، ص٥٠، السطر ٦. عند النجفي (ت ١٢٦٦/ ١٨٥٠) الجهاد عنصر من الأمر بالمعروف. انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام** (النجف؛ طهران: [د. ن.]، ١٩٨١)، ج ٢١، ص ٣٦١، السطر ١٦، حيث يتحدث عن جميع أفراد الأمر بالمعروف التي منها الجهاد.

(١٨٠) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٦، وراجع أعلاه الفصل ٩، الهامش ٢١.

(١٨١) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٣٧ والنص الذي بعدها.

(١٨٢) انظر أعلاه الفصل ١٤ ١٦٩.

(١٨٣) الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٢. لم يحدد العالم.

(١٨٤) قارن «إلى الأمام جنود المسيح ماشين كما إلى الوغى» (Onward Christian Soldiers Marching as to War).

(١٨٥) انظر أعلاه الفصل ١٠ القسم ٣.

(١٨٦) انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ٢٣ ـ ٢٥.

(١٨٧) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامشان ٧٠ و٧٢.

(١٨٨) في ما يتعلق بمن يرون أنه يجوز للآحاد استعمال العنف انظر أعلاه الفصل ٩، =

هو شأن من يعتبرون العنف المسلح من اختصاص السلطة السياسية، أو يجيزونه فقط إن استُخدم بتعاون معها أو بإذنها[١٨٩]. يتحدث الحسن البصري مثلاً بروح مدنية حين يقابل سيوف الأمراء بألسنة العلماء[١٩٠]. والشأن مماثل في الحنابلة والإمامية لما يُسقطون عن المسلم وجوب النهي إذا كان يعني مواجهة رجل مسلح[١٩١].

يتطلب النهي عن المنكر خصالاً من أعلى طراز، كالشدة في حق الله[١٩٢]، وثقة بالنفس ظاهرة، وهي صفة أوتي منها عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠/ ١٢٠٣) نصيباً موفوراً[١٩٣]. يقتضي القيام بالفريضة أيضاً كثيراً من الشجاعة، وهي شجاعة من نوعين: فيها عنصر فاعل هو الشجاعة المعنوية التي تجعل المؤمنين لا يخافون لومة لائم (ق ٥: ٥٤)[١٩٤]، وآخر منفعل هو

= الهوامش ١٣، ٢١، ٣٩ت، ٥٣، ٥٥، ٧٨، ١٥٩ و١٧٢ ـ ١٧٤؛ الفصل ١٠، الهوامش ٢٥، ٧٥، ١١٥ت؛ الفصل ١٢، الهوامش ٩، ١١٨ ـ ١٢٠، ١٩٨، ٢٠٧ (وراجع ٢٠٩)، ٢١٤ ـ ٢١٦؛ الفصل ١٣، الهوامش ٨، ١٦، ٦٦ت؛ الفصل ١٤ الهامش ٢٥٨ت؛ الفصل ١٥، الهوامش ٤٦ ـ ٤٨ (يخلف المزاتي)، ٦٦، ١٥٢ ـ ١٥٤؛ الفصل ١٦، الهوامش ٨٨، ٩١، ٢٠٢ت.

(١٨٩) عن تلك الأفكار انظر أعلاه الهامش ٢٥ت. ذُكر لماماً استخدام أسلحة من نوع أدنى في النهي عن المنكر، كالخفوف (انظر أعلاه الفصل ١٢ الهامش ٢٠٨؛ انظر: *Kitab al-Tanbih*, edited by S. Dedering (Istanbul: [n. pb.], 1936), p. 30.1, and

الرماني، **تفسير القرآن** (مخطوط باريس، المكتبة الوطنية، قسم العربية، ورقة ٦٢أ، السطر ١١)؛ والعصي (مثلاً الفصل ٨، الهامش ١٦٠ والفصل ١٢، الهامش ٢٠٨).

(١٩٠) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٥٠.

(١٩١) انظر أعلاه الفصل ٥، الهامش ١٢٤؛ الفصل ٦، الهامش ١٠٥؛ الفصل ١١، الهامش ١٤؛ وراجع الفصل ٤، الهامشين ١٤٦ و٢٣١.

(١٩٢) حول الأعراض الجسمانية والنفسية التي ذكرها سفيان الثوري (ت ١٦١/ ٧٧٨) والرافعي الأكبر (ت ٥٨٠/ ١١٨٤) في ما يتعلق بالنهي عن المنكر انظر المصادر المقدمة أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٣٠، والفصل ١٣، الهامش ١٢٩.

(١٩٣) انظر أعلاه الفصل ٧، الهوامش ٢٤ ـ ٣٢. أبو علي الرجراجي الذي كان ينهى عن المنكر في فاس في النصف الثاني من القرن ٨/ ١٤ حالة استثنائية لافتة: كان حيياً، شديد التواضع ويحب العزلة. انظر: أبي العباس أحمد بن الحسين القسنطيني الشهير بابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير: في التعريف بالشيخ أبي مدين الغوث وأصابه**، تحقيق بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥)، ص ٧٧، السطر ٢٠؛ وانظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٣٤.

(١٩٤) تتردد العبارة بكثرة، بخاصة في كتب السيَر، في سياق النهي عن المنكر. انظر مثلاً: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٨، ص ٣٣٢، السطر ٤ (عبد الله بن عبد العزيز العمري (ت ١٨٤/ ٨٠٠ت)، بشأنه انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٨٠ ـ ٨٦، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة =

الذي نصح به لقمان ابنه: «واصبر على ما أصابك» (ق ٣١: ١٧)[١٩٥]. وقد أبدى صائغ مرو كليهما لما واجه أبا مسلم (ت ١٣٧/ ٧٥٥) حتى الموت: جاهده بلسانه لأن لا قوة له بيده[١٩٦]. لكن هذه الشجاعة غير بسالة الفارس في ساحة الوغى بين طعن القنا وخفق البنود. والحق أن معظم العلماء يعتبرون خوف الضرر أو توقعه عذراً مقبولاً لترك النهي[١٩٧]، وهو رأي رصين لكنه بعيد عن مُثل الفروسية في القرون الوسطى[١٩٨]. وقد تفيد الخبرة بفنون

= المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣)، ج ٢، ص ١٢، السطر ٢١ (عبد الغني). بشأن أمثلة أخرى انظر المصادر المقدمة أعلاه الفصل ٦، الهامش ٣، العدد ٤ (إشارة إلى ابن الجوزي) و٩؛ الفصل ٨، الهامش ١٦ (الإشارة الأولى)، ١٧، ١٢٤ (الإشارة الأولى إلى آل الشيخ)، ١٥٩ت؛ الفصل ١١، الهامش ٣٢٠ (الأعداد ٩، ١١، ١٢)؛ الفصل ١٢، الهامش ١٦١ (العدد ١)؛ الفصل ١٣، الهامش ١٢٨ (العدد ١)، ١٣٨ (الأخيرة)؛ الفصل ١٤، الهامش ١٢٦ (الجكني)، ١٦٦ (العدد ١)؛ الفصل ١٥، العدد ٧٧ (عدد ٣ و٤ إلى الشماخي). انظر كذلك الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٨٠، السطر ٣١. طبعاً لا يُستشهد بالآية إذا كان المقصود إظهار المعارضة؛ مثلاً وُصف الحنفي الدمشقي ابن الطباخ (ت ١٠٠٦/ ١٥٩٨) بأنه شديد التعصب لعدائه المستمر لغيره من العلماء والذي أظهره في ثوب النهي عن المنكر. انظر: محمد الأمين بن فضل الله المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ٤ ج (القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ/[١٨٦٨م])، ج ١، ص ٢٢، السطر ٢٧؛ أدين بهذه الإحالة لباقي تزكان.

(١٩٥) انظر أعلاه الفصل ٢، الهامش ٧٢ت؛ الفصل ٤، الهوامش ١٥٨ ـ ١٩٨؛ الفصل ٦، الهامش ١٦١؛ الفصل ٧، الهامش ٦٦؛ الفصل ١٢، الهامشين ٣٩ و٤٤؛ الفصل ١٦، الهامش ٩٧.

(١٩٦) انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٢.

(١٩٧) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٣١ت؛ الفصل ٥، الهوامش ١١٩ ـ ١٢٥؛ الفصل ٦، الهامشان ١٠٥ و١٤١؛ الفصل ٩، الهامش ٤٢ والنص الذي يليها، ٧٤؛ الفصل ١٠، الهامش ١٧؛ الفصل ١١ الفصل ٣ القسم ٦ الشرط ٤، والهوامش ٤٧، ٢٧٥، و٣٣٩؛ الفصل ١٢، الهوامش ١٢٨، ٢٠٦، ٢١٧؛ الفصل ١٣، الهامشين ٤١ و٩٢؛ الفصل ١٦، الهوامش ٤٠، ٤٢ و٨٢، وراجع الفقرة ١ (ب) الركن ١ المغفلات عدد ٣ (مناقشة مستفيضة لدرجات الضرر). عن الأراء التي ترفض على ما يبدو شرط الضرر انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٨٦، والفصل ١١، الهامش ٢٥، وراجع ٢٨٢.

(١٩٨) كتب الفارس الفرنسي جوفروا دو شارني (Geoffroi de Charny) (ت ٧٥٧/ ١٣٥٦) متحدثاً عن الفرسان الفضلاء: «لا يجوز لأحد أن يعتذر عن حمل السلاح من أجل قضية عادلة، سواء كان ذلك لأجل سيده أم أسرته أم نفسه أم الكنيسة المقدسة أم للدفاع عن الدين وإعلاء كلمته، أو رحمة للرجال والنساء الذين لا يستطيعون الدفاع عن حقهم (pour pitié d'ommes et de fammes qui ne peuvent leur droit deffendre). في تلك الحالات يجب أن يخوضوا بحماسة وبسالة وابتهاج تلك المعارك والمغامرات وهم لا يخشون شيئاً». انظر: Richard W. Kaeuper and Elspeth Kennedy, *The Book of Chivalry of Georoi de Charny*, Middle East Series (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996), pp. 167-177.

علماؤنا أيضاً برآء من النوازع الشبقية الكامنة وراء سلوك فرسان العصر الوسيط، بينما عند شارني يدفع الفارس إلى المآثر والبطولات حب امرأة ولذلك «فجميع الفرسان الأفاضل ملتزمون بحماية وصيانة عرض جميع النساء ممن يهددونه بالقول أو الفعل».

الحرب في بعض المناسبات، لكنها ليست من لب رؤية العلماء للنهي عن المنكر. لما يقبض عبد الغني السيف الذي شهره عليه فاعل المنكر رداً على تدخله في [ما يراه] شأنه [الخاص][١٩٩]، نُكبر منه هذه المأثرة ونتساءل أما كان يمكن أن يكون في حياة أخرى محارباً من خيرة الأبطال. لكن في القصة، أتت منه تلك الحركة عرضاً ولا صلة لها بدوره كعالم[٢٠٠]، فمدونات النهي عن المنكر سجل انتصارات معنوية لا حربية.

هناك نقطة أخيرة: هي أن الناهي عن المنكر، بخلاف رجل الحرب، يواجه المنكر عادة بمفرده. نسمع لا محالة عن قيام جماعات من حين إلى آخر بالأمر والنهي، ويبدو أنها في الغالب تكونت خصيصاً لإزالة منكر عارض، ثم تُحل بانتهاء ما قامت من أجله. يلاقي مسلم منكراً فيشرع في جمع الجيران أو يحشد بضعة أعوان لتغييره[٢٠١]. يبدو أحياناً أن الجماعة كانت توجد من قبل لسبب آخر وصادفت ذلك المنكر[٢٠٢]. لكن توجد أيضاً حالات لما يبدو جماعات شبه دائمة أُنشئت خصيصاً لإزالة المنكرات[٢٠٣]. يصف ابن عقيل (ت ٥١٣/ ١١١٩) مجموعة من ذلك النوع في عصره. يروي أن رجلاً يدعى

---

(١٩٩) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٣٠.

(٢٠٠) قابل مثال الإباضي الشرقي محمد بن إسماعيل الذي صرع رجلاً هجم على امرأة ليزني بها، فاختير إماماً عام ٩٠٦/ ١٥٠٠ (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ٢٤٦).

(٢٠١) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٠٤؛ الفصل ٥، الهوامش ١١٢ ـ ١١٨؛ الفصل ١٢، الهامش ٣٦؛ الفصل ١٣، الهوامش ٣٨ ـ ٤٣؛ الفصل ١٥، الهامش ١٨٩؛ الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٨؛ وراجع الفصل ٤، الهامش ٢٠٦ت، والفصل ١٤، الهامش ٤٧. عرف إبراهيم بن إسحاق الحربي (ت ٢٨٥/ ٨٩٩)، وهو بغدادي ومن تلاميذ أحمد بن حنبل، الغريب في زمانه بأنه رجل صالح عاش في قوم صالحين إن نهى عن المنكر أعانوه. انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٦، ص ٣٦، السطر ١٢؛ أدين بهذه الإحالة لنوريت تسفرير)؛ يستفاد من ذلك طبعاً أن ذلك نادر في زمانه الذميم. انفرد الصالحي (ت ٨٥٦/ ١٤٥٢) بإيجاب مساعدة من يأمر بالمعروف بنحو صريح (الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ج ٢، ورقة ١٤٤أ، السطر ٦)، مؤكداً إجماع العلماء؛ في النص المطبوع أُغفلت ورقة ١٤٤ بكاملها إثر ص ٨٢٧، السطر ٢٠)؛ لكن الماوردي وحده يمنع الآحاد من جمع الأعوان، وهو يناقض نفسه حول هذه النقطة في كتابيه (انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٤٦، وقابل الفقرة عنه في الفصل ٢ (النص بعد الهامش ٤٣)). انظر كذلك أعلاه الهامش ١٥.

(٢٠٢) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٠١ت، وراجع ٢٠٣؛ الفصل ١٥، الهامش ٧٥ت.

(٢٠٣) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامشين ٩٧، ٢٠٨؛ الفصل ٦، الهوامش ٣٩، ٤٥، ١٠٠، ١٠٣؛ الفصل ١٤، الهامش ٢٠٩ت.

أبا بكر الأقفالي في أيام القائم (ح ٤٢٢ ـ ٤٦٧/ ١٠٣١ ـ ١٠٧٥) إذا قام لإنكار منكر أخذ معه جماعة من الأتقياء ممن لا يأكل إلا من عمل يديه، من قبيل أبي بكر الخباز[٢٠٤]. جملة ما عثرت عليه من حالات من هذا النوع ست لا لبس فيها، وما ذلك بالعدد الكبير. ولا نجد في المصادر أي نزعة لإضفاء هالة تمجيد على هذا النشاط: في قصة ابن كرام السابقة عن نهي الشباب الماجنين، أصحابه مجرد متفرجين وهو وحده البطل[٢٠٥].

رابعاً: العلماء والمجتمع

إذا كانت لدى العلماء نزعة، عند التفكير في كيفية النهي عن المنكر، إلى التفكير بأنفسهم، فهل يستفاد من ذلك أن هذه القيمة بلا معنى بالنسبة إلى بقية المجتمع؟ توجد هنا قضيتان تستحقان النظر. إحداهما موقع النهي عن المنكر، إن وُجد، في أخلاقيات فئات المجتمع الأخرى[٢٠٦]، والثانية أثر ممارسة العلماء لهذه الفريضة في المجتمع المحيط بهم.

أفضل ما نبدأ به هو إعطاء القضية **الأولى** صبغة أكثر واقعية. كانت توجد في العالم الإسلامي تقاليد فكرية مهمة تقع خارج مجال الدين، أو على الأقل لا تقع داخل حدوده تماماً، ويمكن بهذا المعنى أن ندعوها «علمانية»[٢٠٧]. واضح أن اثنين من أوسعها انتشاراً، الطب والتنجيم، لا يهماننا[٢٠٨]. * ما يسترعي اهتمامنا هو الطيف الواسع من التفكير الأخلاقي العلماني، الممتد من الفكر التجريدي وفق التقليد اليوناني إلى النصائح العملية وفق التقليد الفارسي. بداخله يمكن أن ندرج إلى حد ما الأدب الأخلاقي المقترن بما

---

(٢٠٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، عني بنشره محمد منير الدمشقي (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ١٦٦، السطر ٢٠. لم أتمكن من معرفة الشخصين اللذين سماهما واللذين ربما كانا من العامة كما توحي نسبتاهما؛ لا شك في أنهما كانا يعيشان في بغداد. ترجم الفقرة: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^{ème} siecle* (Damascus: Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963), p. 169.

(٢٠٥) انظر أعلاه الهامش ١٦٦.

(٢٠٦) تعود محاولتي معالجة هذه المسألة إلى سؤال طرحه علي عباس أمانات في محاضرة ألقيتها عام ١٩٩٣.

(٢٠٧) لا أعني بقولي طبعاً أنهم كانوا بمعزل عن التأثيرات الدينية ولا أنهم كانوا معادين للدين.

(٢٠٨) كأمر يثير الفضول، يمكن أن نذكر أن إشارة إلى النهي عن المنكر وردت في كتاب لقراءة الطالع (انظر موسى بن نوبخت (ازدهر في النصف الأول من القرن ٤/ ١٠))، **الكامل في أسرار النجوم**، تحقيق وترجمة أ. لابرتا (مدريد: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ٩٣ ـ ٩٤، ١٠٦ و١٦٣.

يمكن أن نسميه ثقافة الفتوة لإخوانيات بلاد الإسلام في العصر الوسيط[٢٠٩]. والسؤال هو إذن هل يظهر النهي عن المنكر ضمن القيم التي تناقشها هذه المجموعة من الكتابات الأخلاقية.

توحي نظرتي ـ العجلى والحق يقال ـ إلى هذا الأدب أن النهي عن المنكر ليس من مواضيعه أكثر مما هو بالنسبة إلى الأدب الصوفي[٢١٠]. قد يبدو هذا مدهشاً من زاوية نظر معينة، فإن واجب الإنسان منع الآخرين أو تثبيطهم عن فعل المنكر مسألة ـ إن طُرحت ـ ذات صلة أكيدة بالأخلاقية في أي نظام أخلاقي تقريباً، دينياً كان أم علمانياً. يصعب تصور أن الفلاسفة* وافقوا علماء الدين على إيجاب النهي عن المنكر بمقتضى الشرع دون العقل[٢١١] (مع وجود قلة من المعارضين)[٢١٢]. يكمن السر في ذلك بلا شك في النزعة المحافظة لشتى الأنواع الأدبية، على الرغم من أن تلك الأنواع في مجال الأدب الأخلاقي غير الديني بصفة جوهرية لم تك قط بمعزل بعضها عن بعض. أياً كان التفسير، الواقع هو أن فكرة النهي عن المنكر لم تجتز الحدود بين النوعين الديني والعلماني من أدب الأخلاق تقريباً. يجب أن تساعدنا هذه النتيجة السلبية على مقاوة إغراء التفكير بأن هذه القيمة تمكنت من النفاذ إلى الحياة اليومية للنخبة غير الدينية، ناهيك عن سائر المجتمع.

قبل أن نترك هذه المسألة، يجدر أن نفحص بشيء من التفصيل بضعة مقاطع غير عادية مما كُتب في الأخلاق، تحديداً لأنها، بنحو، تخترق على ما يبدو الحدود بين التقليدين الديني والعلماني.

جاء أحدها بقلم ابن سينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧)، وهو كفيلسوف مثال بارز

---

(٢٠٩) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Futuwwa,» by C. Cahen and F. Taeschner.

(٢١٠) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٢٣٤. ملاحظتي مبنية بالدرجة الأولى على تصفح فهارس المواضيع (والأسماء والعبارات إن وُجدت) في الكتب التي ذكرها في عرض مفيد للمصادر. انظر: D. Gutas, «Muslim Ethics,» *Journal of the American Oriental Society*, no. 117 (1997), pp. 171-175, and Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia: Les Notions morales dans la literature persane du 3ème/9ème au 7ème/13ème siècle*, Synthèse: no. 23 (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1986).

(٢١١) انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٢٠؛ الفصل ٩، الهامشين ٢٥ و٦٥؛ الفصل ١١ الفقرة ٢ (ج)، الفقرة ٣ (ج)؛ الفصل ١٣، الهامش ٧٥؛ وراجع الفصل ١٣، الهامش ٤٠، والفصل ١٥، الهامشين ٥٣ و٢٠٣.

(٢١٢) انظر أعلاه الفصل ٩، الهوامش ٢٥، ٣٧، ٦٤، ١٢٢؛ الفصل ١١، الهامش ١٣٠ت، ٢٤١؛ وراجع الفصل ١٥، الهامش ٢١٧، والفصل ١٦ الفقرة ١ (أ).

للتقليد العلماني. يوجد المقطع الذي يعنينا في كتاب غرضه تقديم أصول الحكمة [مبادئ الفلسفة][٢١٣]، ويعرض الباب الذي استُمد منه صفات العارفين[٢١٤]. ❊ ما يقدم ابن سينا هنا هو نوع من التصوف الفلسفي [الحكمة «المشرقية»][٢١٥]. وقد حقق في ذلك نجاحاً باهراً جعل أحد الشارحين يعتبره أفضل ما كُتب في علوم التصوف بجودة الترتيب[٢١٦]. في موضع من عرضه، يخصص ابن سينا بضعة أسطر لموقف العارف من النهي عن المنكر[٢١٧]. يقول إن العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر [بسر الله في] القدر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، وإذا جسُم المعروف فربما غار عليه من غير أهله[٢١٨].

واضح أن الفقرة تتناول النهي عن المنكر كما يتمثله علماء الدين في الإسلام. كلمات عدة فيها مألوفة نتعرفها فوراً، وتندرج جل أفكارها ضمن آراء جمهور المفكرين في الإسلام. وما يقع خارج حدود التيار الجمهوري هو الاتجاه النخبوي الذي يميز الفقرة. ينصح العارف برفق، لا لتفكيره بأنه أنجع، بل بسبب فهمه الأرقى. والجملة الأخيرة بطابعها الإلماعي ذات منحى باطني مقصود. تلك الأفكار بعيدة عن الإسلام المركز على الشرع [كما يفهمه علماء الدين]. مع ذلك من اللافت أن ابن سينا استصوب في هذا الباب أن يتبنى لا مصطلحات النظرية الإسلامية في النهي عن المنكر بمفردها، بل معها كذلك بعض أفكارها[٢١٩]. ❊

(٢١٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق ج. فورجيه (ليدن: بريل، ١٨٩٢)، ص ٢، السطر ٥ (يعد بتقديم أصول وجمل من الحكمة).

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨، السطر ١٤.

(٢١٥) انظر المقطع عن التصوف في: *Encyclopedia Iranica*, article «Avicenna,» by D. Gutas.

(٢١٦) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٧ ـ ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩م)، ج ٣، ص ٣٦٣، السطر ١٥ (يستشهد بتفسير فخر الدين الرازي).

(٢١٧) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، طبعة ليدن، ص ٢٠٥، السطر ١٧، أورده: Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), p. 89.

يقدم غولدتسيهر ترجمة جزئية (للمعنى بالأحرى).

(٢١٨) انظر شرح نصير الدين الطوسي. انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، طبعة طهران، ج ٣، ص ٣٩٢، السطر ٢١؛ أدين بهذه الإحالة لنظام أحمد.

(٢١٩) انظر كذلك مقطع يهودا هاليفي [اللاوي] (ت ٥٣٦/ ١١٤١) الذي ذكرناه أدناه الفصل ١٩، الهامش ٦٨.

هناك فقرة أخرى يجدر بنا فحصها هنا، مستمدة من كتاب في الأخلاق لابن حزم ـ وهو كاتب نلاقيه عادة كأحد ممثلي التقليد الديني، لكنه في هذا الكتاب لا يحصر نفسه في نطاق هذا التقليد(٢٢٠). لا يناقش بنحو صريح في أي موضع منه النهي عن المنكر، لكنه يطرح من حين إلى آخر مسألة النصيحة والوعظ. يدعو مثلاً إلى الوعظ برفق مؤيداً قوله بأدلة من الكتاب والسنة(٢٢١). تعالج الفقرة التي تهمنا بوجه خاص مسألة كم مرة يجب على الإنسان تقديم النصيحة نفسها. يجيب: مرتين، الأولى فرض وديانة والثانية تنبيه وتذكير، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع، وليس وراء ذلك إلا التركل واللطام، وربما أشد من ذلك في البغي والأذى، اللهم إلا في معاني الديانة فواجب على المرء تزدادُ النصح فيها، رضي المنصوح أو سخط، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ(٢٢٢). الفقرة في غاية الاختزال. ليس هناك ذكر صريح للنهي عن المنكر، ومع ذلك فعلى الأقل نحن منه قاب قوسين أو أدنى. نعلم أن النصيحة من الدين، لكن قد يكون موضوعها أو لا يكون شأناً دينياً، وتنطبق في الحالتين معايير مختلفة* هل النهي عن المنكر إذاً شأن خاص بأمور الدين، حالة خاصة من قيمة أخلاقية أوسع نطاقاً، تعنى بنحو نمطي أكثر بالشؤون الدنيوية؟ سنحمل النص فوق ما يحتمل إن بحثنا فيه عن جواب قاطع.

النص الثالث أقل أهمية ومستمد من ابن المعمار (ت ٦٤٢/ ١٢٤٤)، وهو حنبلي بغدادي كتب في ما دعوته أخلاقيات الفتوة. يقدم قائمة من مائتي صفة يجب أن يتحلى بها الفتى أو يتنقى منها. يدخل بين الصفات الحميدة النهي عن المنكر، لكنه لا يقول عنه شيئاً يُذكر(٢٢٣). ويوحي إدراجه في اللائحة باستعارة سطحية من التقليد الديني(٢٢٤).

---

(٢٢٠) يعدد بين أساطين الحكمة الحسن البصري وأفلاطون الأثيني وبزرجمهر الفارسي. انظر: أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **الأخلاق والسير**، تحقيق وترجمة ن طومش (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦١)، ص ٢٢ الفقرة ٤٢، ويصف محتويات كتابه بأنها ثمرة خبرته بتعاقب الأحوال.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٤٥ت الفقرة ١٥٢، ٦٠ت الفقرة ٢١٨.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٢ الفقرة ١٤٠.

(٢٢٣) بشأن القائمة، انظر: ابن المعمار، **الفتوة**، تحقيق مصطفى جواد [وآخرون] (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)، ص ٢٥٦ ـ ٢٦١، ترجمه: F. Taeschner, *Zunfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zurich; Munich: [n. pb.], 1997), p. 257.

(٢٢٤) قارن إدراج الأمر بالمعروف ضمن بعض العبارات المستخدمة في طقوس الفتوة كما وُصفت في فتوى لتقي الدين السبكي، **فتاوى** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٥ ـ ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧م)، ج ٢، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩، السطر ٢٤؛ أدين بهذه الإحالة لميغان ريد). ينكر =

يمكن كما أشرنا القول بأن الكتّاب الثلاثة عبروا الحدود بين الفكر الديني والفكر العلماني. لكن لا أحد منهم يساعد حقاً على الإجابة عن سؤالنا عن سبب تضخم الكلام عن النهي عن المنكر في جانب من السياج بينما هو شبه معدوم في الآخر.*

كما لا نجد إقرار النهي عن المنكر في أدب الأخلاق العلماني، من المفاجئ أيضاً أننا لا نجد إلا القليل من النقد يوجه إليه خارج الإطار الديني. فحتى أشد الهجومات على ممارسته سيجد المفكر الأخلاقي أنها تستند إلى قيم إسلامية أو تتماشى معها. لننظر إلى لقاء المأمون والرجل المتزمت الذي أتاه متكفنا [يحتسب عليه](٢٢٥). هذه قصة غير عادية لأنها تدعونا إلى الوقوف إلى جانب الخليفة(٢٢٦). من هذه الناحية هي تعبير صيغ بإحكام عن وجهة نظر الخليفة (La Thèse caliphale)(٢٢٧). ويمكن أن يعتمد عليها أي علماني [مناد بفصل الدين عن شؤون الدنيا] لدعم موقفه(٢٢٨)، فهي تُظهر الخليفة بصورة الشخص الرصين الحليم والمسؤول، ومحاوره المتزمت بمظهر المتعصب المتجاوز الحدود والضيق الأفق. وكما لو لم يكف أن يعطيه وضع القصة في إطار جهاد ضد الكفار تفوقاً معنوياً على مناظره، نراه لا يستخدم معه أي حجة من خارج التقليد الديني من الثقافة الإسلامية. يصح ذلك أيضاً

= السبكي تلك الطقوس كبدعة لا يشك فيها أحد ولا يرتاب في ذلك، لكنه لا يعترض على ذكر الأمر بالمعروف في تلك العبارات.

(٢٢٥) انظر أعلاه الفصل ١، الهوامش ٣١ ـ ٣٨.

(٢٢٦) هناك قصة أخرى يواجه فيها الخليفة رجلاً تكفن وأتى ليتكلم عنده ويُقتل (الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٢٥، السطر ١١، استشهد به: H. F. Amedroz, «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916), p. 294.

محيي الدين أحمد بن النحاس، **تنبيه الغافلين**، تحقيق ع. ع. سعيد (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٧٠، السطر ٦. لكن وجهة النظر هنا مختلفة: يقتل المأمون مناظره الذي يصعد فوراً إلى الجنة.

(٢٢٧) لا نظن محض صدفة أن الكاتب الذي نقل هذه القصة، الزبير بن بكار (ت ٢٥٦/ ٨٧٠)، هو معلم ولد الخليفة الذي فاق أجره من سبقوه. انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ٨، ص ٤٦٩، السطر ٧. كما يبين عنوان الموفقيات الذي أُعطي للكتاب، يُعتقد أنه كُتب للموفق (حت ٢٧٨/ ٨٩١) (انظر مثلاً: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٨)، ص ١٦١، السطر ١٠، حيث كُتب «اللغة» بدلاً من «ألفه»). إن صح ذلك فقد علم الأمير الشاب أساليب عم أبيه.

(٢٢٨) كما تم فعلاً في حالة جدعان (انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٣١).

على ملاحظة كاتب شلبي (ت ١٠٦٧/١٦٥٧) الحذاء أن من الحماقة محاولة استئصال بدع مستحكمة باسم النهي عن المنكر[٢٢٩]. * هنا أيضاً توجد نبرة يمكن أن يرى العلماني فيها موقفه، لكن يمكن أن نفهم ما يقول كاتب شلبي حقاً كتطبيق لشرط التأثير[٢٣٠]. هناك مثال آخر هو نقد عبد الغني النابلسي لمتشددي عصره[٢٣١]. حجته خاصة وربما يعوزها السند، لكنها لا تعتمد على أي مرتكز خارج التقليد الديني من الثقافة الإسلامية.

ما يمكن من محاولة عقد مقارنات بين التقليدين الديني والعلماني في الأخلاق هو أن كليهما ترك سجلاً أدبياً مباشراً. وليس الأمر كذلك في عامة الناس، لكن بأيدينا إشارات عن ردودهم على الناهين عن المنكر غير المرغوب فيهم. نَدين بمعظم هذه الشهادات كالعادة للعلماء أنفسهم، الذين ما انفكوا يؤكدون أن النهي عن المنكر نشاط يثير على الأرجح ردوداً سلبية. يتلخص الرد الأكثر شيوعاً في أقوال من قبيل: «اهتم بما يعنيك! ليس هذا شأنك!». وهو رد لم يكن العلماء يستسيغونه أو يقدمونه في صورة تبعث التعاطف. يقول ابن مسعود مثلاً: كفى بالمرء إثماً أن يقول له أخوه: اتق الله، فيقول: عليك بنفسك[٢٣٢]. ويشكو عمر بن عبد العزيز من قول أناس يكرهون التدخل في شؤونهم: إن لنا في أنفسنا شغلاً ولسنا من الناس في شيء[٢٣٣]. * وفي قصة العابد الذي أخذ فأسه لقطع شجرة صار الناس يعبدونها، يقول له إبليس [وقد تمثل له في صورة شيخ]: «ما لك ولها؟»[٢٣٤] وفي قصة أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥/٩٠٧ت) قال له الملاح

---

(٢٢٩) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامش ١٧٢.

(٢٣٠) لاحظ تأكيده المتكرر على شروط الوجوب التي أجمع عليها العلماء في محاولته الحد من نشاط النهي عن المنكر بوجه عام (انظر أعلاه الفصل ١٢، الهامشين ١٦٨ ـ ١٧٠، والفصل ١٣، الهامش ٨٠ت).

(٢٣١) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٤٥ ـ ١٥٩.

(٢٣٢) علي القاري، **المبين المعين لفهم الأربعين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠)، ص ١٩٣، السطر ١٦؛ إمام زاده، **شرعة الإسلام** (مخطوط برنستون)، ويعقوب بن سيد علي، في: **شرح شرعة الإسلام** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، ص ٥٠٦، السطر ١٩.

(٢٣٣) أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٤)، ص ١٦٣، السطر ٢.

(٢٣٤) نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٢ ج (جدة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ١٠١، السطر ١١.

المكلف بدنان الخليفة بعدما ألحف ولج في السؤال: أنت والله «صوفي فضولي»[٢٣٥]. ينبئ [أحمد] بن حنبل من جهته أنه يأتي على الناس زمان يقولون فيه إذا رأى مؤمن منكراً فنهى عنه: «هذا فضولي»[٢٣٦]. ويتذمر ابن النحاس (ت ٨١٤/ ١٤١١) من زمانه [الذي انقلبت فيه المقاييس] فمَن أنكرَ قيل ما أكثر فضوله، ومن غض الطرف قيل لبيب يعرف مداراة الناس[٢٣٧]. يرد هذا الرد كذلك في صيغة أبعد عن أساليب البلاغة، صيغة أحكام فقهية، في قائمة الأقوال المخالفة للدين التي يعدها علماء الحنفية من الألفاظ المكفرات. من ذلك إذا قال أحد لآخر: «اذهب إلى فلان ومرْه بمعروف»، فقال: «ماذا أضرني (در حق إي من شِه جَفا كرْده) حتى آمره بمعروف»[٢٣٨]؟ أو: «ما فعل لي؟» أو قال: «أي ضرر منه لي؟» (مرا أز أوشِه آزار أست) أو «ما لي بهذا الفضول»[٢٣٩]؟ أو قال للآمرين بالمعروف: «جئتم بالغوغاء أو الشغب!» (شِه غوْغا آمَد)[٢٤٠]. لم ينفرد العلماء بالتعبير عن هذه القيمة التي تخالف الثقافة السائدة، بل عبر عنها كذلك الشعراء من دون مواربة. يقول حافظ (ت ٧٩١/ ١٣٨٩): لا شأن لك بي إن أكن صالحاً أو طالحاً فكل سيحصد في النهاية ما زرع[٢٤١]، ويقول للزاهد: لا يسؤْك فعل الخليع فلن تحاسَب بذنب غيرك[٢٤٢]، ويسأل الواعظَ: فيم كل هذا الهذر؟ اهتم بشأنك

---

(٢٣٥) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٢٤٥.

(٢٣٦) الصالحي، **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٠٨، السطر ٢٣ (إقرأ «فضولي» كما في مخطوط الفاتح ١١٣٦، ورقة ١٠٦ب، السطر ١٧). سيصيرون أمر الله فضولاً.

(٢٣٧) ابن النحاس، **تنبيه الغافلين**، ص ١٧، السطر ٢.

(٢٣٨) قاضي خان، **فتاوى قاضي خان** (القاهرة: [د. ن.]، ١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م)، ج ٣، ص ٦٠٣، السطر ٢١. يعد العلماء هذا الرد كفراً.

(٢٣٩) عالم بن العلاء الحنفي، جمع مواد كتابه في: **الفتاوى التاتارخانية**، تحقيق سجاد حسين (كراتشي: منشورات دارالقرآن والعلوم الإسلام، ١٩٩٠) ج ٥، ص ٥٠٣، السطر ٤. كل هذه الأقوال وأخرى شبيهة من الكفر.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٠٣، السطر ٣. إن كان يقصد بذلك أنه يتدخل في ما لا يعنيه، فربما وقع بذلك في الكفر. توجد الأقوال المذكورة في الملاحظات الثلاث الأخيرة بين ألفاظ العربية التي يعدها العلماء من الكفر (انظر مثلاً البدر الرشيد (ت ٧٦٨/ ١٣٦٦ت؟)، ألفاظ الكفر، نُشر بعنوان **تهذيب رسالة البدر الرشيد في ألفاظ الكفر**، بيروت ١٩٩١، ص ٤٨، السطر ١٥). لا أدري من أي مصدر استُمد تاريخ وفاة هذا الكاتب.

(٢٤١) حافظ الشيرازي، **ديوان**، تحقيق ب خرمشاهي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٣ هـ. ش.)، ص ٧٧. يرفض العلماء بصرامة رأي حافظ أن مسؤولية الإثم فردية محضة.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(كار إخوود)[٢٤٣]. صحيح أن قصائده لم تكن من الشعر الشعبي، لكن كان لها صدى على نطاق واسع في ثقافة إيران التقليدية.*

والحق أن وجوب اهتمام المرء بما يعنيه في ذاته مبدأ إسلامي لا غبار عليه، ففي الحديث أن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه[٢٤٤]. ولنتذكر أن أبا حسين النوري كان قليل الفضول لا يسأل عما لا يعنيه[٢٤٥]، مع أن الملاح اعتبره «صوفياً فضولياً» (ولم يخطئ كما أثبتت الأحداث اللاحقة). ويقول الله [تعالى] للمؤمنين: ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسَكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾ (ق ٥: ١٠٥)[٢٤٦]. بعبارة أخرى، ليست القضية هل يجب أن يهتم كل بشأنه، بل هي ما حدود شأنه. وللذين استندوا إلى هذه القيمة ضد الأمر والنهي غير المرغوب فيهما أفكارهم الخاصة عن تلك الحدود. لكن مصادرنا شحيحة المعلومات عنها[٢٤٧]. ولو قدمت لنا مزيداً من المعلومات بهذا الشأن لكنا في وضع أفضل ربما لتبين القيم الغريبة على فكر العلماء الذين ندين لهم بمصادرنا.

كون النهي عن المنكر شأناً يهم بالدرجة الأولى العلماء لا يعني أنه لا يهم المجتمع بأكمله. فمع أن للنخبة الدينية من المجتمعات الإسلامية في

---

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥. يشير حافظ أيضاً في مواضع عدة إلى رياء ممثلي الدين الرسميين، لما يصور مثلاً إمام جامع المدينة محمولاً إلى داره وقد تعتعه السكر وسجاده على ظهره (ص ٢٨٥)، ويسأل لماذا لا يبدأ من يدعون إلى التوبة بأنفسهم (ص ١٩٩).

(٢٤٤) مالك بن أنس (الإمام)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ٩٠٣، العدد ٣؛ السلمي، **عيوب النفس ومداواتها**، نشره مع كتابه: **جوامع آداب الصوفية**، ص ٨٥، الفقرة ٢٥، والإشارات العديدة التي قدمها الناشر إلى مصادر إضافية. توجد مجموعة من الأقوال في المعنى نفسه في كتاب الخطابي، العزلة، ١٣٤ ـ ١٣٦؛ يعرف أحدها بين «ما لا يعنيك» بـ«الفضل» (ص ١٣٤، السطر ١١؛ انظر كلمة فضولي). من فضائل ابن المبارك العديدة **ترك الكلام في ما لا يعنيه**. انظر: أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، ج ١٦، ص ١٨، السطر ٧.

(٢٤٥) انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٢٥٧.

(٢٤٦) بخصوص هذه الآية والإشكال الذي تطرحه انظر أعلاه الفصل ٢، الهوامش ٨٠ ـ ٨٥، والفصل ٣، الهامش ١٣ت.

(٢٤٧) انظر حالة استثنائية أدناه الفصل ٢٠، الهامش ٢٠. كان يوجد بلا شك في المجتمعات الإسلامية التقليدية لدى كثيرين شعور بأن الدين الذي يأمر الناس بالصلاة فضولي، بينما الذي يحمي الضعفاء من قهر الأقوياء وإساءتهم بطل. انظر: W. M. Floor, «The Political Role of the Lutis in Iran,» in: Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie, eds., *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change* (Albany, NY: State University of New York Press, 1981), pp. 88 and 94. =

السجل الذي خلفته للأجيال اللاحقة وزناً يفوق بكثير حجمها ودورها، كانت مجموعة ذات شأن.* أحياناً، وربما غالباً، كان أكثر الناس شدة في النهي عن المنكر في خصام مع مجتمعاتهم كما في حال ابن عبيد الذي اضطر إلى مغادرة طليطلة(٢٤٨). * لكن في حالات أخرى تذكر المصادر المسانَدة التي كانوا يجدونها ـ بل يمكن أن نتحدث عن منطقة نفوذهم. والحنبلي البربهاري مثال لهم(٢٤٩). استطاع حنبلي آخر، ابن عبدوس الحراني (ت قبل ٦٠٠/ ١٢٠٤)، الإفلات من انتقام الوالي بعدما أراق خمره بفضل مكانته عند العامة في المدينة(٢٥٠). كذلك كان أبو يحيى الرجراجي يحظى بتأييد واسع في فاس في النصف الثاني من القرن ٨/ ١٤(٢٥١). يصف كذلك ابن بطوطة (ت ٧٧٠/ ١٣٦٨ت) رجلاً من الزهاد الصلحاء الفضلاء في هراتَ كان أهلها يحبونه ويرجعون إلى قوله، وكان يعظهم ويذكرهم، وتوافقوا معه على تغيير المنكر وإن كان في قصر الملك(٢٥٢). ثم يروي أن ستة آلاف رجل منهم تمكنوا من إقامة حد الخمر على الملك بداخل قصره(٢٥٣). *

ربما لم تكن بعض الحالات سوى تعبير عن نقمة العامة على بذخ من كان ثراؤهم يسمح لهم بعيش أفضل، لكن لا بد أن حالات أخرى وُجدت، التحم فيها النهي عن المنكر بمصالح المجتمع وشكاواه. ذلك مرجح في قصة صدام الخبوشاني (ت ٥٨٧/ ١١٩١) مع صلاح الدين (ح ٥٦٤ ـ ٥٨٩/ ١١٦٩ ـ ١١٩٣)، فقد وكزه بعصاه فأوقع قلنسوته لما رفض إسقاط المكوس عن الناس(٢٥٤). تمثل

= أدين لهوشنغ شهابي ومارغرت لاركِن بارشادي إلى المصادر بهذا الشأن. لكن قد نجد الشعب أيضاً إلى جانب أهل الدين. في الحادثة التي رواها ابن قاضي شهبة (انظر أعلاه الهامش ١٥)، طوف السلطان جماعة من الأتقياء في الأغلال وكان ينادي: هذا جزاء من يتعرض لما لا يعنيه؛ فأثار ذلك في الشعب موجة من السخط [على السلطة والتعاطف معهم].

(٢٤٨) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٩٢. للاطلاع على أمثلة أخرى انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٨٦، ٢٠٥ت.

(٢٤٩) انظر أعلاه الفصل ٦، الهوامش ١٠ ـ ٢٦.

(٢٥٠) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٣٣.

(٢٥١) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٣٤.

(٢٥٢) Ibn Battuta, *Voyages d'Ibn Battuta*, edited by C. Defremery and B. R. Sanguinetti (Paris: Anthropos, 1853-1858), vol. 3, p. 69.3

استشهد به: Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, p. 94.

(٢٥٣) ابن بطوطة، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٠.

(٢٥٤) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٣٣.

مواجهة نور الدين البكري (ت ٧٢٤/ ١٣٢٤) مع السلطان المملوكي حول مسألة الأقباط عام ٧١٤/ ١٣١٤ مثالاً واضحاً منها[٢٥٥]. وانتظار العامة من العلماء أن ينهوا عن المنكر بتلك الصفة [وفق مطالبهم] يفسر الإحباط الذي ولّده في أهالي القاهرة تصرف أبي العباس السراج (ت ٣١٣/ ٩٢٥) لما دخل على الأمير: فعوض أن يكلمه في أمر البلد، كلمه في مسألة خاصة بشعائر الصلاة لم تكن [من أولوياتهم قطعاً][٢٥٦]. يبدو مع ذلك أن تمثيل المجتمع في وجه حكامه لم يكن سوى جزء صغير من النهي عن المنكر[٢٥٧].

أما سبب عدم التطابق بين ذلك التمثيل والنهي عن المنكر، فتبينه فقرة من رسائل بديع الزمان الهمذاني (ت ٣٩٨/١٠٠٨). ينصح بالحذر أحد وجوه القوم خطر له أن يحتج على الجبايات التي أرهق بها السلطان محمود الغزنوي (ح ٣٨٨ ـ ٤٢١/ ٩٩٨ ـ ١٠٣٠) رعاياه: أتريد أن تكون مع حمزة من الشهداء وسادة أهل الجنة، وأنت تألم من الضرب وتكره السوط وتنفر من القيود وتخاف النقمة وتخالط الناس ويسرك أن يضعوا فيك آمالهم[٢٥٨]؟ ليس هناك أدنى احتمال للنجاح: الأمر بالخير إن أراد به الجاه والثراء أو ذيوع الصيت وقُتل قبل بلوغ مرامه حبطت أعماله وخابت آماله. وإن أراد به الآخرة وخلط به مزعة مما عددت ومسحة مما ذكرت كُتب مع المشركين[٢٥٩]. الأعيان بالتحديد من لهم أكثر من أي فئة ما يخسرون من مواجهة الحكام، وإن أمكن بحال دعم المصالح المحلية فالأساليب الأبعد عن المواجهة أنجع عادة.*

على الجملة من الصعب مقاومة شعور ينتابنا عند مطالعة كتابات

---

(٢٥٥) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ١٤٠.

(٢٥٦) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٧٠.

(٢٥٧) من اللافت أنه لا يوجد مثال على ذلك في ما رُوي عمن صنفتهم كوجهاء بين الناهين عن المنكر الأوائل (انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٦١ ـ ٧٩).

(٢٥٨) بديع الزمان الهمذاني، رسائل، لدى إبراهيم أفندي الأحدب الطرابلسي، **كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان** (بيروت: [د. ن.]، ١٨٩٠)، ص ٤٨٨، السطر ٢، ترجمه: D. S. Richards, «The Rasa'il Badi' al-Zaman,» in: Alan Jones, ed., *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus: Essays in Honour of A.F.L. Beeston on his Eightieth Birthday*, Oxford Oriental Institute Monographs; no. 11 (Reading, UK: Ithaca Press, 1991), p. 154.

(أدين بهذه الإحالة لباتريسيا كرون). يقصد بحمزة حمزة بن عبد المطلب (ت ٣/ ٦٢٥) سيد الشهداء (انظر أعلاه الفصل ١، الهامش ٢٠). عن إمكانية فقدان مروءة الإنسان كعذر لترك النهي عن المنكر، قارن مناقشة الغزالي (انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٥٤ت).

(٢٥٩) بديع الزمان، المصدر نفسه، ص ٤٨٩، السطر ٥، وفق ترجمة رتشاردز.

العلماء: أنهم في تفكيرهم حول النهي عن المنكر كانوا يواجهون أمراً بوجه من الوجوه أكبر حجماً من طاقتهم. وإن أُطلق لهم العنان فسيجدون دوماً مسوغات لوجوب إصغاء الناس إليهم. لكن النظرة الإسلامية للنهي عن المنكر تتجاوز هذا بكثير. تباينُ مضمونِ هذه الفريضة وحياة العلماء العادية ظاهر للعيان خصوصاً في القرون الأولى في ما يتعلق بالعنف. ومنذ الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي يولد مهازل، يكفي [لتقديم مثال عليها] أن نفكر في الحسن بن صالح بن حي (ت ١٦٧/ ٧٨٣ت) الذي استصلب ولم يجد أحداً يصلبه[٢٦٠]،* أو ابن فروخ (ت ١٧٥/ ٧٩١) الذي اضطر إلى التخلي عن مشروعه لما وافاه اثنان فقط ممن واعدهم على الخروج[٢٦١]. بالنسبة إلى معظم التاريخ الإسلامي، لا نخالف الصواب إن قلنا إن النهي عن المنكر حكر العلماء[٢٦٢]. لكن هناك من التباين ما يدعو إلى التساؤل كيف صار حكراً لهم، وهل يمكن أن يرجوا الاحتفاظ به في ظروف العصر الحديث.

---

(٢٦٠) انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٣٣.

(٢٦١) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٢١.

(٢٦٢) انظر أعلاه الهامش ١٥٠.



القسم الخامس

العصـــر الحديـــث

الفصل الثامن عشر

التطورات الإسلامية في العصر الحديث

في تناول طور ما قبل العصر الحديث من التفكير الإسلامي في الأبواب السابقة، كان من المعقول تبويب الجزء الأكبر من المادة المتوافرة لنا بحسب الفرق والمذاهب الفقهية. يتمثل أحد مظاهر التغيير العميق الذي أحدثه التأثير الغربي في العالم الإسلامي تحديداً في تناقص أهمية تلك الانتماءات. لم تعد الانقسامات المهمة داخل التفكير الإسلامي الانقسامات بين الحنفية والشافعية، أو بين الأشعرية وأهل الحديث. بل حتى خطوط الفصل بين السُنة والزيدية والإباضية فقدت صلابتها على مستوى التفكير في أمهات القضايا أياً كان الدور الذي يمكن أن يعود إليها في الصراعات السياسية بين الطوائف الدينية في الأجزاء المعنية من العالم الإسلامي. من بين الفرق والمدارس الكبرى التي بوبنا تبعاً لها معظم مادة هذا الكتاب، بقي الشيعة الإمامية وحدهم متميزين بقوة عن التيار الأعرض للإسلام الحديث.

لكن هذا الانقسام الباقي واقع صَلْبٌ، لا يتمثل فقط في الاختلاف الكبير بين التراثين السني والإمامي من بعض الوجوه في المضمون والطابع. يتعلق التباين الذي سيشغلنا في هذا الفصل بالأحرى بمصيري هذين التقليدين. تحول التقليد السني بالتحديد إلى تراث: كصرح أثري يعتز به الناس الذين لم يعودوا يسكنونه. في المقابل يمكن إلى اليوم وصف التقليد الإمامي باعتباره تقليداً حياً، يدين باستمراره وتطوره لعلماء يعملون داخله. قد يكون الفرق من بعض الأوجه ظاهرياً أكثر مما هو حقيقي وقد يختفي على المدى الطويل. لكنه إلى هذا التاريخ اختلاف لافت. لذا قسمنا هذا الباب إلى فقرتين رئيستين: تُعنى **الأولى** بالأشكال الرئيسة السنية بالأساس من التفكير الإسلامي الحديث، و**الثانية** بالشيعة

الإمامية. وسأعود في الفقرة الختامية إلى المقارنة بين التطورين.

يتصف هذا الفصل بمحدوديته من نواح عدة: **أولاً** في تحليل نقاشات المسلمين حول النهي عن المنكر في الفترة الأخيرة، ركزت عمداً على التغيرات التي حصلت استجابة لظروف الحياة والفكر المعاصرة. تخصص في الأدبيات الحديثة مساحة شاسعة لإعادة أقوال علماء العصر الوسيط. ومع أن هذه العملية عنصر جوهري في خلفية التطورات المعروضة في هذا الفصل، لن يفيد موضوعَنا بحثُها بأي قدر من التفصيل. **ثانياً** لم أحاول تقديم تغطية شاملة لتلك الأدبيات. اختُزل بفعل الزمن التوثيق الخاص بالقرون السابقة [مباشرة للفترة الراهنة] إلى حجم يمكن التعامل معه تقريباً: تلف بذلك لا محالة كثير من المواد القيمة، لكن غُربل كذلك بالتحقيق كثير من النخالة. لا ينطبق هذا على الأدب المعاصر قطعاً، على الرغم من تذمر الكتّاب، كعرف أدبي مألوف، من الإهمال الذي يعانيه الموضوع[1]. تجشمت النظر في كل البحوث الحديثة التي وصلت إلي، وبوجه خاص راجعت كل الدراسات المخصصة له التي أتيح لي اقتناؤها، مقتدياً بابن سينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧)[2]، وإن لم أبلغ شأوه [في سعة الاطلاع]. لكن لم أحاول مثلاً تغطية المادة الوفيرة المتصلة به والمنتشرة في المجلات والصحف الإسلامية.* أخيراً يتيح توجيه اهتمامنا إلى العالم المعاصر الخروج من مجال الأدب المدون إلى العمل الميداني. وهو أمر أحبذه لكنني لم أحاول القيام به شخصياً.

أولاً: التطورات في الإسلام السني

لزمن طويل لم يكن لتغلغل الغرب في العالم الإسلامي تأثير ظاهر في

---

(١) كمثال سني لهذا التذمر، المألوف أيضاً في ثقافتنا كرجال بحوث ودراسات، انظر: عبد العزيز بن أحمد المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة** (الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٧، السطر ١٩؛ يواصل الكاتب فيقدم إلينا جزءاً أول يضم ٥٧١ صفحة (لأخذ فكرة عن محتويات الجزء الآتي انظر ص ٢٦ ـ ٣٢). كمثال شيعي، انظر سيد محمود مدني بجستاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر: دُ فريضه ـ ي برتر در سيره ـ ي معصومين** (بالفارسية) (قم: [د. ن.] ١٣٧٦ هـ. ش.)، ج ١٠، السطر ١٩.

(٢) عن عادة القراءة التي عُرفت عن ابن سينا انظر: Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (New York: Simon and Schuster, 1985), p. 88.

(قمت بترجمة نص روي متحدة إلى العربية، وصدر مرتين، قبل عام ٢٠٠٧. وما يذكره كوك موجود على صفحة من الترجمة العربية ـ رضوان السيد). أعلم أيضاً بوجود حوالى ١٢ دراسة مخصصة للنهي عن المنكر لم أتمكن من الحصول عليها.

الجانب الذي يعنينا من التفكير الإسلامي. من جهة استمر علماء الدين في الكتابة عن النهي عن المنكر على الطريقة التقليدية: كذا هو الشأن مثلاً في شرح الآية ٣: ١٠٤ في تفاسير الشوكاني (ت ١٢٥٠/ ١٨٣٤)(٣) ومحمود الآلوسي (ت ١٢٧٠/ ١٨٥٤)(٤) وصديق حسن خان القنوجي (ت ١٣٠٧/ ١٨٩٠)(٥). ومن جهة أخرى لا يبدو أن كثيراً من المفكرين المسلمين الذين تأثروا بالغرب بقوة أولوْا اهتماماً خاصاً بالنهي عن المنكر(٦).

حتى لما بدأ التأثير الغربي يترك بصمته على مناقشة القضية، بقي الكثير منها داخل الإطار المألوف. مثال ذلك مكانة الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) البارزة في هذا الباب. ليس ذلك بالجديد طبعاً(٧)، لكن يبدو لي أنه توثق في العصر الحديث. مثلاً يستشهد القاسمي بالغزالي في تفسيره للآية ٣: ١٠٤(٨)، وكذلك محمد عبده (ت ١٣٢٣/ ١٩٠٥)(٩)، واعتمد عليه حيدري زاده ـ كما رأينا ـ في

(٣) محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ٥ ج، ط ٢ (القاهرة: شركة مصطفى البابي وأولاده، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، ج ١، ص ٣٦٩، السطر ١٥. في هذا السياق يمكن أن نتناول الشوكاني كسُنّي فعلاً.

(٤) محمود الآلوسي، **روح المعاني** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م)، ج ١، ص ٦٤٣، السطر ٩. يلاحَظ أمر غير مألوف في كتب السنة، هو ذكر الشيخ أبي جعفر [الطوسي] من الإمامية كأحد القائلين بأن الأمر بالمعروف فرض على الأعيان (انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١٥٦). هذه المعلومة مستمدة بلا شك من أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٤٨٤، السطر٣؛ عن استخدام الآلوسي لتفسير الطبرسي انظر: محسن عبد الحميد، **الآلوسي مفسراً** (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨)، ص ٢٠٥ت.

(٥) صديق حسن خان القنوجي، **فتح البيان في مقاصد القرآن**، تحقيق ع. إ. الأنصاري (صيدا؛ بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٣٠٤، السطر ٤. يصح ذلك أيضاً على جمال الدين القاسمي، **تفسير القاسمي، أو، محاسن التأويل**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ١٠٧، السطر ١٠.

(٦) انظر استثناءين أدناه الهامش ٣٧.

(٧) انظر أعلاه الفصل ١٦.

(٨) القاسمي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٨ (الفقرة الأخيرة استشهاد بالقول الذي يفتتح به الغزالي تحليل الأمر بالمعروف، والذي لاقى نجاحاً لدى الأجيال اللاحقة). كتب القاسمي كذلك مختصراً للإحياء، لخص فيه نظرية الغزالي في الأمر بالمعروف. انظر: جمال الدين القاسمي، **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين**، تحقيق ع. ب. البيطار (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠.

(٩) رشيد رضا، **تفسير المنار**، يعتمد على محاضرات [الشيخ] محمد عبده (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٧ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ج ٤، ص ٣٠، السطر ١٣ (يستشهد بعبده)، =

المقالات التي كتبها عن الفريضة في أواخر الحرب العالمية الأولى[١٠]. ولما ألف عبد القادر عودة (ت ١٣٧٤/ ١٩٥٤) كتابه في الفقه الجنائي بعد ثلاثة عقود، استمد منه معظم بنية تحليله للنهي عن المنكر[١١]. وقد اقتفى أثره كتّاب لاحقون[١٢]. مثلاً يستخدم العالم الهندي جلال الدين العَمري كثيراً تحليله في كتيب عن الفريضة وجيز لكنه ينم عن معرفة واسعة[١٣]. كما يعتمد

= والمجموعة التي استخدمتها من أقسام هذا الكتاب مزيج من أجزاء من طبعات مختلفة. يقدم مناقشة لتفسير الآية ٣: ١٠٤، و A. A. Roest Crollius, «Mission and Morality,» *Studia Missionalia*, vol. 27 (1978), pp. 275-282.

هناك كاتب آخر من هذه الفترة يستخدم الغزالي بصفة ملحوظة في عرض وجيز للأمر بالمعروف، هو زمار، **الحكم والانتظام** (حلب: [د. ن، د. ت.])، ص ٢٦ ـ ٢٩؛ يستشهد كذلك بالحكم الذي يفتتح به الغزالي عرض الأمر بالمعروف.

(١٠) انظر أعلاه الفصل ١٢ الفقرة ٤، حيث لاحظنا كذلك اعتماد عصمان نوري على حيدريزاده. يستشهد كذلك كاتب جامعي لاحق بحيدري زاده بخصوص الأركان الأساسية (تيمل أساسلار، أي أركان) للفريضة. انظر: E. Esrefoglu, «Islamiyetde ihtisabin prensipleri,» *Tarih Dergisi*, vol. 25 (1971), p. 99.

(١١) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، سلسلة الثقافة العامة، ٢ ج (القاهرة؛ بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٤٨٩ ـ ٥١٠، الفقرات ٣٤٣ ـ ٣٤٦. أدين بهذه الإحالة وإحالات أخرى عدة لفضل طوفان بُزبينار من إسلام أرشترملاري مركزي، أسكُدار (Islam Arastirmalari Merkezi, Uskudar)، الذي وفر لي الملفات الكائنة بالمركز ذات الصلة ببحثي.

(١٢) إضافة إلى الأمثلة المقدمة في النص، انظر: نشأت المصري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تفسير ابن كثير وشروح أبي حامد الغزالي** (القاهرة: دار الكتب المصرية، [د. ت.])، وعنوان الكتاب يفسر محتواه (أدين لماريبل فييرو لمدي بنسخة من هذا الكتاب)؛ محمد أحمد الراشد، **المنطلق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٦)، ص ٩٠ و١٥١ ـ ١٥٤؛ فاروق عبد المجيد حمود السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (جدة: [د. ن.]، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٩ (يستشهد بقول الغزالي الافتتاحي)، ص ٥٤، السطر ١٤، ص ٥٧، السطر ٧، ص ٥٨، السطر ٩، ص ١٨٨، السطر ٨؛ عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ج ٤، ص ٣٥٤، الفقرة ٣٥٥١ (يستشهد بقول الغزالي الافتتاحي)، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٣، الفقرات ٣٥٦١ ـ ٣٥٦٨، ٣٦٤ الفقرة ٣٥٧١ (أدين بمعرفتي بهذا الكتاب لأسماء سعيد)؛ عبد العظيم إبراهيم المطعني، **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٠)، ص ٧٦، السطر ١٩ (يستخدم ضمنياً نسق الغزالي)، ص ٧٧ السطر ١٦ (يستشهد به في المجال نفسه)، ص ١٠٩ س١٠ (يورد سلسلة من أقواله عن إذن السلطان) (أدين بمعرفتي بوجود هذا الكتاب لملفات إسلام أرشتملاري مركزي، ونسختي منه لمارغرت لاركِن)، ومحمد نعيم ياسين، **الجهاد: ميادينه وأساليبه** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٨)، ص ١٩٣ ـ ١٩٦ (يتبنى صيغة للغزالي).

(١٣) جلال الدين العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ترجمه من الأردو، م. أ. أ. الإصلاحي، الكويت عام ١٩٨٤ (أنا مدين كثيراً لنوريت تسفرير بمدي بنسخة من هذا الكتاب)؛ =

عليه الكاتب السوري السلفي سعيد حوى (ت ١٤٠٩/ ١٩٨٩) إلى حد بعيد[١٤]. ومنه أيضاً يستمد كاتب سوري آخر، أحمد عز الدين البيانوني، القسم الأكبر من بنية كتيب ألفه حول الموضوع[١٥]. ويستخدمه الأصولي [السلفي لا عالم الأصول] علي بن الحاج [أو بلحاج] بكثافة في مجموعة أحاديث ألقاها في الجامع، ولما طلب منه سائل أن يشير عليه بكتاب حول ذلك الموضوع نصحه به مع التوكيد[١٦]. تحليل الغزالي هو أيضاً أهم مصدر لبنية عرض النهي عن المنكر الذي قدمه خالد بن عثمان السبت ـ وهو كاتب سعودي يتبع التقليد الوهابي[١٧]. يستخدم مثلاً مصطلحات الغزالي المميزة[١٨]،

= لاحظْ بوجه خاص استخدامه لإطار الغزالي لتحليل الشروط ص ٢٣١ ـ ٢٤٨، انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١) ولدرجاته (ص ٢٩١ ـ ٢٩٣، انظر أعلاه الركن ٤). الكاتب عضو بجماعت ـ ي إسلامي في الهند، وُلد حوالى ١٣٥٦/ ١٩٣٧، وتوطئته مؤرخة بـ١٩٦٦؛ نُشرت ترجمة إنكليزية كذلك في الكويت عام ١٩٨٤، قُدم فيها اسم الكاتب كالتالي: مولانا جلال الدين أنصار عمري في توطئة المترجم (ص ١٢ منها). كل إحالاتي في ما يلي هي إلى الترجمة العربية.

(١٤) سعيد حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ و٣٨٤ ـ ٣٨٦. من المدهش أن يدين هذا الكاتب في تحليله لهذا الموضوع للغزالي أكثر مما يدين لابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨)، فابن تيمية هو العالم المفضل لدى الأصوليين (السلفية) وقد ألف كتيباً في الأمر بالمعروف (بشأنه انظر أعلاه الفصل ٧ بداية الفقرة ١).

(١٥) أحمد عز الدين البيانوني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (حلب: [د. ن.]، ١٩٧٣). لاحظْ مثلاً تقديم الشروط (ص ٣٥ ـ ٤٨) والدرجات (التي يدعوها مراتب) (ص ٤٨ ـ ٥١). تظهر استشهادات بالغزالي مع ذكر مصدرها قرابة آخر الكتاب (ص ١٨٢ ـ ١٨٣ و١٨٦ س٥). واضح أن الكتاب يستهدف جمهوراً عريضاً من القراء.

(١٦) علي بن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، مجموعة من شرائط الكاسيت توزعها المكتبة الإسلامية في باريس، (= كاسيت عدد ٧ الوجه ١). أدين لعمانويل سيفان بإعارتي الكاسيت الأولى من المجموعة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢؛ واشتريت الكاسيتات ٣ و٤ و٦ و٧ في باريس في آذار/ مارس ١٩٩٣، لكن لم أستطع اقتناء الاثنتين المتبقيتين ٢ و٥. تمثل مجموعة دروس ألقاها في المساجد؛ ليس هناك ما يشير إلى تاريخ إلقائها. القراءات الأخرى التي يشير بها ابن الحاج هي: الحنبليان ابن تيمية والخلال (ت ٣١١/ ٩٢٣) وكتاب للدكتور فارس بركات. واضح من ٣: ٢ و٦: ١ أن ابن الحاج يتبنى درجات الغزالي، لكن مناقشته لها تقع لسوء الحظ في الكاسيت ٥. تجد أمثلة أخرى على اعتماده على الغزالي أدناه في الهامشين ١٦٨ و١٨١. هناك عرض وجيز لسيرة ابن الحاج أعده: S. Labat, «Islamism and Islamists: The Emergence of New Types of Politico-religious Militants,» in: J. Ruedy, ed., *Islamism and Secularism in North Africa* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 112.

بالعربية يُكتب اسمه ابن الحاج أو بلحاج.

(١٧) بخصوص هذا الكاتب انظر أعلاه الفصل ٨، الهامش ١٤٨.

(١٨) خالد بن عثمان السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٤٧ و٢٧٥ السطر ١٢.

ويبوب بحثه وفق أركان الغزالي الأربعة[١٩]. لا غرابة في شعبية الغزالي عند الكتاب المحدثين: فإن جاذبية معالجته النظرية والعملية في آن واحد اخترقت باستمرار حواجز الفرق والمذاهب. بهذا الوجه وبوجوه أخرى، لا يزال المشهد النظري مألوفاً من اليسير تعرف مفاهيمه.

لكن هذه الكتابات تتضمن في الوقت نفسه مؤشرات عديدة ـ بعضها دقيق والآخر صارخ ـ على أن المفاهيم القديمة تطبق في إطار مستجد. أقل ما يمكن قوله أن تأثير الغرب أعطى لائحة المنكرات التقليدية نفساً جديداً. مثلاً يخبرنا مصدر أن الخديوي إسماعيل (ح ١٢٨٠ ـ ١٢٩٦/١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) تلقى بسبب توالي هزائم عسكرية تقريع شيخ أزهري لم يُذكر اسمه، فقد ذكره بحديث عن النهي عن المنكر[٢٠]. في ما بعد شرح العالم له على انفراد موقفه: كيف تنتظر النصر من السماء والمحاكم المختلطة فتحت بقانون يبيح الربا، والخمر مباح؟ وعدد له منكرات تجري بلا إنكار. فقال الخديوي: «وماذا نصنع وقد عاشرنا الأجانب وهذه مدنيتهم؟»[٢١]* أو كما قال الشيخ فيصل مولوي ـ العالم اللبناني ـ في حوار أجراه عام ١٤٠٤/١٩٨٤ مع مسلمين يعيشون في فرنسا: «بلاد أوروبا كلها منكرات»[٢٢] (وأضاف إلى

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ٣٦٧؛ انظر الفهرس. يذكر الغزالي في عدة مواضع (انظر مثلاً: ص ١١٠، ١٤٧ و٣١٦)، لكن يطمس مدى اعتماده إيرادُه مواد من مصادر وسيطة أخذتها من الغزالي. مثلاً يذكر كمصادر لمواد من ذلك النوع ابن الأخوة (ص ٢٥٨، السطر ١٦، قصة رجل وسنوره أخذها ابن الأخوة من الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٦، السطر ٤ [الذي أخذها على الأرجح من البيهقي الذي رواها عن الخواص])، وابن النحاس، نقطة أخذها ابن النحاس من **الإحياء**، انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٢٤). في موضع انتقد الغزالي. **الإحياء** كذلك خلف نقاط تفصيلية عدة كعبارتي العجز الحسي (انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٣٨ و٩٧).

(٢٠) محمد سليمان، **من أخلاق العلماء** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ص ١٠٠ ـ ١٠٢، العدد ٢١٨، مع حديث في ١٠١، السطر ٧ (استشهد به: السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٨ ـ ١٤٠). على الرغم من أن الإسناد الذي قُدم في مستهل القصة يبعث على الاطمئنان لا يوثق به من حيث تاريخيته. وهو الحديث الذي ناقشناه أعلاه الفصل ٣، الهوامش ١٩ ـ ٢٦.

(٢١) سليمان، المصدر نفسه، ص ١٠٢، السطر ٢.

(٢٢) فيصل مولوي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت يوزعها اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، قسم الإعلام، الوجه ٢؛ أنا ممتن لعمانويل سيفان على إعارتي الكاسيت. يبدو أنها نفسها التي يصفها: Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France*, l'épreuve des faits (Paris: Editions du Seuil, 1987), pp. 259-262.

ومنه آخذ تاريخ المحادثة؛ بخصوص مولوي نفسه انظر: ص ٢٥٨. أدين لبرنارد لويس بلفت انتباهي إلى دراسة كيبل.

اللائحة التقليدية السينما)[٢٣]. * ويهتم آخرون بدور الصحافيين في النهي عن المنكر باللسان[٢٤]، * أو بحكم المقاهي الخالية من الزهر [النرد] ولعب الورق والمسكرات[٢٥]، وأخلاقيات صف السيارات في الطريق العام، مع اعتبار ذلك توسيعاً لنقاش الغزالي لمسألة ربط الدواب في الشوارع[٢٦]. * أما البيانوني فتشمل هواجسه بيع صور النساء العاريات، ومماسة الذكور للإناث في الحافلات المكتظة بالركاب والصور الدعائية للأفلام الإباحية والمقاهي ولعب الورق والموسيقى في الإذاعة والتلفزيون[٢٧]، لكن أهم شاغل هو عادة حلق اللحي المخالفةُ للسنن الإسلامية[٢٨]. *

تدخل الجدة كذلك عالم الأفكار. نرى مثلاً أن التكوين الفكري العتيد الذي أشار به محمد عبده ـ أو ربما رشيد رضا (ت ١٣٥٤/ ١٩٣٥) بالأحرى ـ على الدعاة الإسلاميين في تفسير الآية ٣: ١٠٤ عصري في قسم كبير منه[٢٩]. يشمل مثلاً علم السياسة الذي لم يقصد به [الشيخ الإمام] ـ بحسب رشيد رضا ـ شيئاً من قبيل ما كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) بل دراسة دول العصر[٣٠]. كذلك كان للتأثير الغربي دور في ابتعاد محمد عبده عن النظرة التقليدية التي تحدد المعروف والمنكر على أساس الشرع[٣١]. ويقر حوى

---

(٢٣) Kepel, Ibid., p. 262.

(٢٤) علي الطنطاوي، **فصول إسلامية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٠)، ص ١٧٦، السطر ٤ (لفت نظري إلى هذا الكتاب يتسحاق نقاش).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧، السطر ٢.

(٢٦) المصري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تفسير ابن كثير وشروح أبي حامد الغزالي**، ص ٧٢، السطر ٧؛ انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٠٥.

(٢٧) البيانوني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٣٥ت، العدد ٦، ص ١٣٧، العددان ٣ و٦، ص ١٣٨، العدد ١١، ص ١٣٩، العدد ٢. تشكل هذه المواد جزءاً من صيغة حديثة لمسح المنكرات الذي قدمه الغزالي (ص ١٣٢ ـ ١٤١).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٣، السطر ١٠ (قصة من عصره رواها)، ص ٩١، السطر ٥، ص ١٢٦، السطر ٨، ص ١٣٦، العدد ٨، ص ١٨٩، السطر ١١، وص ١٩٢، السطر ١٠.

(٢٩) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ٣٨ ـ ٤٤. ناقش اهتمامه بنشاط الدعوة في تفسير ق ٣: ١٠٤، انظر: Jacques Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 11 (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954), pp. 333-337.

(٣٠) رضا، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢، العدد ٨. لاعتراف عبده الشخصي بالصعوبة التي لاقاها في نهي الناس (ص ٢٩، السطر ١١) صبغة حديثة.

(٣١) يلح على أن المطلوب لمعرفتهما الفكر السليم أكثر من التبحر في العلوم الشرعية (ص ٢٧، السطر ١٠)؛ قارن النسبية التي يبثها رشيد رضا في مفهوم المعروف في تفسيره للآية ٧: =

ضمنياً بتسرب الفكر الغربي عندما يذكر بين المذامّة التي لا تعفي المسلم من القيام بالفريضة رميه بالرجعية والتأخر[٣٢]. وتتراوح الأفكار الغربية الأخرى التي ظهرت في الكتابات الحديثة من المراقبة الاجتماعية[٣٣] إلى اللاوعي[٣٤].* كذلك يوجه نقد شديد إلى الأفكار الغربية. مثلاً رأى مفكر كتب عن النهي عن المنكر من واجبه أن يضمن كتابه تفنيداً لأقوال باطلة كادعاءات شوبنهور وسبينوزا[٣٥].

لكن كل هذه الوقائع هامشية بالنسبة إلى تصور الفريضة ذاتها، فإلى أي مدى تأثر بالأفكار الغربية؟ يتمثل أحد المجالات التي كان للنهي عن المنكر فيها دور في مشروع إثبات أن كل حسنات [نظام الحياة في] الغرب إسلامية[٣٦]. هنا استُثمرت الفريضة لتبني طيف من القيم السياسية الغربية من النظام الدستوري إلى الثورة. يقدم رشيد رضا مثالاً جيداً على تسخير الفريضة لتبرير المطالبة بدستور: انطلاقاً من فكرة للشيخ محمد عبده، الذي جد ليجد

= ١٩٩ (ج ٩، ص ٥٣٦، السطر ١٥) وتأويله للآية ٩: ٦٧ (ج ١٠، ص ٦١٨، السطر ١٩). في المقابل تغلب على المفكرين السنة الذين تكلموا في المسألة النظرة الشرعية الصرفة للمعروف والمنكر (عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٤٩٢؛ العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٨، السطر ١٢؛ عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة** (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨)، ص ١٤٤، السطر ١٣؛ السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٣ ـ ٤٦ و٢٦٢ب، العدد ٥). هناك استثناءان: جمال الدين محمد محمود، **أصول المجتمع الإسلامي** (القاهرة؛ بيروت: دار الكتب المصرية، ١٩٩٢)، ص ١٩٦ و١٩٩، وهو كتاب لفت إليه انتباهي قمبيز إسلامي) وزيدان في كتاب أحدث (**المفصل**، ج ٤، ص ٣٥٣ت، الفقرات ٣٥٤٧ ـ ٣٥٥٠).

(٣٢) حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٦٢، السطر ١٣.

(٣٣) S. Ahmet Arvasi, *Ilm-i hal* (Istanbul: [n. pb.], 1990), p. 169.

يصنف الأمر بالمعروف كصيغة مهمة في التركيب الاجتماعي، أو كما يفسره سوسيال كُنترول [تحكم أو مراقبة المجتمع] (يفسر كذلك نفس مُباسِبسي بالنقد الذاتي). كذلك يعرف هارون ناسوتيون ـ وهو أندونيسي ذو نزعة معتزلية محدثة ـ الأمر بالمعروف بالإشراف الاجتماعي. انظر: Richard C. Martin and Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford, England; Rockport, MA: Oneworld Publications, 1997), p. 151 and 191.

(٣٤) العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٧٣، السطر ٣. في نقاش لشرط التأثير حيث يقول إن نهي أخ مسلم قد يكون له تأثير في لاوعيه.

(٣٥) السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٢ ـ ٣٨.

(٣٦) في الواقع هناك مشروعان متميزان يمكن أن يسوغا البحث عن التطابقات: الرغبة في تبرير استعارة نظام ما من الغرب بإبراز سابقة إسلامية له، والدفاع عن الإسلام ضد تهمة خلوه من فكرة ما.

في الآية ٣: ١٠٤ أساساً للحكم بواسطة مجلس نواب كما في الأنظمة الجمهورية والملكيات الدستورية[٣٧]. وللكتاب الذين يربطون النهي عن المنكر بالثورة في تراثهم الإسلامي عدد أكبر من المرتكزات. مثلاً يعرض العمْري، في مناقشة متأنية للمسألة[٣٨]، آراء ابن حزم (ت ٤٥٦/ ١٠٦٤)[٣٩] والجصاص (ت ٣٧٠/ ٩٨١)[٤٠] والجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥)[٤١]، ونراه في ختام مناقشته يميل إلى تأييدها[٤٢]. ويجد المصري محمد عمارة في النهي عن المنكر واجب الاشتغال بالشؤون العامة والإسهام الجبري في شؤون المجتمع والدولة[٤٣]، وإن لم يُجد الإسهام السلمي صارت الثورة فرضاً واجباً[٤٤]. وهو لا يوضح مصدره الملهم في هذا التحليل، وإن لم يكن ببساطة عقائدية سياسية حديثة فالأغلب على الظن أنه زيدي أو معتزلي: إذ نجد لديه ميلاً لهاتين الفرقتين غير مألوف من مفكر من وسط سني[٤٥].

---

(٣٧) رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ٣٧ ـ ٣٨ و٤٦. كذلك يبين التونسي خير الدين باشا (ت ١٣٠٧/ ١٨٩٠) تطابقاً بين المجالس النيابية وحرية المطابع في أوروبا من جهة، وواجب علماء الأمة وأعيان رجالها في الإسلام تغيير المنكرات من جهة أخرى؛ ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة [لتكون سيرتها مستقيمة]. انظر: **مقدمة كتاب أقوم المسالك** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م)، ص ١٤، السطر ١١). مثله يرى عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٣٢٠/ ١٩٠٢) أن مجالس النواب تتفق تماما مع الآية ٣: ١٠٤ (**طبائع الاستبداد**، ص ٨٢، السطر ١١). ناقش أفكار كليهما: Khaldun S. al-Husry, *Origins of Modern Arab Political Thought* (Delmar, NY: Caravan Books, 1980), pp. 46-49, 66f and 138f.

(٣٨) العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٧٥ ـ ١٨٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨١، يستشهد بـ: أبو محمد علي بن محمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م])، ج ٤، ص ١٧١ ـ ١٧٦؛ راجع أعلاه الفصل ١٤، الفقرة ٦ (الهامش ٢٥٨ت)، والفصل ١٧، الهامش ٦٩. هذا المقطع هو أقوى تأكيد للامتدادات الثورية للأمر بالمعروف رأيته في الأدب السني لما قبل عصرنا.

(٤٠) العمري، المصدر نفسه، ص ١٨٢ت؛ راجع أعلاه الفصل ١٢ الفقرة ٦، الهوامش ٢٠٧ ـ ٢١٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٣، السطر ٣؛ انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣، السطر ١٠.

(٤٣) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان** (القاهرة؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩)، ص ٨٢، ٨٤ و١١٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٤ و٩٤.

(٤٥) يؤيد بحماسة معادلة الإمام الزيدي الهادي (ت ٢٩٨/ ٩١١) بين الجبرية واتجاه الموادعة في السياسة. انظر: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١)، ج ٢، ص ١٢ ـ ١٤؛ انظر أعلاه الفصل ١٠، الهامش ٤٢. ما يعطي فكرة عن =

ويضم كاتب إباضي صوته إلى فريق الثوريين(٤٦). في الانتعاشة التي يشهدها الأدب عن الإسلام وحقوق الإنسان في الآونة الأخيرة(٤٧)، يظهر النهي عن المنكر في دور آخر: كضمان لحقوق الإنسان في الإسلام(٤٨). يرى مثلاً شوكت حسين أن أكبر ضمان لتطبيق حقوق الإنسان عملياً واجب النهي عن المنكر(٤٩).

إلى جانب الاستناد إلى تلك الفريضة بهذا النحو العام الشامل، نجد كذلك من يربطها بحقوق سياسية خاصة مستوحاة من التقليد الليبرالي الغربي. يتخذها بعض المفكرين أساساً لحرية التجمع. مثلاً يستشهد نائب المدير العام لبريد بيشاور بالآية ٣: ١٠٤ باعتبارها أساساً لهذا الحق، مفسراً أن الله منح بذلك «حق التجمع لنشر الصلاح»(٥٠) (كما هو الشأن هنا، توجد نزعة إلى

= مدى موافقة مواقفه للفكر السائد [في البلاد الإسلامية] أنه من المعجبين بكتاب **سبرتاكوس** لهوارد فاست (ج ١، ص ١٨)؛ ألف فاست كتابه حتى يستمد قراؤه منه «قوة لمستقبلنا نحن الكدر ويناضلوا ضد الجور والشر». مقاومة الظلم من جملة ما تُدخل وثيقة زيدية حديثة في الأمر بالمعروف، هي بيان لحزب الحق أهم حزب زيدي في اليمن (**بيان حزب الحق**، ص ٨ت، العدد ٢؛ أدين لبرنارد هيكل بمدي بنسخة من هذا المقطع). بشأن حزب الحق والأمر بالمعروف، انظر: S. Carapico, *Civil Society in Yemen* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), p. 145.

عن حركة إصلاحية نادت في ١٣٦٠/ ١٩٤١ بالأمر بالمعروف انظر: J. L. Douglas, *The Free Yemeni Movement, 1935-1962* (Beirut: [n. pb.], 1987), p. 54.

(أدين بالإحالتين لفرانك ستيوارت).

(٤٦) بكير بن سعيد أغوشت، **دراسات إسلامية في أصول الإباضية** (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٨٨)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤٧) يقدم تقييماً قاسياً لهذا الأدب: A. E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Columbia University Press, 1995).

الموضوع مألوف لدي لمساهمتي في ندوة عُقدت في تشرين/ نوفمبر ١٩٩٣ بمدرسة الحقوق بييل حول: «القانون والثقافة وحقوق الإنسان: آفاق إسلامية في العالم المعاصر».

(٤٨) محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩)، ص ٣٣٠، السطر ١٣. عن كاتب زيدي يورد الأمر بالمعروف في نقاش يبين أن الزيدية تمنح الفرد أفضل ما يقدم الفكر الحديث، انظر: ي. ع. الفضيل، **من هم الزيدية؟** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٥٨، السطر ٥ (لفت نظري إليه برنارد هيكل).

(٤٩) Shaukat Hussain, *Human Rights in Islam* (New Delhi: [n. pb.], 1990), p. 104.

ليس من التعسف أن نرى في بعض جوانب الأمر بالمعروف قيمة يمكن مبدئياً أن تساهم في خلق ثقافة تؤيد حقوق الإنسان ـ أو بعض الصيغ الإسلامية منها التي تكفل حداً مقبولاً من الاعتبار ـ في دول العالم الإسلامي المعاصر.

(٥٠) Fakhruddin Malick, «Islamic Concept of Human Rights,» in: S. M. Haider, ed., *Islamic Concept of Human Rights* (Lahore: Book House, 1978), p. 59. =

اعتبار الحقوق السياسية بمفهومها الإسلامي حقوق قولٍ أو فعلٍ أشياء إسلامية حسنة، لا أشياء لا ـ إسلامية سيئة)[٥١]. لكن الأغلب والأقدم معادلةُ تلك الفريضة بحرية التعبير أو الرأي. ويُلمع المويلحي (ت ١٣٤٨/ ١٩٣٠) إلى ذلك في فقرة فكاهية يعد فيها الصحافيين في مقام الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر الذين أشارت الشريعة الإسلامية إليهم[٥٢]. نجد مثالاً نمطياً لهذا الربط في كتاب لسعيد محمد أحمد با ناجة[٥٣]. وهو يستشهد بالبند ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المتعلق بحرية الرأي والتعبير، مؤكداً في الوقت نفسه أن الحكومات الشرقية والغربية على حد سواء فرضت عليها قيوداً جدية. ثم ينظر إلى الإسلام والمكانة العالية التي يعطيها لحرية الرأي كحق لكل فرد. فيؤكد أن النهي عن المنكر من أهم فرائض الإسلام وأن القيام به يقتضي حتماً حرية الرأي كما يتضح من آيات القرآن. ثم يفسر أنها لا تعني، بطبيعة الحال، حق نشر أفكار مخالفة لعقائد الإسلام وقيمه الأخلاقية وما إلى ذلك.* ويخلص من ذلك إلى القول بأن الإسلام يضمن حرية الرأي والفكر. ويقرن كتّاب عدة آخرون بين النهي عن المنكر وحرية التعبير على نحو مماثل[٥٤]، ويتحدث

= يخصص المودودي فصلاً للأمر بالمعروف في كتابه، انظر: أبو الأعلى المودودي، **مفاهيم إسلامية** (جدة؛ الدمام: المكتبة الشرقية، ١٩٨٧)، ص ١١١ ـ ١٢١، لكنه ـ وبنحو غير متوقع ـ لا يقدم شيئاً يسترعي الاهتمام.

(٥١) مثلاً شوكت حسين الذي يقرن الأمر بالمعروف وحرية التجمع، ويحدد أن ذلك الحق يجب استخدامه لنشر «الفضيلة والاستقامة» انظر: Hussain, *Human Rights in Islam*, p. 61.

كما يلاحظ هوشنغ شهابي، أن لهذه الظاهرة ما يوازيها في تاريخ الفكر الكاثوليكي في العصور الحديثة. مثلاً أكد الفصلا ليون ١٣ (١٢٩٥ ـ ١٣٢١/ ١٨٧٨ ـ ١٩٠٣) وهو يناقش حرية التعبير في رسالة مسكونية عام ١٣٠٥/ ١٨٨٨ أن للناس حق نشر «ما هو صحيح وقويم»، أما «الآراء الباطلة» و«الرذائل التي تفسد القلب» فيجب ألا «تتوانى السلطة العمومية في قمعها». انظر: John J. Wynne, ed., *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII* (New York: Cincinnati [etc.]: Benziger Brothers, 1903), p.152.

(٥٢) محمد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٠٧)، ص ٤١، السطر ٩، ترجمه: R. Allen, *A Period of Time* (Reading: [n. pb.], 1992), p. 137.

(أدين لروجر ألن بلفت انتباهي إلى هذا المقطع). راجع كذلك أعلاه الهامشين ٢٤ و٣٧.

(٥٣) سعيد محمد أحمد با نجا، **دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٥)، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٥٤) انظر: حسين كاظم قدري (ت ١٣٥٢/ ١٩٣٤)، إنسان حقلاري بيانمسئنين إسلام حقوقنا غور إيضاحي، إسطنبول ١٩٤٩، ٧٢ س١٠، ٧٣ س٣؛ Huseyin Kazim Kadri, *Insan haklars beyannamesi'nin Islam hukukuna gore izaht* (Istanbul: [n. pb.]. 1949).

عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤)، =

بعضهم عن حق الاحتجاج على الحكام ومساءلتهم ولا يجدون صعوبة في تأسيس ذلك على النهي عن المنكر(٥٥).

نتائج هذه الملاقحة غير متجانسة. أحياناً تبدو معقولة، كما عند ربط النهي عن المنكر بالاحتجاج والثورة. لكن لما يُقرن بالقيم الليبرالية، لا يخلو ذلك من نشاز: فالإسلام يملي على الناس، ضمن حدود معينة، ماذا يعتقدون وكيف يعيشون، بينما الليبرالية تدع لهم، ضمن حدود معينة، اختيار ذلك بأنفسهم. هذا التناقض هو الذي يكمن خلف المفهوم الغريب لحق في التعبير يحمي الأفكار الصالحة فقط(٥٦). وما يجعل التباين صارخاً في المناقشات التي

= ص ٢٨٠، السطر ١١؛ محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة** (بيروت؛ القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٤)، ص ١٢١ (أدين ليتسحاق نقاش بلفت انتباهي إلى هذا الكتاب)؛ محمد معروف الدواليبي، **الدولة والسلطة في الإسلام** (بيروت: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٥٦ت، القسم ٣ (لفت انتباهي إليه كذلك يتسحاق نقاش)؛ زيدان، **أصول الدعوة**، ص ١٧٥ - ١٧٧ الفقرتان ١٩٥ت؛ صبحي محمصاني، **أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ١٤٣، السطر ١٦؛ محمد أحمد خضر، **الإسلام وحقوق الإنسان** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٠)، ص ٣٢، السطر ٦؛ أحمد بكير، «الضمير الديني وحقوق الإنسان في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: جامعة تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث: حقوق الإنسان، ١٩٨٥، القسم العربي، ص ١٥٢، السطر ١٢؛ محمد سيد محمد، «حق التعليم والإعلام في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي**: ندوة عُقدت بطهران في ١٤٠٨/١٩٨٨)، ص ٤٧٨، السطر ١٧ (يتحدث عن حق الإعلام)؛ Malick, «Islamic Concept of Human Rights,» pp. 57-59; Hussain, *Human Rights in Islam*, p. 51.

كما في عرض با نجا السمة الطاغية على هذه التحاليل هي قصر الحرية على الآراء الحسنة. مثلاً يفسر حسين في المقطع الذي هو آخر ما ذكرنا أنه «يجب استخدام حرية الرأي هذه لنشر الصلاح والحق لا لنشر الفساد والباطل»؛ انظر: Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, p. 76f. and J. Donnelly, *The Concept of Human Rights* (New York: St. Martin Press, 1985), p. 49f.

(ينتقد كلاهما في تعليقه هذه السمة للأدب الإسلامي عن حقوق الإنسان؛ لفتت انتباهي إلى عمل دونلي رودا هُوارد).

(٥٥) نجا، **دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، ص ٣٠، السطر ٥، عن حق المراقبة؛ المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص ٣٨ - ٤٠، القسم ٦؛ خضر، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ص ٤٣، السطر ١٥؛ جمال الدين عطية، «حقوق الإنسان في الإسلام: النظرية العامة،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي** (طهران: مكتبة الصدوق، ١٩٨٧)، ص ١٧٥، العدد ٣ (الرقابة على تصرفات الولاة)، وHussain, *Human Rights in Islam*, p. 49f and 87.

(٥٦) في المقابل يرفض العمري ببساطة فكرة حرية الفكر الحديثة إن كان فيها خطر على الأمة التي تكون موحدة الفكر، انظر: العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٢٨، السطر ٩.

تعنينا هو أن النهي عن المنكر هو تحديداً أن يقال للناس ماذا يجب أن يفعلوا وكيف يجب أن يعيشوا ـ فرض القيم الأسرية [مثلاً] لا تمكينهم من اختيار أنماط حياتهم. ولم تفت هذه النقطة الكتاب المسلمين المحدثين الذين كثيراً ما انتقدوا الحرية المفرطة في الغرب(٥٧). * يلاحظ سيد قطب (ت ١٣٨٦/ ١٩٦٦) مثلاً أن المجتمعات الجاهلية القائمة اليوم في أرجاء الأرض تعتبر الفسق والفجور والمعصية مسائل شخصية ليس لأحد أن يتدخل في شأنها(٥٨). أنت تقول: «هذا منكر»، فيطلع عليك عشرة من هنا وهناك يقولون لك: كلا، ليس هذا منكراً. لقد كان منكراً في الزمان الخالي والدنيا تتطور والمجتمع يتقدم وتختلف الاعتبارات(٥٩). * ويفتتح معاصر له، أكثر اهتماماً منه بالشؤون الدنيوية، نقاشه للنهي عن المنكر بوصف موضة العصر، ومقابلتها بأسلوب الحياة الإسلامي(٦٠). موضة العصر هي أن الناس أحرار، ولا سلطة لأحد على آخر، ولا يحق له التدخل بشؤونه، فإن رأيت أحداً عارياً في الترام أو يسب الدين أو يشرب الخمر أو يلعب القمار أو يقبل فتاة وسط الشارع، ففيم يعنيك أمره؟ ويشدد وصفه للأسلوب الإسلامي بعد ذلك على أن المجتمع جسد واحد: فالذي يجاهر بالمنكر لا يسيء إلى نفسه فقط بل يسيء إليك أيضاً. ويستشهد بحديث مشهور عن قوم في سفينة أراد بعضهم أن يخرق خرقاً في موضعه، فإن تركوه هلكوا جميعاً وإن منعوه نجا ونجوا ـ وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن العدو العصري ليس الإباحية فقط، بل كذلك الفردية(٦١).

---

(٥٧) في مناقشة للأمر بالمعروف كأساس للحكومة الإسلامية، سبق أن كتب عالم عضو بفرع القاهرة من لجنة الاتحاد والترقي أن الدول الأوروبية مع منع المنكرات العامة تسمح بكثير من المنكرات على المستوى الشخصي لإعطاء أقصى قدر ممكن من الحرية لمواطنيها. انظر: M. Sukru Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 52 and 248, and Smail Balic, *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt* (Weimar, Wien: Bohlau Verlag, 1992), p. 238.

لفت انتباهي إليه شكري هانيوغلو.

(٥٨) سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، ص ٩٤٩، السطر ١٢ (في تفسير الآية ٥: ٧٩).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٥٠، السطر ١٠.

(٦٠) الطنطاوي، **فصول إسلامية**، ص ١٧٤، السطر ٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٤، السطر ١١؛ قارن عبد المعز عبد الستار، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (بيروت؛ دمشق: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠)، ص ١٠، السطر ١٤. عن حديث السفينة في المصادر الكلاسيكية، انظر مثلاً: البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٢، ص ١١١ و١٦٤؛ ابن حبان، **الصحيح** بترتيب الفارسي، ج ١، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٩، العدد ٢٩٤ت. في الرواية =

يهاجم بلحاج من يحاولون تقزيم الفريضة بذريعة أننا نعيش في عصر ديمقراطية وحرية، وأن كل فرد حر، كما لو كان بوسع الديمقراطية إلغاء هذه الفريضة [الشرعية] التي يعدها اليوم كثير من الناس تدخلاً في حياة الغير وشكلاً من العنف[٦٢]. في المقال الصحفي نفسه يدعو المؤمنين إلى مساندة شباب غيورين على الدين ذهبوا لتفريق حفل راقص فاستقبلتهم الشرطة بوابل من القنابل المسيلة للدموع[٦٣]. يعطي مشاركون لم تُذكر أسماؤهم في حادثة كسر قناني خمر وقعت في البراقي قرب العاصمة في ١٤١٠/١٩٨٩ صورة حية عن الواقعة، ويوردون باستنكار رد صاحب الحانة: «بومدين [رئيس الجزائر، ت ١٣٩٨/١٩٧٨] يرخص الحانات للخمر والمساجد للصلاة ولكم الخيار»[٦٤]. ❊ ولقد أصاب لويس غارديه لما كتب [قبل عقود] أن النهي عن المنكر هو دعوة إلى إصلاح الأخلاق، على الرغم من تصدي الدولة له، حي في مشاعر المسلمين ويمكن في ظروف معينة أن يظهر من جديد[٦٥]. ❊

ليس غريباً والحال تلك أن يظهر النهي عن المنكر في العالم الإسلامي الحديث بالأساس باعتباره نشاطاً لنشر القيم الإسلامية لا الليبرالية، وإن نظرنا إليه من هذه الزاوية لم يبد في تناقضٍ صارخٍ مع التقليد الذي خلفه علماء الماضي، لكن بإمكاننا أن نلاحظ تحولاً مهماً في موطن التركيز. قلب النظرية القديمة فريضة شخصية توجب على المؤمن تغيير المنكرات التي يرتكبها إخوانه

= الأولى لابن حبان ـ التي هي أنسب من روايتي البخاري اللتين يستشهد بهما الكتاب المسلمون المحدثون، يلاحظ أحد ركاب السفينة: «دعه فإنما يخرق مكانه» (ص ٣٠٦، السطر ١٣). قارن رواية في مصدر إباضي يقول فيها الناقر: «هو مكاني أصنعُ فيه ما شئتُ» (أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، **المصنف**، ج ١٢، ص ١١، السطر ٧). لا يورد كتاب ما قبل العصر الحديث بكثرة هذا الحديث في مناقشة النهي عن المنكر؛ لكن كاستثناء انظر: محيي الدين أحمد بن النحاس، **تنبيه الغافلين**، تحقيق ع. ع. سعيد (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٦٢) علي بلحاج، «مَن صاحب العنف؟،» **المنقذ** (الجزائر) (٢٨ جمادى الآخرة ١٤١٠)، تُرجم في: M. Al-Ahnaf, B. Botiveau et F. Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, les afriques (Paris: Karthala, 1991), p. 139.

أدين بكل المواد التي أوردها من المنقذ لعبد السلام مغراوي الذي أمدني مشكوراً بنسخ.

(٦٣) المصدران نفسهما على التوالي. كان بومدين قد توفي قبل أحد عسراً عاماً، فربما كان المقصود بن جديد (المترجمون).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢، وكاتب مجهول، «هل أتاك نبأ البراقي؟!،» **المنقذ** (النصف الثاني من ربيع الأول ١٤١٠) ص ٢ب، السطر ١٦. يؤكد المقال أن ذلك الإجراء لم يُتخذ إلا بعد فشل إجراءات ألين.

(٦٥) Louis Gardet, *La Cite musulmanne, vie sociale et politique* (Paris: [s. n.], 1961), p. 187.

كلما لقيها. أما في التصور الحديث فالنهي عن المنكر نشر منهجي ومنظم للقيم الإسلامية داخل الأمة وخارجها. وقد تبين نقطتا التحول عن التصور القديم للفريضة بالأساس كرد على وضع يعرض للفرد. أولاهما رأي عبد الكريم زيدان أن على المسلم أن يكون في حالة استعداد وتهيؤ للقيام بواجب الأمر والنهي[٦٦]. من اللافت هنا أن زيدان يكتب في نوع أدبي حديث يمكن أن نسميه «نظرية [أو فقه] الدعوة». النقطة الأخرى هي نزعة إلى تأكيد النتائج على المدى الطويل. مثال ذلك حجة العَمري، في سياق مناقشته لشرط التأثير، أن الإنكار الذي لا يفيد عاجلاً قد يؤثر في فكر الإنسان الباطن[٦٧]. لكن هذه من الدقائق. وعلامة العصر الأجلى والأشيع هي الاهتمام المستجد بالتنظيم. نرى مثالاً مبكراً على هذا الهاجس في تفسير [الشيخ] محمد عبده للآية ٣: ١٠٤ كما عرضه بمزيد من التوسع رشيد رضا. نرى أنه في ذلك التاريخ المبكر قد وضعه في إطار نظرية الدعوة. يفسران «أمة [يدعون إلى الخير] ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» بأنهم جماعة من الأمة الأوسع[٦٨]، ثم يناقشان طبيعة تلك الجماعة. يبدو أحياناً، كما رأينا، أنهما يقصدان الحكم الدستوري[٦٩]، لكن يوحي مقطع طويل بأنهما يفكران أساساً في الدعاة[٧٠]، سواء كان أمرهم ونهيهم موجها إلى مسلمين أو إلى غيرهم[٧١]. تقتضي هذه المهمة منظمة يجب أن تكون بأيدي ما يسمى في هذه الأيام جمعية، وتحتاج إلى رئاسة لقيادتها[٧٢]. تظهر فكرة ذلك التنظيم في رسالتين تحملان نزعة إصلاحية ـ وفضفاضتين شيئاً ما ـ نُشرتا في صحيفة دينية عامي ١٣٣٣/١٩١٥[٧٣] و١٣٣٤/

(٦٦) زيدان، **أصول الدعوة**، ص ١٤٥، السطر ١٤. يشرح حديث المنازل الثلاث الذي يجتهد لاشتقاق هذا الواجب منه.

(٦٧) انظر أعلاه الهامش ٣٤.

(٦٨) انظر أعلاه الفصل ٢، الهوامش ١٥ ـ ٢٣. [في الأصل «على افتراض أن الذين يأمرون. . . جماعة» وعلق الكاتب: «لم يذكرا إن كان ذلك الافتراض صحيحاً». وقد تصرف المترجم في النص]

(٦٩) انظر أعلاه الهامش ٣٧.

(٧٠) انظر أعلاه الهامش ٢٩.

(٧١) انظر: رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ٢٧، السطر ١٨ و٣٥، السطر ٢ (إلى غير المسلمين)، ص ٤٧، السطر ٤ (إلى المسلمين وغير المسلمين سوياً).

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٥ و٤٧.

(٧٣) كاتب مجهول، «حال المسلمين اليوم وجماعة الدعوة والإرشاد،» **المنار**، المجلد ١٨ (١٣٣٣)، ص ٧٩٣ ـ ٧٩٤. (يدعو إلى إنشاء تلك الجمعية).

١٩١٦[٧٤]. يلح زيدان بالمثْل على الحاجة إلى أن تقوم بالفريضة جماعات منظمة[٧٥]، وليس وحده قطعاً في هذه الدعوة[٧٦]. يفسر حوى أن على المسلمين الذين يعيشون في دولة إسلامية منحرفة أن ينظموا أداء الفريضة «باليد»، مع تحاشي الصدام مع الدولة، مستهدفين المنكرات التي يرتكبها أفراد (كآلات الموسيقى والصور الخليعة والخمر وإظهار مفاتن المرأة)[٧٧]. أحياناً يصعب تقرير هل يقصد أولئك الكتاب جماعات يجب بعثها في المجتمع أو نشاط الدولة في مجال مراقبة الأخلاق العامة[٧٨]. المعنى الأول هو المقصود بوضوح في الحديث عن حق الإنسان من وجهة نظر الإسلام في التجمع لغرض

---

(٧٤) كاتب مجهول، «حال المسلمين الاجتماعية وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» **المنار**، مجلد ١٩ (١٣٣٤ ـ ١٣٣٥)، ص ٢٥٦، السطر ٢٠. عبر بوضوح عن أرضية الميثاق الإصلاحي شاجباً القبورية المحلية والمادية الغربية.

(٧٥) زيدان، **أصول الدعوة**، ٢٧١ت الفقرة ٣٥١، لا سيما ٢٧٢.

(٧٦) انظر: محمد عزت دروزة، **التفسير الحديث** (القاهرة: مركز الشرق العربي، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٤)، ج ٥، ص ١٤، (متحدثاً عن الجماعات والمنظمات الاجتماعية، التي يميز دورها عن مهمة من بيده السلطان)؛ عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ص ١١٦، السطر ١٢؛ عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، ص٢٦١، السطر ٢٥؛ محمد علي مسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٠)، ص ٥٨ و٩٤؛ عطية، «حقوق الإنسان في الإسلام،» ص ١٤٧، السطر ٢٧ (مع تقييد: أنه ينبغي ألا يحد ذلك من مجال نشاط الفرد)؛ انظر كذلك: L. Gómez García, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de 'adil husayn* (Madrid: Cantarabia, 1996), pp. 338-340.

(لفتت انتباهي إلى هذه الدراسة ماريبل فييرو). في ١٩٥٢ أوصت لجنة المبادئ الأساسية من المجلس التأسيسي لباكستان بإقامة منظمة لتعريف الشعب بتعاليم الإسلام وللقيام بفريضة الأمر بالمعروف. يتحدث بيان حزب الحق الزيدي عن الحاجة إلى تطوير أسلوب لقيام الأفراد والجماعات بالفريضة (بشأن هذا المقطع انظر أعلاه الهامش ٤٥).

(٧٧) حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢. يتحدث هنا عن تنظيم عمليات الجهاد باليد؛ لكن سبق أن عرف مصطلحاته فاعتبر أن الجهاد داخل العالم الإسلامي مرادف الأمر بالمعروف. عن تجربته الشخصية في القيام بالفريضة انظر: Itzchak Weismann, «Said Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria,» *Middle Eastern Studies*, vol. 29 (1993), p. 613.

وعن مذهبه في الجهاد انظر: Itzchak Weismann, «Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria,» *Studia Islamica*, vol. 85 (1997), pp. 149-153.

(٧٨) تجد فقرات تشير فيها كلمة تنظيم بوضوح إلى النوع الثاني عند عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٥٠١، السطر ٥؛ العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٤٤، السطر ٢؛ زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج ٤، ص ٣٧٠، الفقرة ٣٥٨٤. يتحدث محمود عن التنظيم كأمر مطلوب في: **أصول المجتمع الإسلامي**، ص ٢٠٣، السطر ٢١، لكنه لا يوضح ما في ذهنه. من الأمثلة الواضحة التي لا تشير فيها كلمة تنظيم إلى جهود الدولة فقرة حوى المذكورة في الملاحظة السابقة.

النهي عن المنكر[٧٩]. بالفعل أُنشئت من حين إلى آخر جمعيات من ذلك النوع، أُقيمت إحداها في فلسطين أيام الانتداب[٨٠]، وذُكرت أخرى في مصر[٨١].

يمكن تكوين فكرة عن التحول الحاصل بالاتجاه إلى تكوين الجمعيات بدراسة كتاب لمحمد أحمد الرشيد في أدب الدعوة[٨٢]، غرضه أن يبين أن كبار علماء السلف أجازوا العمل الجماعي في النهي عن المنكر، وينقض من ثمة دعوى من عده بدعة غريبة عن التقاليد الإسلامية[٨٣]. لهذا الغرض يجمع أمثلة لرجال من الماضي نُقل أنهم نهوا عن المنكر في جماعة من الأصحاب[٨٤]. ويعقب بأن نصوصاً من ذلك النوع مكتشفات قيمة يمكن أن تدخل في الفقه الحركي[٨٥]. ثم يستشهد برأي الغزالي أنه لا يُحتاج إلى إذن الإمام للنهي عن المنكر مع أعوان يشهرون السلاح[٨٦]. ويضيف أن هذا النص حقيق بأن يُكتب بماء الذهب ويحفظه الدعاة، ويقوم دليلاً على أن كتب التراث تعج بمصادر للفقه الحركي[٨٧]. يوجد هنا أمران يستحقان الملاحظة. **الأول** هو

---

(٧٩) Hussain, *Human Rights in Islam*, p. 114, art. XIV (a), and Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, p. 91.

يستشهد كلاهما بالإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، الذي صادق عليه المجلس الإسلامي في أوروبا بباريس عام ١٤٠١/ ١٩٨١)؛ انظر منظمة المؤتمر الإسلامي، «وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي**، ص ٥٥٩، البند ٢٢(ب).

(٨٠) انظر: Uri M. Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1987), p. 249f.

بشأن جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المركزية المنشأة في ١٣٥٣/ ١٩٣٥؛ لاحظ أن مؤسسيها ترجموا اسمها بالإنكليزية: Central Society for the Preservation of Public Morals [الجمعية المركزية لحفظ الأخلاق العامة]. أدين بهذه الإحالة لمايك دوران.

(٨١) Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), p. 85.

(٨٢) الراشد، **المنطلق**، ص ١٤٦ ـ ١٥٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩، السطر ١٢. قدم أمثلة هشام بن حكيم بن حزام (انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٩٧) وعبد الرحيم العلثي (انظر أعلاه الفصل ٦، الهامش ١٠٣) وأبي بكر الأقفالي (انظر أعلاه الفصل ١٧، الهامش ٢٠٤).

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥١، السطر ٩.

(٨٦) حول هذا الرأي انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٨. المفكر الإسلامي الآخر المؤيد لهذا النص من دون تحفظ هو علي بلحاج (انظر أدناه الهامش ١٦٨).

(٨٧) الراشد، **المنطلق**، ص ١٥٢، السطر ١٢.

الفاصل بين السوابق التي يسوقها والممارسة الراهنة التي يريد إثبات شرعيتها: إذ لا تتضمن الأمثلة المتفرقة في كتب التراث لعمل جماعي نوع المنظمات ذات النشاط الدائم التي بُعثت في العالم الإسلامي بتأثير غربي.* و**الثاني** هو أنه يبدي مفاجأته بوجود تلك النصوص[٨٨]، يبدو واثقاً لا من تجانس هواجسه والتي تتضمنها الأمثلة المستمدة من التراث بل من انتمائها إلى عالمين مختلفين. وليس انطباق آراء علماء الماضي على عالمه مسلمة، بل هو اكتشاف.

من يجب أن يقوم بذلك النشاط؟ اللافت هنا هو أن مجموعة اقترنت تقليدياً بالنهي عن المنكر لا تحظى بانتباه كبير: أعني علماء الدين. هناك كاتبان لا يزالان يأخذانهم مأخذ الجد: السامرائي ومحمد علي مسعود. كثير مما يقوله الأول بخصوصهم سلبي، لكن كلامه بنبرة خطابية حادة عن عواقب سكوتهم عن المنكر يقر لهم على الأقل بفضل: إذ يفترض أن لهم شأناً[٨٩]. في إحدى المناسبات النادرة التي يعبر فيها عن رأيه الخاص يخبرنا أنه يحبذ أن يضطلع بالفريضة العلماء[٩٠]. وقد يعم المنكر حتى يصيروا عاجزين عن التصدي له وحدهم، فيصير واجباً إذاك على آحاد الأمة العمل ـ لكن بتوجيه علمائهم[٩١]. يبدو كأن في ذهنه القولة القديمة عن تقسيم العمل الثلاثي وإن لم يستشهد بها. يجب القيام بالفريضة على ثلاث مراتب: الأولى للحكام[٩٢]، الذين يختصون باستعمال القوة، والثانية للعلماء، الذين يؤدونها بأقلامهم وألسنتهم وأفكارهم، لكن من دون عنف[٩٣]، والأخيرة للعوام، الذين يخصهم بأسلوب للإنكار «بالقلب» لا يخلو من الحزم والعزم ـ لكن من دون عنف[٩٤]. هكذا يسند دوراً مهماً للعلماء، لكن معنى الكلمة عنده واسع وعصري نوعاً ما[٩٥].

---

(٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧، السطر ٥.

(٨٩) السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨ ـ ١١. يقدم صلاح الدين المنجد مجموعة أمثلة لإنكار العلماء على السلاطين في الماضي مع تذمر شبيه (**الآمرون بالمعروف**، ص ٥، السطر ٣).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦١، السطر ١٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٦١، السطر ١٧.

(٩٢) المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٢٤، السطر ٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠، السطر ١٥.

(٩٥) يُدرج ضمنهم الكتاب والمدرسون والوعاظ والزعماء الروحيون المتفقهون جميعهم في الدين. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧، السطر ٢.

هناك مجموعة لم تلْقَ في الماضي سوى قليل من الاهتمام، وصارت تحظى بالمزيد المزيد: هي النساء[٩٦]. بينما لا ينفي أي كاتب تكليفهن، يقرب العَمري من ذلك: فمع أنه ـ بكل وضوح ـ يكتب تحليله وأمامه كتاب الغزالي، يختار افتتاح عرضه لشروط التكليف بتأكيد وجوب أن يكون الرجل مكلفاً[٩٧]. في المقابل يعقب الجامعي المصري الذي كتب عن الفكر الزيدي على منع الإمام المؤيد يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩/١٣٤٨ت) لهن بأنه لا يرى مبرراً لاشتراط الذكورة في الآمر والناهي[٩٨]. كذلك يفهم المفسر الفلسطيني درْوزة من الآية ٩: ٧١ التسوية بين النساء والرجال، وبوجه خاص في النهي عن المنكر[٩٩]. ويوحي انفراده بين ١٧ مفسراً سنياً من المحدثين راجعتهم بإثارة هذه القضية بشيء من التحرج والإحجام عن الخوض في مسألة حساسة[١٠٠]. لكن خارج كتب التفسير كثيراً ما يُحتج بالآية لإدراج النساء. مثلاً يعتني بلحاج بتأكيد شمول الفريضة للنساء والرجال، مضيفاً أن النساء حالة خاصة[١٠١]. ويؤولها محمد شريف شودري بمعنى أن المسلمين رجالاً ونساء مسؤولون فردياً وجماعياً عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٠٢]. مصداقاً

(٩٦) انظر أعلاه الفصل ١٧ الفقرة ٢، الهوامش ١٠٧ ـ ١٤١.

(٩٧) العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٤٦، السطر ١١ (حول اعتماده على الغزالي انظر أعلاه الهامش ١٣، وبخصوص فقرة **الإحياء** التي يتبعها في هذا الموضع من كتابه انظر أعلاه الفصل ١٦ الهامش ١٥). كذلك في تعليقه على الآية ٩: ٧١ لا يغتنم الفرصة لذكر النساء. يجيز للمرأة أن تنصح زوجها على الرغم من خضوعها له، حيث يستشهد بالغزالي؛ انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الاستطراد). يستخدم عبد الوهاب رشيد أبو صفية، **شرح الأربعين النووية في ثوب جديد** (القاهرة: دار البشير، ١٩٨٨)، ص ٣٩٩، السطر ١٥ صياغة مستمدة من الغزالي لإدراج النساء بين المكلفين.

(٩٨) أحمد محمود صبحي، **الزيدية**، سلسلة علم الكلام (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٤)، ص ٣١٠، الهامش ٢٦؛ راجع أعلاه الفصل ١٠، الهامش ١٤٠ت.

(٩٩) دروزة، **التفسير الحديث**، ١٢: ١٨٦ س٨ (في تفسير الآية ٩: ٧١)، وج ٩، ص ٧١ س٢١ (في تفسير الآية ٤: ٣٤).

(١٠٠) نجد مثالاً آخر على ذلك الإحجام في مقال عن النهي عن المنكر ظهر في مجلة نسائية مصرية، من دون التعرض بصفة مباشرة للمسألة. انظر: عبد العزيز الشريف، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» **النهضة النسائية**، السنة ٩ (١٩٣١)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢، لفتت نظري إليه بث بارون.

(١٠١) ابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. ربما ناقش هذه الآية بمزيد من الإسهاب في الكاسيت رقم ٢.

(١٠٢) Muhammad Sharif Chaudhry, *Women's Right in Islam* (Delhi: Adam Publishers, 1991), p. 148, no. 2.

لقوله كتبت مقدمةً لكتابه زوجتُه الدكتورة نسرين شريف المدرسة بمعهد فاطمة جناح الطبي. كما يختم فضل إلهي الذي يدرس بمدرسة دينية بالرياض كتاباً عن الفريضة من النوع الأكاديمي الجاف بدعوة جميع المؤمنين ذكوراً وإناثاً إلى الاعتناء بالنهي عن المنكر، مستشهداً بالآية تأييداً لقوله(١٠٣). يوردها فتحي عثمان من جهته ليبين أن الإسلام لم يجرد النساء من الحقوق والواجبات، ولم يحرمهن من الشخصية القانونية والمسؤولية الاجتماعية(١٠٤).

أحد أبرز المنادين بمشاركة المرأة عبد الحليم محمد أبو شقة، تلميذ ناصر الدين الألباني. يحتج بالآية ٩: ٧١(١٠٥)، ويجد في الحديث أمثلة لنساء نهين رجالاً(١٠٦). أحدها قصة وقعت في قبيلة أسلمت بعد فتح مكة عام ٨/ ٦٣٠، لم تجد لإمامة الصلاة سوى صبي لا يتجاوز عمره ست أو سبع سنين اتفق أنه تعلم من بعض المسافرين شيئاً من القرآن. لكنه كان قصير القامة فإذا ركع انكشفت سوأته. فقالت امرأة: «ألا تغطون عنا إست قارئكم؟» فأعطاه رجال القبيلة قميصاً يستر عورته(١٠٧). هذا استخدام مبتكر لحديث لم يُستخدم قط في نقاشات ما قبل العصر الحديث عن دور النساء في النهي عن المنكر.

لكن قلما يواجه هؤلاء الكتّاب جهاراً تناقض هذه الآراء مع أمر النساء بطاعة الرجال ولزوم بيوتهن. كان زيدان قد نشر قبل جيل كتاباً أكد فيه وجوب إشراك النساء في الشؤون العامة (لكن من دون جواز انتخابهن في

---

(١٠٣) فضل إلهي، **الحسبة: تعريفها ومشروعيتها ووجوبها** (غجرانوالا: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٨٢، السطر ١٤. يستخدم إلهي، الذي لفت نظري إلى كتابه قمبيز إسلامي، كلمة الحسبة للإشارة إلى الخطة الشرعية والاحتساب التطوعي معاً.

(١٠٤) عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، ص ٢٥٥، السطر ٢٠.

(١٠٥) عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٨٩، وج ٢، ص ٤٩ و٢٢٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩، وج ٢، ص ٤٩ ـ ٥٠ و٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(١٠٧) البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٣، ص ١٤٤. روى القصة الولد نفسه، عمرو بن سلمة الجرني (ت ٨٥/ ٧٠٤)، في البصرة في كبره. انظر كذلك ابن حنبل، **المسند**، ج ٥، ص ٣٠ و٧١؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، **سنن أبي داود**، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد (حمص: [د. ن.]، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٤)، ج ١، ص ٣٩٣ت؟، العدد ٥٨٥؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٧، ص ٦٣ ـ ٦٤. ليس هذا الحديث الوحيد الذي أراد به البخاري في صحيحه الترويح عن نفس القارئ.

مجلس الشورى)* وتحدث عن واجبهن في نهي أفراد أسرهن وجاراتهن وغيرهن من النساء عن المنكر(١٠٨) ـ لكن لا الرجال عموماً. وفي مؤلف ضخم حول وضع النساء في الشريعة نشره بعد ذلك بربع قرن، شدد على أن النساء مكلفات بالنهي عن المنكر كالرجال تماماً(١٠٩). لكن هنا أيضاً لا توحي أقواله بأن عليهن نهي الرجال ـ أو على الأقل خارج محيط الأسرة المباشر(١١٠). بدلاً من ذلك، يعود ما ذكر سابقاً عن نهي النساء لغيرهن من النساء في صيغة برنامج لمنح النساء فضاء عاماً موازياً لفضاء الرجال خاصاً بهن. مثلاً إذا كانت الدولة تنظم الفريضة رسمياً، يمكن أن تفتح مدرسة لتخريج المحتسبات القديرات(١١١). كذلك يجب تكوين الجمعيات النسائية للحسبة في وقتنا الحاضر. ويكون أساس عمل هذه الجمعيات في الوسط النسائي ـ أي بين النساء ـ عن طريق الاتصال بهن في بيوتهن إن أمكن أو بدعوتهن إلى مقرات هذه الجمعيات لتعليمهن الأحكام الشرعية وإصدار نشرات أو مجلات أسبوعية أو شهرية وعقد اجتماعات عامة وبخاصة لإلقاء الدروس والمحاضرات النافعة، وندوات لمناقشة المسائل التي تهم الناس(١١٢). هذا بلا شك موقف تقدمي. نجد موقفاً محافظاً أكثر عند الكاتب

(١٠٨) زيدان، **أصول الدعوة**، ص ١٣٦، السطر ٢ حيث يستشهد بالآية ٩: ٧١.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١١ت، الفقرة ٣٥٥٧ (يرى أن النساء أيضاً يتمتعن بحرية الرأي وحق التعبير عنه تبعا لذلك)؛ ، ص ٣٥٨ الفقرة ٣٥٥٧ (قوله الرئيس في المسألة). يقحم إشارات إلى النساء إذ يعيد صياغة الأحكام التقليدية (انظر مثلاً المصدر نفسه، ص ٣٥٦، الفقرة ٣٥٥٥ (مسلم ومسلمة)، ٣٦٠ النقطة د (رجلاً كان أو امرأة)، ص ٣٦٣ الفقرة ٣٥٦٩ (المسلم أو المسلمة)؛ يفعل ذلك حتى في نص استمده من القرطبي (المصدر نفسه، ص ٣٥٦، الفقرة ٣٥٥٤، مستشهداً بـ: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٤٧، السطر ١١. كذلك يوسع ملاحظات الغزالي عن الصبي المراهق للبلوغ والمميز إلى البنت التي هي في الوضع نفسه (زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج ٤، ص ٣٦٠ النقطة أ؛ راجع أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ١). يقول إن بعض العلماء لم يقدموا حكماً صريحاً حول مسألة قيام المرأة بفريضة الأمر والنهي لأن الجواب بديهي؛ وقد أمكنه على الأقل تأييد رأيه بحكم الغزالي الصريح (ص ٣٥٨، الفقرة ٣٥٥٨؛ انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٥).

(١١٠) يعيد الرأي القديم أن للمرأة أن تنكر على زوجها (المصدر نفسه، ص ٣٦٢، الفقرة ٣٥٦٥؛ انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ استطراد)؛ ويضيف تصرفاً جديداً فيه بإثبات الحسبة على الوالد للبنت (ن م، ٣٦١ الفقرة ٣٥٦٤).

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٧٠، الفقرة ٣٥٨٤.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٠، الفقرة ٣٥٨٥.

السعودي خالد السبت، فقد قرر على أثر الغزالي من دون تردد أن الذكورة ليست شرطاً لوجوب النهي[١١٣]، مع ذلك يوضح أن الأمر يتعلق بالمرأة في بيتها وليس ذلك ترخيصاً للنساء أن يخرجن من بيوتهن للنهي عن المنكر وإقحام أنفسهن في شؤون دينية أو أخرى كما يحصل بكثرة هذه الأيام[١١٤]. يؤكد كاتب سعودي آخر، محافظ مثله، عبد العزيز بن أحمد المسعود، أن إنكار النساء على الرجال يكون عادة بالقلب[١١٥]، وإنما ينكرن باللسان على النساء وعلى محارمهن[١١٦]، لا سيما أزواجهن[١١٧]، وبطبيعة الحال أبنائهن، فهن كما يشير يُمضين كامل وقتهن في البيت[١١٨].*

ماذا عن دور الدولة؟ كانت هذه المسألة دوماً بؤرة نزاع في العالم الإسلامي، وأثارت مزيداً من الخلافات بظهور الدولة الحديثة، أياً كانت عقائديتها السياسية، وازدياد صلاحياتها. يلاحظ حوى بصواب أن الدولة في عصرنا صارت تشرف على كل شيء: التربية والتعليم والاقتصاد والدفاع والمجتمع والسياسة والنشاط الفكري والثقافة[١١٩]. في بعض البلدان السنية

---

(١١٣) السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٧١، السطر ٥؛ يحتج بالآية ٩: ٧١ تأييداً لرأيه، المصدر نفسه، ص ١٧٢ السطر ٦.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢، السطر ١١. كذلك يعارض كشف النساء أيديهن ووجوههن (ص ٣٠٥، السطر ٨)، لكنه ليس متشدداً لا يتزعزع: في هذا العصر الذي جلبت فيه وسائل الإعلام المنكر إلى كل دار، يقبل مراكز اصطياف إسلامية للنساء على أساس اختيار المفسدة الأدنى (ص ٢٤٢، السطر ١٦). يظهر اتجاهه العام المحافظ في اعتباره التبغ منكراً يضاهي الشرب والمخدرات وما شابهها (ص ١٢٠، السطر ٤، ٢١٧، السطر ١١، ١٧٣، السطر ١٨، ٣٥٣، السطر ١١، و٣١٣، السطر ١٧).

(١١٥) المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٥٢٩، السطر ١٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٨، السطر ١٢.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٥٦٢، السطر ٧. يبدي آراء مماثلة بإيجاز عبد الحسيب رضوان: المرأة مكلفة لكن مجالها هو بيتها (ويشمل زوجها) وجنسها. انظر: عبد الحسيب رضوان، **دراسات في الحسبة** (القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، ١٩٩٠)، ص ٣١ ـ ٣٢ و٧١ (كُتب اسم الكاتب على صفحة الغلاف «رضوان»). يقول علي بن حسن القرني: للمرأة أن تنهى عن المنكر ضمن حدود لا تؤدي بها إلى ما يخالف الشرع (ص ١١١، السطر ٨). يلاحظ السامرائي أن بعض العلماء أجازوا للمرأة النهي عن المنكر، لكنه لم يذكر أسماءهم؛ وأورد أحاديث عن عائشة لا تجيز فكرة إنكار المرأة على رجل خارج أسرتها.

(١١٩) حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٩٦، السطر ١٠، ومحمود، **أصول المجتمع الإسلامي**، ص ٢٠٧، السطر ١٠.

نتج من ذلك أن النهي عن المنكر صار وظيفة لجهاز الدولة. كان الشأن كذلك منذ أمد طويل في المملكة العربية السعودية[١٢٠]، وأُقيم هذا النظام مؤخراً في أفغانستان[١٢١]. لكن النمط السعودي لا يتعرض لكثير من النقاش خارج المملكة، وإن ذكره بعض الكتاب لماماً[١٢٢]. في ما عدا ذلك وعلى وجه الإجمال هناك موقفان من تعاظم دور الدولة في عصرنا مختلفان كثيراً. يتمثل **الأول** في جعل ما تسمح به الدولة إطاراً واحداً لذلك النشاط،

---

(١٢٠) انظر أعلاه الفصل ٨.

(١٢١) أعرف النظام الأفغاني فقط من تقارير الصحافة الغربية، التي تفيد أن جماعة طالبان أنشأوا دائرة نشر الفضيلة ومنع الرذيلة (أو تسمية شبيهة) بعد استيلائهم على كابل في ١٤١٧/ ١٩٩٦. انظر: *New York Times*: 1/10/1996, p. 1; 29/8/1997, p. 4, and 6/10/1997, p. 9.

أرسل إلي بعض تلك التقارير روبرت وسنوفسكي. بحسب التقرير الثاني يدعى رجال الشرطة الدينية محتسبة. ظهرت في إحدى صحف مدريد صورة أحدهم بيده مقص وهو يقص ـ برضا ظاهر ـ خصلة مخالف للقانون معقوف الشعر على تقاطع شارعين في كابول: والظاهر أنه كان المخالف السابع والخمسين الذي يحصل على قصة شعر لاإرادية في ذلك اليوم. انظر: «Flequillos satanicos em Afghasinstan,» *El pais* (5 novembre 1997), p. 7

أعطتني إياه ماريبل فييرو.

(١٢٢) عندما يشير عودة إلى هيئة في معرض حديثه عن تنظيم الأمر بالمعروف من المحتمل بل الراجح أن بذهنه المثال السعودي. انظر: عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٥٠٠، السطر ١٢. والشأن كذلك لما يدعو محمد علي مسعود، وهو كاتب موال للدولة، إلى إنشاء هيئة للمشتغلين بالدعوة. انظر: المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٩٤، السطر ١٥. يقول ابن الحاج: إن قامت في الجزائر حكومة مسلمة، يمكنها إنشاء قوات أمن خاصة يدعوها شرطة الأمر بالمعروف تستخدم القوة، ويواصل مفسراً أنه لا يوجد ما يشبهها في أي دولة إسلامية معاصرة ـ وإن لمح في استثناء إلى الحجاز مع تمييز نظامه عن الموجود هناك. ليس مفاجئاً بطبيعة الحال أن يؤكد أبو بكر جابر الجزائري الخطيب بالمسجد النبوي بالمدينة أن الآية ٣: ١٠٤ تقتضي وجود هيئات للأمر بالمعروف في كل المدن والقرى الإسلامية. انظر: جابر بن عبد القادر أبو بكر الجزائري، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير** (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٣٥٨، السطر ١٦؛ بالطريقة نفسها يشيد القرني بالنظام السعودي كقدوة لبقية البلدان الإسلامية. انظر: علي بن حسن بن علي القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ٢ ج (الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٤)، ص ٧١٩ و٨٣١. لكن التأييد الحار لهذا النظام، الذي عبر عنه المصري عبد القادر أحمد عطا في مقدمته لطبعة كتاب الخلال. انظر: أبو بكر محمد بن محمد الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ع. أ. عطا (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥)، ص ٦٧ ـ ٦٩. أمر غير معتاد في الكتب التي راجعتها. انظر كذلك رأي الأردني إبراهيم القطان (ت ١٤٠٤/ ١٩٨٤) أن الجماعة الخاصة التي تأمر بالمعروف بمقتضى الآية ٣: ١٠٤ يجب أن يعينها الحاكم اجتناباً للفوضى. انظر: إبراهيم القطان، **تيسير التفسير** (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٢٨٦، السطر ١٥.

والثاني في تسخير الدولة لخدمة الإسلام ولو بالثورة إن لزم[١٢٣].

لاقينا في ما تقدم موقف الموادعة في تحرير شيخ الإسلام العثماني حيدري زاده (ت ١٣٤٩/ ١٩٣١) لمذهب الغزالي[١٢٤]. ويعبر أكثر عن هذه النزعة في العالم العربي الرأي القائل بأن الإنكار «باليد» من اختصاص ذوي السلطان. ليست هذه الفكرة جديدة، لكن بينما كانت نادرة خارج أوساط الحنفية في العالم الإسلامي قديماً[١٢٥]، صارت أكثر انتشاراً وبنحو لافت في الكتابات الحديثة. وقد نستغرب إذ نعلم أن بروزها يعود إلى حسن البنا (ت ١٣٦٨/ ١٩٤٩). في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية، كان الإخوان المسلمون منقسمين حول الوسائل المناسبة لإجراء إصلاح أخلاقي في مصر. كانت مجموعة ـ انفصلت في وقت معين عن الحركة ـ ترى الإنكار

---

(١٢٣) ربما يجب أن أذكر دون توقف إجراء الحسبة الذي صار معروفاً في الغرب من خلال استخدامه مؤخراً من قبل الإسلاميين المصريين الذين أرادوا التفريق بين نصر حامد أبوزيد وزوجته بناء على أن آراءه في القرآن تشكل حالة ردة. لكن هذا الإجراء لا يدخل في باب الأمر بالمعروف (ولا في مجال خطة الحسبة). يُطلق اسم دعوى بحسبة على قضية يرفعها أحد على آخر باسم حقوق الله ـ أو بلغة علمانية باسم المصلحة العامة، تمييزاً عن التي يرفعها باسم حقه الشخصي. انظر: Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leiden: Brill, 1960), p. 618, no. 1, et Gardet, *La Cite musulmanne, vie sociale et politique*, p. 187, note 2.

حسين اللبيدي، **دعوى الحسبة: دراسة تخصصية** (أسيوط: [د. ن.]، ١٩٨٣)؛ حول معنى الحسبة هنا انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٣٥. يتمثل دور الفرد في هذا الإجراء بصفة أساسية في الإدلاء بشهادته أمام القاضي، الذي هو المسؤول بعد ذلك عن أي أمر أو منع؛ حول استخدام كلاسيكي لعبارة شهادة الحسبة، انظر: حامد محمد بن محمد الغزالي، **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المؤيد ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، ج ٢، ص ١٦٣، السطر ١٥. ما يشترك فيه هذا الإجراء مع الأمر بالمعروف هو قيام الفرد به لوجه الله. لكن ذلك لا يجعل منه مظهراً للأمر بالمعروف، وتحاليل فريضة النهي عن المنكر لا تتناوله بصفته تلك. لكن المناقشات الحديثة عنه تشير إلى الأمر بالمعروف، ربما للتشابه اللفظي (انظر: اللبيدي، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٨ و١٦٣). أدرجت محكمة النقض المصرية في الحكم الذي أصدرته في ٢٠ ربيع الأول ١٤١٧ ـ آب/ أغسطس ١٩٩٦ في قضية أبوزيد في مناقشتها لدعوى الحسبة المرفوعة عليه صياغة لتعريف الحسبة بالأمر بالمعروف الذي افتتح به الماوردي (ت ٤٥٠/ ١٠٥٨) مناقشته لخطة المحتسب (توجد الفقرة في ٩ س ١٠ من نص الحكم المرقون الذي سلمني نسخة منه خالد فهمي؛ حول تعريف الماوردي انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٣٤؛ كما في قضية أبوزيد، كثيراً ما استهدف ذلك الإجراء الأزواج الذين تُعَد المعاشرة بينهم مخالفة للشرع (ص ٤، ١٣٢، ١٦٧ و٢٠١)؛ لا يقدم اللبيدي مناقشة مستفيضة لهذا الموضوع).

(١٢٤) انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٧٩ ـ ١٨٣. عن إعادة صياغة تحليل الغزالي انظر أدناه الهوامش ١٥٤ ـ ١٦٨.

(١٢٥) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهامش ٢٩ت.

«باليد» وفق حديث المنازل الثلاث، بينما كان البنا نفسه يميل إلى «الموعظة الحسنة» وفق الآية ١٦: ١٢٦[١٢٦]. ربما أضفى موقفه هيبة على فكرة كانت ستبدو قد عفا عليها الدهر.

كما يُتوقع، هذه المقولة شائعة في مصر بين الأوساط الموالية للدولة. هي على سبيل المثال الموضوع الرئيس لحوار لمفتي الجمهورية محمد سيد طنطاوي نشرته صحيفة أسبوعية مصرية في ١٤٠٨/١٩٨٨[١٢٧]. ما يستدل به أنه لو سُمح لكل أحد بتغيير المنكرات «باليد» لنتج من ذلك انتشار الفوضى[١٢٨] (وهو طبعاً ضد الفوضى ويقدم مثالاً عليها حالة لبنان الفظيعة)[١٢٩]. ليس معنى ذلك أنه يحصر صلاحية الإنكار «باليد» في الدولة، فهو نفسه، على سبيل المثال، يملك تلك السلطة على أبنائه، لكن لا على أبناء ونساء الآخرين[١٣٠]. ولما ذكره محاوره أن ابن تيمية أيد إنكار الآحاد «باليد»[١٣١]، أكد أن شيخ الإسلام بريء مما يُنسب إليه[١٣٢]. لا ينبغي اعتبار هذه المقابلة حدثاً منعزلاً، فهي تعكس بوضوح فترة امتازت بجدالات حادة حول تلك القضية، يصور بعضها العالم الأزهري عبد العظيم إبراهيم المطعني، وهو نفسه يتخذ موقفاً نقدياً رزيناً

---

(١٢٦) Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; 9 (London: Oxford University Press, 1969), p. 18.

مستشهداً بـ: عبد الخبير الخولي، **قائد الدعوة الإسلامية حسن البنا** (القاهرة: دار التأليف، ١٩٥٢)، ص ٧٣، السطر ١٥. لاحظ البنا في إحدى محادثاته أن التغيير باليد للحاكم القادر. انظر: **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع**، سجلها أحمد عيسى عاشور (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ص ٤١ - ٤٢، السطر ٩. تتبع هذه الملاحظة المقتضبة مناقشة مليئة بالحياة للتغيير باللسان، تبلغ أوجها في قصة أحد الإخوان دُعي إلى حفل في الإسماعيلية؛ كان فيه أجانب، وخمر ومنكرات أخرى، لكن الأخ استطاع تغييرها بإنكارها على مضيفه بلين. لم يناقش المسألة في الحديث المخصص للأمر بالمعروف من حديث الثلاثاء للبنا (الذي سجله أحمد عيسى عاشور، ص ١١٩ - ١٢٨).

(١٢٧) محمد سيد طنطاوي، حوار نشر في **مجلة أكتوبر** وحوار مع فضيلة المفتي في: **مجلة أكتوبر**، السنة ١٢ العدد ٦٠١ (أيار/ مايو ١٩٨٨)، ص ٣٨ - ٤٠. أدين لعمانويل سيفان بلفت انتباهي إلى هذا الحوار.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨د، السطر ١١. قارن رأي حافظ وهبة (أعلاه الفصل ٨، الهامش ١١٥).

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٩د، السطر ٦.

(١٣٠) المصدر نفسه، ٣٨د - ٣٩أ.

(١٣١) انظر أعلاه الفصل ٧، الهامش ٦٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٩د، السطر ٢٤.

من الرأي الذي يمثله المفتي[١٣٣]، مؤكداً أن حصر الإنكار باليد في السلطة القائمة بدعة حديثة في مصر[١٣٤].

لأفكار المفتي أتباع أقل حماسة. يروي أحدهم ـ اسمه أحمد حسين ـ أنه اشترك في شبابه في نشاط من جنس الإنكار «باليد» على محلات بيع الخمر، وتغير موقفه في السجن. إطار مقاله الانقسام الذي وقع في صفوف الإخوان المسلمين[١٣٥]. يلاحظ علي الطنطاوي مثل سميه أن إنكار الآحاد «باليد» يفضي إلى الفوضى[١٣٦]. من الكتّاب المصريين الذين هم في هذا الخندق محمد علي مسعود[١٣٧]، وياسر محمد العدل[١٣٨]. خارج مصر نجد هذا الموقف في

---

(١٣٣) المطعني، **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة**، لا سيما ص ٣ ـ ٨؛ عن هذا الموقف في الأزهر انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠، السطر ٣. ويتضح من عرضه أن فكرة تقسيم العمل الثلاثي كانت منتشرة في تلك الفترة (ص ٤، السطر ١٢، و١٥ السطر ١١). انظر المزيد عند: François Burgat, *L'Islamisme en face*, textes à l'appui, série Islam et société (Paris: La Découverte, 1995), p. 117, note 8.

(لفتت نظري إلى هذا الكتاب ماريبل فييرو).

(١٣٤) المطعني، المصدر نفسه، ص ٤٥، السطر ١٥؛ يستخدم عبارة تفسير بدعي في نعت هذا الرأي، ص ١٥، السطر ٢٤.

(١٣٥) أحمد حسين، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يظل دائماً في حدود الحكمة والموعظة الحسنة،» **مجلة الأزهر**، العدد ٥٠ (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ٧٤٢ب، السطر ٤. اطلعت على هذا المصدر ضمن ملفات إسلام أرشتلملاري مركزي.

(١٣٦) الطنطاوي، **فصول إسلامية**، ص ١٧٥، السطر ٢٠.

(١٣٧) يرفض محمد علي مسعود العنف غير الرسمي. انظر: المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٢٠، السطر ٤، ص ٢٧، السطر ٣، ص ٣١، السطر ٧ وص ٧٦، السطر ١٤؛ (لاحظ تفضيله للموعظة الحسنة). يبدو كأن كتابه لا يزال يعكس ظروف الفترة التي تحالف فيها الإسلاميون مع الرئيس السادات ضد اليسار.

(١٣٨) تغيير المنكرات «باليد» لذوي السلطان. انظر: ياسر محمد العدل، **الفقه الغائب** (المنصورة: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ٢٨٠، السطر ٥. يشمل ذلك الرجل في بيته إن وجد ابنه أمام الأقداح؛ أما شاربو الخمر الذين لا سلطة له عليهم فليس له إلا وعظهم (انظر أعلاه الهامش ١٣٠). يورد العدل كذلك قولة تقسيم العمل الثلاثي (ص ٢٨١، السطر ١٨)، لكن لا يعلق عليها، ويعرض مزيداً من التقييدات عن الإنكار «باليد» (ص ٢٨٢ت). كتابه رد على العنف غير المنظم للحركة الإسلامية في مصر؛ فهو لا يقبل الهجوم على مسلمين آخرين بالمُدى والمسدسات، أو إحراق الكنائس والأديرة (ص٢٧١، السطر ١٤). ليُظهر النشطاء الإسلاميين في صورة سيئة، يقدمهم كتهديد لوحدة الإسلام في وقت يتعرض فيه لمؤامرة واسعة للقضاء عليه (ص ١٢، السطر ١٧، وانظر ص ٢٨٩، السطر ١٦)، وكقوة فوضوية في وضع يبين عن حاجة ملحة إلى النظام لمواجهة المنكرات الكبرى كإبطال الشريعة (ص ٢٨٦، السطر ١٥). أي فرق مؤسف بين المسلمين واليهود الذين ينتمي كل واحد منهم إلى الحركة الصهيونية ويقر بواجبه إزاء دولة إسرائيل (ص ٢٦٩). على =

المملكة العربية السعودية[١٣٩]، وفي خطبة ألقاها أمام جالية إسلامية في أوروبا اللبناني الشيخ فيصل مولوي[١٤٠]. قال: إنما يكون تغيير المنكر باليد لصاحب السلطان في سلطانه، ولستم كذلك[١٤١]. وواضح أن تفكير الفلسطيني دروزة يماثله في هذا المجال: إذ يربط دور آحاد المسلمين بالشؤون الأخلاقية والشخصية التي لا يؤدي فيها نشاطهم إلى الفوضى وغيرها [من المفاسد][١٤٢].

تخالف هذه النظرة تماماً ما ذهب إليه جمهور العلماء السابقين وتعبر عن روح مهادنة سياسية في الوقت نفسه. والعنصران مجتمعان يجعلانها مرفوضة في فترة صحوة إسلامية اتسمت بتسييس قوي. بطبيعة الحال لم يمل كتاب أكثر تقديراً للتراث أو أقل تقديراً للدول القائمة إلى معارضة المعنى الحرفي لحديث المنازل الثلاث. مثلاً يكرر عوده رفض الرأي الذي يوجب إذن السلطان موضحاً أن للآحاد، في رأيه، أن يغيروا «بأيديهم»[١٤٣]. ويرى العَمري أن لعامة الناس ـ أو على الأقل الرجال ـ أن يغيروا المنكر بالقوة[١٤٤]. لكن ليس رافضو الرأي القائل بأن التغيير «باليد» من صلاحيات الدولة بالضرورة من أنصار العنف. على سبيل المثال، نرى المطعني الذي يعتبر الفكرة بلا أساس ولا يجد صعوبة في إقامة الدليل على ذلك[١٤٥] ينعى في الوقت نفسه موجات

= الرغم من ميوله المعتزلية (انظر أدناه الهامش ٣٠٩، وراجع أعلاه الهامش ٤٥)، يورد إدانة حنبلية للخروج على السلطان مع تأييد ضمني (الهامش ٢٦٩)؛ ليس المعتزلة الجدد كثوريي الجيل السابق. انظر: Gómez Garcia, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de 'adil husayn*, p. 339.

(١٣٩) يعبر عبد الرحمن حسن الميداني الذي يدرس بجامعة أم القرى بمكة آراء شبيهة. انظر: عبد الرحمن حسن الميداني، **فقه الدعوة إلى الله** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٢٣٧، السطر ١٥، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، مع تعريف موسع لذوي السلطان.

(١٤٠) Kepel, *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France*, p. 261 f.

(١٤١) مولوي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، الوجه ٢. يستمد مولوي رأيه بلا شك من حسن البنا، الذي يذكره مراراً في هذه الكاسيت.

(١٤٢) دروزة، **التفسير الحديث**، ج ٥، ص ١٤، السطر ١٨.

(١٤٣) عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٥٠١.

(١٤٤) العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٩٧ و٣٠٣. (في الفقرة الثانية يتحدث عن كل رجل). يورد لكن لا يؤيد قولة تقسيم العمل الثلاثي (ص ٢٩٦، السطر ٥). زيدان في معسكره، إذ لا يقصر التغيير «باليد» على ذوي السلطان (زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج ٤، ص ٣٦٤، الفقرة ٣٥٧٠)، والشأن مماثل في: فضل إلهي، **الحسبة: تعريفها ومشروعيتها ووجوبها**، ص ٨٠، السطر ١٢.

(١٤٥) المطعني، **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة**، ص ١٥، السطر ٨. يعود المطعني مراراً إلى مهاجمة أتباع رأي مضاد قدمه في كتابه.

الإرهاب والعنف التي اكتسحت مصر(١٤٦)، ويوضح أن العنف في نظره لا يدخل قط في التغيير «باليد» الجائز للآحاد(١٤٧). حجته ـ أو بالأحرى فرضيته ـ الرئيسة هي أن استخدام العنف يشكل عقوبة، ويعود بالتالي إلى الحاكم وأعوانه(١٤٨). يشاركه خالد السبيت في رفض الرأي الذي يقصر التغيير «باليد» على السلطان(١٤٩)، لكنه يتحدث بعد ذلك مباشرة عما يفعل الإنسان في ذلك الباب في بيته وسوقه وما شابههما(١٥٠). يقدم آخرون حلاً وسطاً من دون تفيهق: يعلنون أن التغيير باليد هو للسلطان بالدرجة الأولى لكن من دون استبعاد الرعية منه(١٥١)،* كما قد يستخدمون مفهوماً واسعاً لأولي الأمر: مثلاً يُدرج أحد الكتاب ضمنهم، في شرح الأربعين النووية، مديري المدارس والمعامل والمكاتب: فبوسع ناظر المدرسة استئصال شرائط الأغاني الماجنة، كما بوسع مدير المعمل أو المكتب منع الموظفين من إضاعة الوقت(١٥٢). يكمن وراء هذا الجدل حول التغيير «باليد» الحماسة التي يثيرها في الأصوليين الثوريين حديث المنازل الثلاث(١٥٣).

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٩، السطر ٢.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٢، السطر ٥، ص ٣٢، السطر ١٢، ص ١٠٧، السطر ١٦، وص ١١٧، السطر ١٠.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٢، السطر ١٠، ص ١١٦، السطر ٧. مهما كانت مسوغات هذه الفرضية على المستوى السياسي، تبدو مثل الموقف المعاكس بلا أساس متين: بين أن العنف يُستخدم أحياناً كعقوبة، لكن لماذا يكون كذلك في كل الحالات؟ الكتاب في جملته مثال بليغ الدلالة لعالم أزهري يحاول اتخاذ موقع في ساحة صراع القوى الأخلاقية والسياسية في مصر في عهد الرئيس مبارك.

(١٤٩) السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٣١، السطر ١٣.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٣١، السطر ١٤.

(١٥١) زيدان، **أصول الدعوة**، ص ٤٥٥، الفقرة ٥٨٧؛ خالد البيطار، **البيان في شرح الأربعين النووية** (الزرقاء: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٢٠٧، السطر ١١؛ كذلك محمود، **أصول المجتمع الإسلامي**، ص ٢٠٢، السطر ٣، لكن قابل ص ٢٠٢، السطر ٢٤. راجع رأي ابن تيمية الفصل ٧، الهوامش ٧٧ ـ ٨٣.

(١٥٢) البيطار، المصدر نفسه، ص ٢٠٧، السطر ١٣. يأخذ مولوي موقفاً شبيهاً حول تلك السلطات الوسيطة في إطار المجتمع. انظر ملاحظاته التي ذكرها: Kepel, *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France*, p. 262.

وراجع أعلاه الهامش ١٣٩ عن الميداني. في المقابل أجاب ابن الحاج لما سئل عن رجل يعمل في سوق الفلاح حيث يريد تغيير منكرات كاختلاط الرجال مع النساء، فيقول له المسؤول إن ذلك ليس شأنه ويهدد بفصله من عمله، أنه ينبغي ألا يلتفت إلى المدير ويستمر في النهي عن المنكر، وأن الأرزاق بيد الله. انظر: ابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت ٧.

(١٥٣) Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, p. 117. =

يمكن في الأغلب التقاط إشارات أوضح إلى آراء الكتاب المحدثين في استخدام العنف في النهي عن المنكر من مواقفهم من رأي الغزالي حول هذه المسألة. يبدو كثيرون منهم في حرج حقاً. مثلاً يُسقط جمال الدين القاسمي في ملخصه لإحياء الغزالي درجاته الثلاث الأخيرة ويحصر الخامسة في الجهات الرسمية إذا كانت تتضمن كسر أدوات المنكر[154]. يمثل موقفاً آخر ملايناً من رأي الغزالي في القتال صالح أحمد الشامي الذي يغفل في تلخيصه للإحياء ذكر تلك الدرجة بله حشد الأعوان المسلحين[155]. يعدد خالد السبت درجات الغزالي[156]، ويخص الأوليين ببضع صفحات، لكنه يغفلها في ما بعد ويركز على المنازل الثلاث بدلا منها[157]. ويستفاد من الأمثلة العديدة التي يقدمها في معرض الحديث عن التغيير باليد أنه عنف يستهدف الأشياء (كالكسر والإراقة) لا ذوات فاعلي المنكر[158]. بذلك يعفي نفسه من كلفة مواجهة درجات الغزالي الأشد عنفاً. أما في ما يتعلق باستخدام السلاح فيكتفي بملاحظة أن علماء كثيرين اشترطوا فيه إذن السلطان[159]. يتبع نهجاً شبيهاً كاتب سعودي آخر هو عبد العزيز المسعود: ففي عرضه للدرجات يُسقط من دون تعليق ما يتضمن منها العنف على ذوات فاعلي المنكر[160]، ويحصر التغيير باليد في الأشياء[161]، ويشترط إذن السلطان لاستخدام السلاح[162].

= مستشهداً بوجه خاص بكتاب: S. E. Ibrahim, «Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt,» in: Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger, 1982), p. 127; Burgat, *L'Islamisme en face*, p. 118, and

عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ص ٩٤، السطر ١٨.

(١٥٤) القاسمي، **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين**، ص ٢٤٦، السطر ١٨ (درجة الغزالي الخامسة هي الرابعة في تعداد القاسمي).

(١٥٥) صالح أحمد الشامي، **المهذب من إحياء علوم الدين** (دمشق؛ بيروت: دار القلم، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٤٧٤، السطر ١٠؛ ومثله البيانوني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٥٠، السطر ٦.

(١٥٦) السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣١٦، السطر ٢ (تصبح عنده ١٠ درجات).

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣، السطر ٤.

(١٥٨) كما في المصدر نفسه، ص ٣٢٨، السطر ٥.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٢، السطر ٩.

(١٦٠) المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٥١٩ - ٥٢٦.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٥١١، السطر ١٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥، السطر ٧، مع الاحتجاج بالغزالي على ذلك! في مناقشة =

يبدو كتّاب آخرون أقل حرجاً تجاه رؤية الغزالي. على سبيل المثال يؤيد العَمري استخدام القوة[١٦٣]، لكنه يكره فكرة الأعوان المسلحين[١٦٤]. في مناقشة استخدام العنف يتبع عوده الغزالي [حذو النعل بالنعل لا يحيد عنه قيد أنملة]، متبنياً حتى رأيه حول القتال وجمع الأعوان المسلحين[١٦٥]، لكن مع اتخاذ الموقف نفسه في عدم جواز استخدام الرعية العنف ضد السلطان[١٦٦]. يستشهد ابن الحاج من جهته بمقطع الغزالي عن الأعوان الذين يشهرون السلاح بتأييد واضح[١٦٧]، وكذلك بتشنيع الجصاص على الحشوية الداعين إلى مداهنة أئمة الجور[١٦٨].

إن أخذنا هذه الخلفية بالاعتبار، سيبدو حتماً من المفارقات أن النظرة الأصولية الأكثر تشدداً هي التي بلغت أبعد مدى باتجاه إلغاء واجب الآحاد. يبدو سيد قطب، في تفسيره للآية ٣: ١٠٤، كأنه ينفي الفريضة الفردية، يقول: [فإذا أمكن أن يقوم بالدعوة غير ذي سلطان]، فإن الأمر والنهي لا يقوم بهما إلا ذو سلطان، ولا بد إذن من سلطة تأمر وتنهى[١٦٩]. هذه السلطة هي، حسب

= مستقلة عن الغزالي يوضح أن استعمال العنف لا يوجد في الظروف العادية حيث يكون السلطان قد أنشأ هيئة للقيام بالفريضة (ص ١٠٤، العدد ٣). لا يتجاوز القرني، الموالي للدولة السعودية، في سلم الغزالي، درجة الضرب، وينفي جوازه بالنسبة إلى المحتسب الفردي. انظر: القرني، **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**، ص ٢٥٦، السطر ١٠. بالنسبة لكاتب يستخدم المصادر الحنبلية، تتمثل طريقة وجيهة في اجتناب مواجهة رأي الغزالي حول العنف في الاعتماد على صيغة مختصر ابن قدامة المنقح لمنهاج القاصدين لابن الجوزي. انظر أعلاه الفصل ٦، الهوامش ١٧٤ ـ ١٨٩؛ كمثال انظر: رضوان، **دراسات في الحسبة**، ص ٦٠، السطر ٥.

(١٦٣) انظر أعلاه الهامش ١٤٤.

(١٦٤) العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٠٩، السطر ١٣؛ انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٨.

(١٦٥) عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨؛ انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجتين ٧ و٨.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٠٩، السطر ٢٢؛ انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٣٣ت.

(١٦٧) حوى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٨٦، السطر ٨؛ وانظر ص ٣٨٢، وأعلاه الهامش ٧٧.

(١٦٨) ابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت ٦، الوجه ٢؛ انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ٢٠٨ ـ ٢١٣. من المؤسف أن رأيه في التغيير باليد مسجل على الكاسيت ٥. راجع كذلك أعلاه الهامش ٨٦ت.

(١٦٩) قطب، **في ظلال القرآن**، ص ٤٤٤، السطر ٥، أشار إليه: Olivier Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frére musulman radical*, patrimoines, islam (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984), p. 193.

قوله، الجماعة الإسلامية[١٧٠]، أما آحاد المسلمين فلا ذكر لهم في تحليله. ولا نعلم قبل شرحه للآية ٥ : ٧٩ ما آلت إليه فريضة الفرد. هنا يلاحظ قطب، بنحو يبشر بما سيأتي، أن الجماعة المسلمة جماعة لا يمكن فيها أن يرى أحد غيره يفعل منكراً ويقول: «ما يعنيني؟»[١٧١] لكن لا بد هنا من مزيد من الدقة. هي جماعة يمكن فيها للمسلم أن يكرس نفسه للنهي عن المنكر، من دون أن تذهب جهوده سدى أو يحول دون تحقيقها النظام الذي يعيش فيه، شأن المجتمعات الجاهلية الحاضرة. المهمة الحقيقية إذاً هي إقامة الجماعة الصالحة، وهذا يأتي قبل الإصلاحات الجزئية الشخصية والفردية ـ إذ لا طائل من كل تلك الجهود إذا كان المجتمع فاسداً[١٧٢]. فكل النصوص النقلية تهتم، بحسب قوله، بواجب المسلم داخل جماعة مسلمة[١٧٣]. مثلاً في شرحه للآية ٩ : ١١٢، يذكر بتاريخ الجماعة المسلمة الأولى تأييداً لرأيه: فالذين آمنوا بمحمد [ﷺ] هاجروا وجاهدوا ابتداء لإقامة الدولة المسلمة الحاكمة بشريعة الله والمجتمع المسلم المحكوم بهذه الشريعة؛ فلما تم لهم ذلك كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في الفروع المتعلقة بالطاعات والمعاصي[١٧٤]. جدير بالملاحظة أن هذه الحجة على بطلان النهي عن المنكر في الحاضر خاصة بسيد قطب، وهو لا يستشهد مثلاً بالأحاديث المنبئة بزمان ينطمس فيه[١٧٥]. في

(١٧٠) سيد قطب: المصدر نفسه، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥، و**معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣)، ص ١٤٨، السطر ١٥ (حيث يستشهد بالآية ٣ : ١١٠). لا يتحدث النص بصريح العبارة عن دولة إسلامية، لكن ذلك بلا شك ما في ذهنه.

(١٧١) قطب، **في ظلال القرآن**، ص ٩٤٩، السطر ١٠، و Carré, Ibid., p. 211.

(١٧٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٩٤٩، السطر ١٠. يكرر هذه الفكرة أكثر من مرة في الصفحتين التاليتين، ومجدداً في تفسير ق ٩ : ١١٢ (ص ١٧٢٠). قارن إرجاء الفريضة إلى مجيء الإمام في الصورة المشوهة لرأي الإمامية عند السنة (انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١١٦).

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٤٩، السطر ٢٨. يقدم مثال الحديث عن كلمة حق عند سلطان جائر ـ ويستخدم كلمة إمام: أي حاكم يقبل سلطة الله وشرعه، وإلا فهو سلطان كافر. بعكسه يورد كتاب آخرون هذا الحديث وما شابهه تأييداً لروح البطولة في الإنكار على الحكام (العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٤، ويستشهد بالحديث في ص ٢٦٢، السطر ٤؛ الراشد، **المنطلق**، ص ٢٢٩، السطر ١٠، حيث يورد فتوى؛ عبد الستار، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٥، السطر ٩، في مناقشة يتضح منها أن ذلك لا يتعلق إلا بالظروف الاستثنائية؛ انظر: عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان**، ٩٥ س٤، وابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت ٧، الوجه ٢).

(١٧٤) قطب، **في ظلال القرآن**، ص ١٧٢٠، السطر ٧.

(١٧٥) انظر أعلاه الفصل ٣ الفصل ٣، الهوامش ٣٩ ـ ٥٠.

مناسبة يستخدم مفهوم الإنكار بالقلب[176]، لكن ذلك المفهوم لا يؤدي في استدلاله دوراً أساسياً.*

مع أن التخلي بهذا النحو عن النهي شائع بين أتباع قطب كما هو معلوم، لم يصر بنداً متفقاً عليه في مذهب الأصوليين. على سبيل المثال، يشعر راشد، بعد إيراد تفسير قطب للآية ٩: ١١٢، بالحاجة إلى إضافة أن ذلك لا يعني أن ليس على الدعاة تعليم أنفسهم وتابعيهم بفروضهم الإسلامية، أو أن يتركوا النهي عن المنكرات الثانوية التي يمكن تغييرها[177]. يرى مولوي أنه لا يحسن بنا، في مجتمع غير إسلامي، لا سيما في أوروبا، قطع صِلاتنا بمرتكبي المعاصي (المسلمين) لأن نتيجة ذلك عزلنا، والأحرى بنا المثابرة على الوعظ والتنبيه مرة واثنتين وثلاثاً بل عشراً[178]. لا يذكر بلحاج قطب لكنه يشير إلى أن آيات عدة بين التي يناقشها في هذا الباب مكية[179]، ويسأل باستنكار شديد هل أمر الرسول أتباعه بأن يلزموا السكوت ويتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى يستقروا بالمدينة؛ ويواصل معبّراً عن رفضه إبطال النهي عن المنكر بذريعة أننا لا نعيش في دولة إسلامية[180]. تعكس الصبغة الحركية

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٥١، السطر ١٨. يؤكد أن ذلك الإنكار موقف إيجابي وليس سلبياً، لأنه تربص بالمنكر حتى تسنح أول فرصة لهدم الوضع المنكر ولإقامة الوضع المعروف؛ لكن لا يبدو أنه يتصوره مقترناً بعلامات خارجية. بالعكس ينحو بعض الكتاب السنة المحدثين إلى التأكيد على تلك الأمارات، انظر: محمد جمال الدين القاسمي، **إصلاح المساجد من البدع والعوائد** (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٣٢، السطر ٧ (لفتت انتباهي إلى هذا الكتاب ماريبل فييرو)؛ عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٤٩٧، السطر ١٤؛ المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ٣١؛ السامرائي، **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٦، السطر ١٥؛ لكن آخرين يبدون كأنهم يفكرون في فعل ذهني صرف العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧، لا سيما ص ٢٨٦، السطر ١٢؛ محمود، **أصول المجتمع الإسلامي**، ص ٢٠٣، السطر ١٦، وزيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج ٤، ٣٦٤ت، الفقرة ٣٥٧٢، وص ٣٦٦، الفقرة ٣٥٧٦.

(١٧٧) الراشد، **المنطلق**، ص ٢٠٢، السطر ١٤؛ مثله: ياسين، **الجهاد: ميادينه وأساليبه**، ص ١٨٢، السطر ١٨.

(١٧٨) مولوي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، الوجه ٢.

(١٧٩) ليس هذا موضوعاً تقليدياً تناوله العلماء (كحالة استثنائية انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ١٢)، لكن توجد سابقة حديثة عند رشيد رضا. انظر: **تفسير المنار**، ج ٩، ص ٥٣٤، السطر ١٨ (في تفسير ق ٧: ١٩٩)، ص ٥٣٥، السطر ٧ (في ق ٣١: ٧). لكن دافع رضا إلى تأكيد ذلك جد مختلفة.

(١٨٠) ابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت ١، الوجه ٢؛ هناك إشارة =

لهذا المقطع من مقاله على الأرجح دوره كقائد شعبي في وضع ثوري؛ وهو يؤيد بقوة روح البطولة في هذا المجال[١٨١]. ويتوجه إلى شبيبة متحمسة في النهي عن المنكر وتحتاج فقط إلى تعلم أصوله[١٨٢]. حتى بلحاج لا يتحدث دوماً بهذه اللهجة[١٨٣]. لكن خالداً السبت، الذي ليس راديكالياً[١٨٤]، يرد على موقف قطب بكيفية مماثلة[١٨٥]، موضحاً أن بالإمكان تغيير منكرات كثيرة حتى في غياب دولة مسلمة[١٨٦].

ثانياً: التطورات في الشيعة الإمامية

بحسب بلحاج يرى بعض الشيعة ـ الإمامية كما يوضح ـ أن النهي عن المنكر لا ينبغي في غياب إمام، ويفند رأيهم من دون عناء، مستشهداً

= إلى قطب مع تأييده في سياق مختلف، في كاسيت ٧، الوجه ٢. قارن كذلك العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٢٧، ٢٧٨ و٢٨٢.

(١٨١) المصدر نفسه، حيث يستمد أقوالاً مناسبة من ابن العربي (ت ٥٤٣/١١٤٨) (انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٥٩) والغزالي (انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٥ الحالة ٤).

(١٨٢) المصدر نفسه، كاسيت ٤، ٦ و٧. لاحظ بهذا الصدد قوله إن زواج المتعة مختلف فيه وليس إذاً مما يجوز فيه الإنكار بشأن أقوال أن مالكاً بن أنس (ت ١٧٩/ ٧٩٥) أجازه، انظر: Arthur Gribetz, *Strange Bedfellows: Mutat Al-Nisa and Mutat Al-Hajj: A Study Based on Sunni and Shi'i Sources of Tafsir, hadith and fiqh*, islamkundliche untersuchungen; Bd. 180 (Berlin: K. Schwarz, 1994), p. 111f.

(١٨٣) في مقال يعكس تغير الجو الذي تلا الانتخابات المحلية المنظمة في الجزائر عام ١٤١٠/ ١٩٩٠، يشجب ابن الحاج بقوة الحركية المتقدة حماسة. انظر: ابن الحاج، «إجادة التحبير في بيان قواعد التغيير،» **المنقذ** (٥ ذو الحجة ١٤١٠هـ)، ص ٩ ـ ١١. ما يبين أن ذلك مؤشر إلى تغيير في التوجه رد سلفي معتدلٍ في عددين لاحقين يرحب فيهما بعودة بلحاج إلى التيار الإسلامي الرئيس (المهمش سياسياً). انظر: يحيى محمد، «نظرات في موضوع قواعد التغيير للشيخ علي بلحاج،» **المنقذ** (٤ محرم ١٤١١هـ)، ص ٢٠؛ أشكر عبد السلام مغراوي على تفسير الخلفية السياسية لي). لكن جل أدلة بلحاج مستقلة عن أفكار قطب الغريبة (وعن أفكار البنا كذلك). يشدد على الحاجة إلى العلم بالشرع، وتبين المصالح والمفاسد، وإلى خبراء لتحديد الأولويات، وإلى انتهاج الرفق، وما شابه ذلك؛ وهو يذكر بصراحة جوانب قصور الشباب المسلمين. هناك مع ذلك صدى واضح من قطب في قوله إن معظم منكرات السلوك مظاهر لمنكر أساسي هو إقرار معايير غير التي وضعها الله، وأن البدء يكون من هنا؛ (انظر أعلاه الهامش ١٧٢)؛ يضيف أن الشباب المسلمين الذين يهدرون طاقاتهم على تلك المنكرات السلوكية يسقطون في فخ نصبته لهم السلطات السياسية.

(١٨٤) حول رفض الخروج بناء على اعتبار المصالح انظر: السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٣٥، السطر ٦؛ وانظر أعلاه الهوامش ١٥٦ ـ ١٥٩.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١ (تقديم موقف قطب). مثل ابن الحاج لا يذكر قطب باسمه.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣، السطر ٤.

بالغزالي[١٨٧]. لكن لمعاصره المصري أحمد حجازي السقا معلومات أصح. ففي تحقيقه لشرح كتاب الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥) لأبي بكر بن ميمون ـ غير المعروف في ما عدا هذا الشرح ـ وعلى هامش رده لرأي بعض الروافض أنه معلق إلى ظهور الإمام[١٨٨]، بعد تعريف الروافض بأنهم الشيعة، يلاحظ أنهم في عصرنا لا يقولون بهذا الرأي، بل يدعون الناس إلى النهي عن المنكر، ويفسر أنه بعدما تحالف شاه إيران (محمد رضا بهلوي، ح ١٣٦٠ ـ ١٣٩٨/ ١٩٤١ ـ ١٩٧٩) مع أمريكا ونشر الفساد في الشعب بإدخال السينما والتلفزيون،* قام الخميني (ت ١٤٠٩/ ١٩٨٩)، ولا يزال الإيرانيون يتبعونه على الرغم من الحرب التي شنها على إيران البعثيون العلمانيون الذين يحكمون العراق، بتشجيع الأمريكان الذين يخافون أن يصبح خليفة للشيعة والسنة سوياً[١٨٩]. ربما لم يكن هذا التعليق تحليلاً سياسياً دقيقاً، لكنه يُظهر ميزتين كبيرتين لتطور النظرية الإمامية في النهي عن المنكر: الحماسة للثورة السياسية ومعاداة الغزو الثقافي، وكلتاهما مألوفة من التجربة السنية.

في العقود الأولى من التأثير الغربي على إيران، ربما بدا ذلك التطور بعيد الاحتمال. نجد بالأحرى المزج الانتقائي نفسه الذي رأينا عند السنة. في البداية كان هذا عمل مفكرين من غير علماء الدين. نجد مثالاً جيداً في تحليل وجيز لحرية التعبير قدمه ميرزا يوسف خان مستشار الدولة (ت ١٣١٣/ ١٨٩٥ت). يؤكد أن مدافعة الظلم (مدافعه ـ ظلم) قانون في أوروبا (فرنجستان) وأن ذلك يفسر ازدهار تلك البلاد ـ وأن هذه القيمة الأخلاقية أكدتها آيات عدة من القرآن، يورد في مقدمتها الآية ٣: ١٠٤[١٩٠]. إحدى مزايا هذا القانون، بحسب قوله،

---

(١٨٧) ابن الحاج، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، كاسيت ٣، الوجه ٢، والمطعني، **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة**، ص ١١٣، السطر ٢٢. راجع أعلاه الفصل ١١، الهامش ١١٦.

(١٨٨) أبو بكر بن ميمون، **شرح الإرشاد**، ص ٦٠٥، السطر ١٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٠٥، الهامش ١ (نُشر الكتاب في مصر في ١٤٠٧/ ١٩٨٧). حول التعاطف السني مع الثورة الإيرانية وحدوده، انظر: E. Sivan, «Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 21, no. 1 (February 1989), and Wilfried Buchta, *Die Iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996*, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1997), pp. 227-234.

(١٩٠) ميرزا يوسف خان، **يك كلمه** (بالفارسية)، تحقيق ص. سجادي (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٤ هـ. ش.)، ص ٣٢، السطر ٥، استشهد به: Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics* (Leiden: E. J. Brill, 1977), p. 34. =

انتشار حرية التعبير [بالكلم والقلم] (اختيار وآزادي ـ زبان وقلم) في أوروبا. يوافق هذا الحق أيضاً شريعة (قانون) الإسلام، ويثبت هذه النقطة بإيراد تحاليل النهي عن المنكر التي قدمها الطوسي (ت ٤٦٠/١٠٦٧)[١٩١]. ثم يمر إلى حرية الصحافة ويلاحظ أن بعض جوانبها تدخل في باب النهي عن المنكر. ويضيف أن في باريس مئة مطبعة وستمئة محل لبيع الكتب[١٩٢]. تظهر الفكرة نفسها في مناقشة «لحرية الكلمة والقلم» كتبها ميرزا ملكُم خان (ت ١٣٢٦/١٩٠٨)[١٩٣]. هذه الحرية التي تعتبرها كل الأمم المتحضرة أساسية، أعلنها المسلمون للعالم أجمع في عبارتي «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر». أي تشريع وضعي (قانون ـ دوْلتي) أعلنها بصراحة أكبر؟[١٩٤] كذلك دافع كتاب عن الثورة الدستورية لعام ١٣٢٤/١٩٠٦ من منطلق النهي عن المنكر[١٩٥]. ما زال هذا النوع من التفكير مستمراً. يقال مثلاً إن العالم المنشق حسين علي منتظري أصدر مؤخراً فتوى تدعو إلى إنشاء أحزاب سياسية في إيران كطريقة عصرية للنهي عن المنكر[١٩٦]. في كل هذه الحالات يهدف تحديث الأفكار الإسلامية إلى جعل فكرة غربية مقبولة في إطار إسلامي. لكن وكما في حالة السنة يُستخدم هذا النهج أيضاً لتبرئة الإسلام من المطاعن التي تؤخذ عليه. لذلك لما يريد عالم الدين

= وحول سيرة هذا الموظف الحكومي الإصلاحي، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ت)؛ الكتاب مؤرخ بـ ١٢٨٧/١٨٧١ (ص ٦١، السطر ٦).

(١٩١) يوسف خان، المصدر نفسه، ص ٣٣، السطر ٤، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ص ٢٩٩، السطر ٨.

(١٩٢) يوسف خان، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٩٣) ميرزا ملكُم خان، «ندا ـ يي عدالت به ـ مجلس ـ وزرا ـ إيران،» في: **مجموعه ـ آثار ـ ميرزا ملكُم خان**، جمعها م.م. طباطبائي، (طهران: [د. ن.]، ١٣٢٧ هـ. ش.) استشهد به: Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, p. 35, note 97.

يعود مقاله إلى ١٣٢٣/١٩٠٥. انظر أيضاً: ميرزا ملكُم خان، **ندا ـ يي عدالت**، ص ١٩٤، و Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1973), pp. 245-247.

قبيْل الثورة الدستورية.

(١٩٤) ميرزا ملكُم خان، **ندا ـ يي عدالت**، ص ٢٠٧، السطر ١٨.

(١٩٥) يلخص هيري حجج فقيه يدافع عن الفكرة الدستورية بهذا النحو. انظر: Hairi, Ibid., p. 100, and

«نقباء البشر في القرن الرابع عشر،» في: محسن بن علي آغا بُزُرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة** (النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٤ ـ ١٩٦٨)، ص ٥٦٨، السطر ١٤ حيث تجد مثالاً آخر.

(١٩٦) ظهر الخبر في: **الحياة**، ٢٥/١١/١٩٩٧، ٦ج، في آخر فقرة من أخبار إيران.

العراقي محمد باقر الحكيم إثبات تفوق الإسلام في توفير ضمانات تحمي حقوق الإنسان، يستشهد بآيات من القرآن في النهي عن المنكر[١٩٧].

بين الإمامية كما بين السنة مثلت الصحوة الإسلامية وهو نظرية سياسية في إطار عصري تطوراً شهده الجيلان الأخيران. لكن بينما تم هذا الإحياء عند السُنة على أيدي مفكرين من خارج وسط علماء الدين، اختلف الأمر عند الإمامية.* هناك بالتحقيق مفكرون ليسوا من علماء الدين اهتموا بتلك القضايا، وعلي شريعتي (ت ١٣٩٧/ ١٩٧٧) مثال بارز لهم[١٩٨]. بل ساهم واحد منهم على الأقل، هو مهدي بازركان (ت ١٤١٥/ ١٩٩٥) في صياغة رؤية جديدة لفريضة النهي عن المنكر في طور مبكر[١٩٩]. لكن كسفت

---

(١٩٧) محمد باقر الحكيم، «حقوق الإنسان من وجهة نظر إسلامية،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي**، ص ٣٣٩، السطر ١٤. انظر أيضاً: [الشهيد] مرتضى مطهري، **الجهاد** (قم: [د. ن.، د. ت.])، ص ٤٢، السطر ١٢.

(١٩٨) انظر: S. Akhavi, «Shariati's Social Thought,» in: Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983), p. 133f.

تتضمن مناقشة شريعتي للأمر بالمعروف في كتابه **الشيعة** (١٣٦٢ هـ ش. (= مجموعه ـ باعتباره آثار، ج ٧)، لا سيما ص ٦٨ ـ ٧٦) مواضيع توجد كذلك عند الفقهاء (انظر أدناه الهوامش ٢٣٩، ٣٢٩ و٣٣٣).

(١٩٩) مهدي بازركان، **مرز ـ ميان ـ دين وسياست** (طهران: [مكتبة الصدوق]، ١٣٤١ هـ. ش.)، ص ٣٩ ـ ٤٠. (يضع الفريضة في إطارسياسة معارضة عصرية)؛ انظر: H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 57.

يقدم هذا الكتاب مناقشة مستفيضة لأفكار وسياسة بازركان.

يميل أخوي إلى القول إن أناساً من خارج دائرة علماء الدين هم الذين اكتشفوا الطاقات السياسية الكامنة في الأمر بالمعروف. انظر: Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period* (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), p. 120.

لكن المعطيات التأريخية التي توجد عندي لا تسمح بتأكيد ذلك. نُشر كتاب بازركان «مرز» في نهاية عام ١٩٦٢ أو بداية عام ١٩٦٣ (دَيماه ١٣٤١ هـ ش). في ذلك التاريخ كان فقيهان قد ألقيا حديثين مخصصين للأمر بالمعروف في ١٩٦٠ (١٣٣٩ هـ. ش.)، نُشرت لاحقاً في گُفتار ـ ي ماه (حول حديث مطهري انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٩٨؛ وحول حديث آيتي انظر أدناه الهامش ٢٠٨؛ حول هذه السلسلة من الأحاديث، انظر: Chehabi, Ibid, pp. 170-172.

وفي الشهر نفسه الذي نشر فيه بازركان كتابه **مرز**، ناقش محمد بِهشتي (ت ١٤٠١/ ١٩٨١) الأمر بالمعروف بإيجاز وبطريقة غير تقليدية كذلك في: محمد بهشتي، «روحانيات در إسلام ودر مِيان ـ مسلمين،» في: محمد حسن الطباطبائي [وآخرون]، **بحثي در بارا ـ مرجعيت وروحانيت**، ص ١٦٠. تذكر هذه الطبعة الثانية للكتاب أن الأولى ظهرت في ديماه ١٣٤١ هـ. ش؛ بخصوص =

أحداث الثورة الإسلامية عام ١٣٩٩/ ١٩٧٩ وتوطيد سلطة علماء الدين لاحقاً هؤلاء المفكرين إلى حد ما. لذلك يميز التطورَ الحاصلَ عند الإمامية ويطغى عليه دورُ علماء الدين وحيويةُ تقليدهم المتواصلة.

طور علماء الدين الإمامية نظرية النهي عن المنكر من وجهين مهمين. إجمالاً يتعلق أحدهما بالعملية التي وصلوا في نهايتها إلى السلطة، والآخر بالكيفية التي يمارسونها بها حالياً. سنتناولهما على التوالي.

اتصفت النظرية الإمامية التقليدية في النهي عن المنكر بنزعة إلى الموادعة في المجال السياسي في جانبين. أحدهما شرط غياب الضرر الذي ينفي، في صيغته التقليدية، لا وجوب النهي فقط، بل حتى حسنه. والآخر اشتراط إذن الإمام لاستعمال قدر يُعتد به من العنف. ضغطت حتماً إعادة صياغة التراث الإمامي باعتباره عقيدة للثورة السياسية النظرية التقليدية على كلتا هاتين النقطتين.

أفضل منطلق في ما يخص شرط انتفاء الضرر تحليل للنهي عن المنكر كتبه [آية الله] الخميني بالذات(٢٠٠). إطاره مجموعة من النقاط العامة وغير اللافتة في

= إسهام بهشتي في هذا الكتاب، انظر: Ann K. S. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution,» *Studia Islamica*, vol. 20 (1964), pp. 129-131.

أكثر من ذلك، يبدو أن كتابة علماء الدين عن الأمر بالمعروف بأسلوب حديث يعود إلى ما قبل تلك الفترة بأمد طويل. فبينما لا نجد أثارة منها في معالجة الأمر بالمعروف عند الكاتب الشيعي ذي الاتجاه التحديثي خارقاني (ت ١٣٥٥/ ١٩٣٦) (انظر كتابه **محو الموهوم** (١٣٧٩ هـ ش.، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٥)، تظهر في عنوان كتاب لطف الله صافي گُلپايگاني، **راه ـ إصلاح يا أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٦ هـ ش.)؛ وهو كتاب ألف معظمه في بداية ١٣٦٩/ ١٩٤٩ وانتهى منه في ١٣٦٩/ ١٩٥٠. موضوع هذا الكتيب الشعبي هو أن الأمر بالمعروف يحل مشكلة تقهقر وتأخر العالم الإسلامي.

(٢٠٠) الخميني، **تحرير الوسيلة** (بيروت: دار الفريد، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٦٢ ـ ٤٨٤، و Karl-Heinrich G?bel, *Moderne Schiitische Politik und Staatsidee* (Opladen: [n.pb.], 1984), pp. 188-192.

الكتاب شرح لوسيلة النجاة لأبي الحسن الأصفهاني (ت ١٣٦٥/ ١٩٤٦). بشأنه انظر: Hossein Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), p. 5, nos. 11 and 94.

لكن وسيلة النجاة لا يتضمن معالجة الأمر بالمعروف، فالخميني في هذا الفصل يقدم تحليله الشخصي. هناك مقال باليابانية عن تطور نظرية الأمر بالمعروف عند الإمامية في العصر الحديث. انظر: «تطوير وإصلاح الخميني لنظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه الشيعي،» **حوليات الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط**، السنة ١٢ (١٩٩٧)؛ من إشاراته إلى مصادر أصلية يبدو جيد التوثيق (أدين لإيتان كولبرغ بلفت انتباهي إلى هذا المقال، ولياسوكو ماكينو برسم العنوان لي [بالحرف اللاتيني]).

عرض المذهب الإمامي. كل مقطع تتبعه سلسلة من النقاط التفصيلية التي ليست لمعظمها أهمية خاصة على المستوى السياسي. يوافق عرض شرط الضرر (أو المفسدة باصطلاحه) في البداية هذا النسق[٢٠١]. فعلاً يتفق معظم ما جاء فيه مع النظرية التقليدية. من ذلك تأكيد حظر النهي في حالة توقع ضرر [نفسي أو عِرضي أو مالي] يُعتد به على الناهي أو على أحد متعلقيه [كأقربائه وأصحابه وملازميه][٢٠٢]، أو على نفوس المسلمين وأعراضهم[٢٠٣]. لكن وسط هذه المواد المألوفة من التراث الفقهي، نجد مجموعة من ١٤ مسألة لافتة تتصل بوضوح بالظرف السياسي المعاصر ـ المواجهة بين الخميني والشاه[٢٠٤]. نقاط عدة، منها لا تتعلق حقاً وبنحو بديهي بالنهي عن المنكر، يوصي بها بمقاطعة المؤسسات الدينية التي يسيطر عليها النظام الشاهنشاهي. تهمنا بهذا الشأن النقاط الست الأولى. تنص في جملتها على وجود صنف من المنكرات لها من الأهمية[٢٠٥] ما يسقط شرط انتفاء الضرر لوجوب إنكار المنكرات، خصوصاً بالنسبة إلى علماء الدين ورؤساء المذهب: هي التي فيها مساس بأساس الإسلام[٢٠٦].

---

(٢٠١) الخميني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٦.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٢، العدد ١.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٢، العدد ٤. يميز الخميني بين حالات من الضرر في المال (انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٨٠).

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٥، الأعداد ٦ ـ ١٩ (هناك مواد من هذا النوع أوفر في مناقشة الأساليب الثلاثة، لا سيما في المصدر نفسه، ص ٤٧٧، الأعداد ٣ ـ ٦، لكنها غير مهمة من الناحية النظرية). يذكر الخميني في توطئة التحرير أنه ألف الكتاب بعد نفيه من قم عام ١٣٨٤/ ١٩٦٤ ونزوله في بورصة إثر أحداث مؤلمة سيسجلها التاريخ ربما ـ وفعلاً سجلها. انظر مثلاً: Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1990), pp. 24-35.

وكان في السنة السابقة قد أعد صيغة من مذهبه الجديد في إطار كفاحه ضد الشاه: نظراً إلى هجوم النظام على أركان الإسلام، تحرم التقية ولو بلغ الاضطهاد ما بلغ.

(٢٠٥) يستخدم الخميني ذلك المفهوم في مواضع أخرى من مناقشته للفريضة في سياقات لا لأهمية للجانب السياسي فيها. لم يبتدعه في الحقيقة؛ انظر مثلاً: علي المِشكيني الأردبيلي، **مصطلحات الأصول** (قم: [د. ن.]، ١٣٨٣هـ. ش.)، ص ٨٨، السطر ٩ (عن دور الأهمية في تقرير أي حكم يغلب في حالة تضارب حكمين؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه** (النجف: [د. ن.]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١٨٦، السطر ١٦ (المبدأ)، ص ١٨٩، السطر ١١ (يعدد اعتبارات تغلب، منها الحفاظ على أرض الإسلام وعلى الحياة).

(٢٠٦) نص في كل هذه النقاط ما عدا الأولى على أن واجب رؤساء المذهب أن يتكلموا يُسقط شرط التأثير. انظر: الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٧٣، الأعداد ٧ ـ ١١. من علامات دمج المذهب الجديد بالقديم من دون اتساق أنه لا يشير إلى هذا في مناقشة شرط التأثير ذاته (ص ٤٦٧ ـ ٤٧٠).

أُقحمت هذه الأفكار الجديدة من دون محاولة دمجها بالقديمة(٢٠٧). *

لم ينفرد [الإمام] الخميني بين كبار علماء جيله بتقييد شرط الضرر. يرى مثلاً كاظم شريعتمداري (ت ١٤٠٦/ ١٩٨٦) أن ذلك الشرط إنما يستبعد الضرر الذي يتجاوز الأذى العادي المقترن حتماً بالنهي عن المنكر، وإلى درجة يغلب فيها النفع المتحقق منه، ولا يُسقط كل نوع من الضرر وجوبه(٢٠٨). كما أن أبا القاسم الخوئي (ت ١٤١٣/ ١٩٩٢)، بعد عرض شرط غياب الضرر بالنحو المعتاد(٢٠٩)، يضيف من دون مقدمات أن ما يجب اعتباره ـ إن تحقق شرط التأثير ـ هو الأهمية النسبية للجانبين، ويمكن بالتالي أن يكون النهي عن المنكر واجباً حتى مع العلم القاطع بالضرر المترتب عنه(٢١٠). يلاحظ الخوانساري (ت ١٤٠٥/ ١٩٨٥) أن بعض المنكرات قد تكون من الأهمية بحيث لا يُسقط وجوبَ النهي عنها أي نوع من الضرر مما يتحمله الناس، كما هو واضح في

---

(٢٠٧) يصح هذا أيضاً على عرض الأمر بالمعروف في ملحقات كتاب الخميني، **رسالة توضيح المسائل** (طهران: [د. ن.]، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ٥٧٣ ـ ٥٨١، وبخصوص شرط الضرر، انظر: ص ٥٨٤، السطر ١١؛ وبخصوص المذهب الجديد، انظر: ص ٥٧٤ت، الأعداد ٢٧٩٢ ـ ٢٧٩٦). تتمثل ميزة تجديدية، وإن كانت ثانوية، لهذا الكتاب في إدراجه للأمر بالمعروف أصلاً؛ بحسب آية الله محفوظي، هو أول كتاب بهذا العنوان يتناول المسألة، من ثمة اعتبار امتلاكه جريمة من قِبل السافاك (تقرير ندوة لم يُذكر اسم ناشره، كُزارِشي أز سِمينار ـ أمر به معروف ونهي أز منكر در دانِشكاه ـ تهران، في: رسالة، فيش شُماره ٣، ١٢ أبان، وفيش شُماره ٤، ٢٣ أبان، ١٣٦٤ هـ. ش، هنا ١٢ أبان، ٤أ س٢٧). لكن الكتاب لم يكن في الأصل يتضمن هذا الفصل: لا يوجد في طبعة ١٣٤٢ هـ ش. انظر أيضاً: Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), p. 455.

حيث يورد فتوى وجيزة للخميني مؤرخة ب١٣٩١/ ١٩٧١.

(٢٠٨) إبراهيم سيد علوي، **نِظارت ـ عمومي ـ إسلامي** (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش)، ص ١٣٠ ـ ١٣١. يفسر «مؤلف» هذا الكتيب في موضع متأخر في ختام الكتاب أنه دوّن فيه محاضرات ألقاها شريعتمداري في قم. يقدم نظرة شبيهة في مجملها محمد إبراهيم آيتي، **أمر به معروف ونهي أز منكر، كُفتار ـ ماه**، ١ (طهران: [د. ن.]، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٠ هـ. ش.)، ص ٥٣. (في حديث أدلى به في ١٣٣٩ هـ ش./ ١٩٦٠.

(٢٠٩) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٠، السطر ٥.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٥١، السطر ٢. لاحظ أن النص عينه، لكن من دون الإضافة، في كتاب بالعنوان نفسه لمحسن الطباطبائي الحكيم، **منهاج الصالحين، ج ١: قسم العبادات**، ٣ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ٤٨٩. يشير إلى العلاقة المشكلة في نص الخوئي بين الإضافة وصياغة الشرط ذاتها تقي الطباطبائي القمي، **مباني منهاج الصالحين** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٥ ـ ١٤١١هـ/ ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠م)، ج ٧، ص ١٥٢، السطر ٩. يرى أنه لا يوجد دليل على أن الضرر يُسقط الوجوب (ص ١٥١، السطر ٩، مع إيراد الحديث الحركي الطويل تأييداً لرأيه)؛ لكن من المستبعد أن يكون سبب الإضافة سياسياً (انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ٢٨٧ ـ ٢٩١).

مثال الحج الذي لم تُسقط وجوبه في الماضي إتاواتُ «الأخوة» التي كانت تُفرض على الحجيج[٢١١]. * وفي عرض وجيز للفريضة، يؤكد محمد حسيني الشيرازي أن شرط انتفاء الضرر يلتغي إذا كان الإسلام في خطر[٢١٢]. في تحليل أطول يضيف التمييز بين الضرر الكبير والصغير، مؤكداً أن الكبير يُسقط الوجوب ما لم يكن الدين في خطر: سواء كان ذلك الخطر يهدد المعتقدات أم الأخلاق العامة[٢١٣]. ويؤكد كَلبيكاني (ت ١٤١٤/١٩٩٣) بصرامة أنه ليس لنا أن نحور الشروط التي لا تروق لنا، لكنه لا يلبث أن يجنح إلى التسوية إذ يقول: إن كانت إحدى شعائر الدين في الميزان فالشأن مختلف. الأمر شبيه إذاً بالجهاد، وليس مسألة نهي عن المنكر[٢١٤]. حتى محمد أمين زين الدين (ت ١٤١٩/١٩٩٨)، الذي قد نتوقع أن يتخذ موقفاً مختلفاً شيئاً ما عن رأي جمهور علماء الإمامية بصفته رئيس الفرقة الأخبارية في البحرين، يتبنى مبدأ الأهمية النسبية بخصوص شرط انتفاء الضرر[٢١٥].

لا غرابة في أن نجد العلماء الأحدث يتبعون الإمام الخميني. يعبر تلميذه مرتضى مطهري (ت ١٣٩٩/١٩٧٩) في حديث ألقاه عام ١٣٩٠/١٩٧٠ عن أسفه لاحتفاظ بعض علماء الإمامية السابقين ـ خلافاً لما يمكن أن يُتوقع منهم ـ بشرط غياب الضرر من دون تقييد[٢١٦]. وهو يقبل سقوط الفريضة إن

(٢١١) أحمد الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، علق عليه علي أكبر الغفاري، ٥ ج (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٢هـ/[١٩٦٢م])، ج ٥، ص ٤٠٦، السطر ٥.

(٢١٢) محمد حسيني شيرازي، **رسالة: توضيح المسائل**، ص ٣٨٨، العدد ٢١٦٣؛ صياغته للشرط ذاته تقليدية. لفت انتباهي إلى هذا الكتاب قمبيز إسلامي.

(٢١٣) محمد الحسيني الشيرازي، **موسوعة الفقه** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٤ ـ ١٤٠٨ تقريباً)، ج ٣٨، ص ١٣٢ ـ ١٣٥، العدد ٦، لا سيما ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢١٤) محمد رضا كلبايكاني، **مجمع المسائل** (بالفارسية) (قم: [د. ن.]، ١٤٠٣ ـ ١٤٠٦)، ج ١، ص ٤١٩، العدد ١٢٧٣؛ انظر صياغته الكلاسيكية لشرط الضرر، ص ٤١٨، العدد ١٢٧١، وص ٤٣٨. هناك عالم هو من المرجعيات الدينية لا يُدخل أي تحوير على شرط الضرر: هو شهاب الدين مرعشي نجفي. يعبر عن مثل رأي كلبايكاني في الجهاد طالب الرفاعي في ملحق لمقال لفاضل الحسيني الميلاني، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» **[مجلة] النجف**، السنة ٢، العدد ٢ (آذار/ مارس ١٩٦٨)، ص ١٠٤، السطر ٢١؛ بخصوص مقال الميلاني انظر أدناه الهامش ٢١٩).

(٢١٥) محمد أمين زين الدين، **كلمة التقوى**، ٧ ج (قم: [د. ن.]، ١٤١٣ ـ ١٤١٤)، ج ٢، ص ٣٠٨، السطر ٩ عدد ١٠. يماثل الحالات المشتملة على ضرر كبير بالجهاد بنحو يذكر بكلبايكاني. يورد كذلك مبدأ الأهمية في سياق لا صلة له بالموضوع؛ يلاحظ هناك أنه يُلجأ إلى الفقيه الجامع للشرائط لتحديد الأهمية النسبية (ص ٣١٨، السطر ٢؛ انظر أدناه الهوامش ٢٤٣).

(٢١٦) مرتضى مطهري، **حماسة ـ ي حسيني** (طهران؛ قم: مكتبة الصدوق، ١٣٦٤ هـ. ش.)، =

نتجت منها مفسدة أكبر للإسلام[٢١٧]، لكنه يرفض أن يعفي مجرد ضرر شخصي من القيام بها، مورداً مثال [الإمام] الحسين بن علي (الذي استشهد في ٦١/ ٦٨٠)[٢١٨]، فربما كان في الميزان أمر يعطيه الإسلام أهمية أكبر من التي يعطيها للحياة أو المال أو العرض، كأن يواجه القرآن خطراً[٢١٩]. كذلك ألف قبل الثورة علي الطهراني ـ الذي كان ينشط بمشهد ـ كتاباً عن النهي عن المنكر استمد فيه ببساطة كثيراً مما كتب الخميني[٢٢٠]. في تناول شرط الضرر يدمج تفكير الخميني الجديد ببقية هذه المادة المأخوذة بصفة حميمية ومتسقة[٢٢١]. ينزع تلاميذ الخميني الذين نشروا موجزات فقهية لأتباعهم إلى اتباعه عن كثب مع إجراء بعض التعديلات لتلطيف طابع الجدة

= ج ٢، ص ١٢٨، السطر ٦. حول تاريخ مجموعة الأحاديث التي ينتمي إليها هذا الحديث. يجدر بالملاحظة أن لا شيء ينبئ بهجومه هنا على شرط الضرر في حديث عن الأمر بالمعروف ألقاه سنة ١٣٨٠/ ١٩٦٠. عن هذا الحديث، انظر: Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period*, p. 120.

(٢١٧) مطهري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣١، السطر ١٢.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢. كثيراً ما يشير الكتاب المحدثون عن الأمر بالمعروف إلى الحسين، ويستخدمون السلام الذي يحييه به زوار قبره (ص ٦٧ و١٧٩)؛ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** (قم: [د. ن.]، ١٤٠٨ ـ ١٤١١)، ج ٢، ص ٢٢٨، السطر ٢ (لفت انتباهي إليه قمبيز إسلامي)؛ وانظر نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١١٢، السطر ١٣؛ عن ذلك السلام انظر المصادر المقدمة أعلاه الفصل ١١، الهامش ٥٠).

(٢١٩) مطهري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٩، السطر ٣. أخذ موقفاً شبيهاً الميلاني، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٤٤، السطر ١٧.

(٢٢٠) علي تِهراني، **أمر به معروف ونهي أز منكر در إسلام** (مشهد: [د. ن.، د. ت.]). أُلف الكتاب في ١٣٩٣/ ١٩٧٤ (المصدر نفسه، ص ١٨٨، السطر ١٥)، والظاهر أنه نُشر قبل الثورة ـ وذلك يفسر غياب أي إشارة إلى الخميني فيه بالاسم (لاحظْ إشارته غير الدقيقة إلى رأي «كبار العلماء» التي أورد بها مواد مشتقة من تحرير الخميني، ص ١٦٤، السطر ٢؛ قارن الطريقة الشبيهة في عدم تسميته، التي أورد بها تلك المادة كاتب من فترة ما قبل الثورة هو عباس علي إسلامي، **دو أز ياد رفته: أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: [د. ن.]، ١٣٥٤ هـ ش.)، ص ١٢١، السطر ٩. بخصوص مشاركة تهراني في أنشطة المعارضة قبل الثورة بسنتين، انظر: Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, pp. 134 and 138-141.

(٢٢١) يعيد صياغة الشرط ذاته لينص على أن الضرر يجب أن يكون مما يُعتنى به [يُعتد به]، وكذلك وهذا أهم، لينص فيه على مبدأ الأهمية. انظر: تهراني، المصدر نفسه، ص ١٦٨، ١٧٣ و١٧٥، والخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص٤٦٧ و٤٧٢. كذلك يعيد صياغة شرط التأثير فاتحاً مجالاً للقضايا التي تُسقطه أهميتها الدينية. يشير إلى ذلك الصنف من القضايا في نقاط عدة أخرى (ص ١٦٨، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٠، العدد ٦٢ وص ١٨٣، العدد ٧٤). ويحاول إبطال مفعول الأخبار ذات الصبغة الموادعة (ص ١٥٣ ـ ١٥٦، لا سيما ص ١٥٧ و١٦٢).

لأفكاره المقحمة في التقليد الإمامي[٢٢٢]. في كتاب خال من هذا النوع من القيود يقرر حسين علي منتظري ـ الذي كان في فترة ما الخليفة المرتقب للخميني ـ باعتبار الغرض من النهي عن المنكر إصلاح المجتمع وقلع الشر والفساد أن على المسلم أن يوازن بين الضرر المتوقع والمنكر المراد تغييره، ويقدم الأهم بينهما[٢٢٣]، ثم يتحدث عن المنكرات التي لا يسقط الضرر وجوب تغييرها: كالآفات الاجتماعية المتفشية والأخطار التي تهدد أسس الإسلام[٢٢٤]. في كتاب مخصص للنهي عن المنكر، يقدم حسين النوري الهمداني مناقشة مسهبة لشرط الضرر[٢٢٥]، يشن فيها هجوماً عاتياً على

---

(٢٢٢) بين معالجات الأمر بالمعروف في شتى الكتب المشتقة من رساله ـ ي توضيح المسائل للخميني، يقرب كتاب صادق خلخالي من مثال تقليد مجتهد ميت (**رساله ـ ي توضيح المسائل**، قم ١٣٧٢ هـ. ش.، ص ٥٤٠ ـ ٥٤٧). كتاب حسين علي منتظري (**رساله ـ توضيح المسائل**، قم ١٣٦٢ هـ. ش، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٠) أجرأ منه قليلاً فقط في الحيد عن نص المعلم (يضيف مادة تأخذ بالاعتبار وجود الجمهورية الإسلامية، ص ٣٦٧، العدد ٢١٦٢)؛ لكن بخلاف خلخالي، يراجع شرط الضرر دامجاً به مبدأ الأهمية (**أنكِه در أمر ونهي، مفسدئي مهمتر نباشد**، ص ٣٦٤، السطر ١٦؛ قابل الخميني، **رسالة**، ٥٧٤ س١١، وخلخالي، **رسالة**، ص ٥٤١، السطر ١١، حيث لا تظهر لفظة مهمتر). يقدم ناصر مكارم شيرازي عرضاً وجيزاً فقط للأمر بالمعروف (**رساله ـ توضيح المسائل**، قم د ت، ٤٩٤ت)، لكن معظم ما يقوله مأخوذ من الخميني؛ في معالجته لشرط الضرر، يبدأ بصياغته الكلاسيكية، ثم يضيف لباب قول الخميني في قاعدة الأهمية. يقدم محمد صادقي تهراني عرضاً للأمر بالمعروف ليس مجرد نسخة من نص الخميني ولا يلتزم حقاً بقواعد هذا النوع الأدبي (**رساله ـ توضيح المسائل**، قم د ت، ٢٣٧ ـ ٢٤٣)؛ لكنه يصادق بقوة على قاعدة الأهمية (ص ٢٣٩، السطر ٢٠)، قائلاً إنه لا معنى للشرط من دون تقييده (ص ٢٤٠، السطر ١١)؛ يرفض كذلك شرط التأثير، ص ٢٤٠، السطر ١٦.

(٢٢٣) منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٥١ و٢٥٥ ـ ٢٥٦. يعبر كذلك عن فكرة أن ما يراعى في هذا الشرط هو الضرر النسبي محمد صادقي، **الفرقان في تفسير القرآن** (طهران؛ بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٧ ـ ١٤١٠هـ)، ص ٢٢١، السطر ١٧ (في تفسير الآية ٩: ٧١) (هذا الكاتب أيضاً يرفض شرط التأثير كلياً)؛ محمد جواد مغنية، **التفسير الكاشف** (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٢٤، السطر ١١ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤)؛ كاتب مجهول، **أمر به معروف ونهي أز منكر يا عمل به مسؤوليت ـ ها ـ يي اجتماعي**، سلسلة (٦) مقالات ظهرت في جمهوري ـ ي إسلامي، ١٣ و١٤ و١٥ و١٧ و٢١ و٢٢ (أرديبهشت: [د. ن.]، ١٣٦٦ هـ. ش.)، ص ٩ و٩ و٧ و٩ و٩ و٧ بالتوالي، هنا العدد ٦، العمود وس٣٢.

(٢٢٤) منتظري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٢، السطر ٢.

(٢٢٥) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٩ ـ ١٣٥. بحسب النسخة التي بيدي، ألف نوري الكتاب عام ١٣٩٥/ ١٩٧٥ أي بضع سنوات قبل الثورة. الظاهر أن هناك طبعة في لاهور رأيت في ما يتعلق بها تاريخين: ١٣٥٤ (هـ ش)/ ١٩٧٥ (كما في ثبت مصادر حسن إسلامي أردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.، ص ٢٠٧، السطر ١٥) و١٣٩٣/ =

الموقف الإمامي التقليدي، ويحتج بأنه كما لا جهاد بلا تكاليف، كذلك لا يكون نهي عن المنكر بلا تكاليف(٢٢٦). ويحيي التقليد الحركي الطويل بما فيه من زراية بمن لا يحبون النهي إلا إذا أمنوا الضرر(٢٢٧). وهو يوسع إلى حد بعيد رأي الخميني في الظروف التي تلغي شرط الضرر: ففي نظره يستحق إيقاف عملية زنا واحدة أن يشهر المسلم السلاح(٢٢٨)، ويرفض بشدة اعتبار الاستشهاد بمثابة الانتحار ـ(٢٢٩) ويرتاب في أن يد الاستعمار أدت في الخفاء دوراً في نشر هذا التصور الغالط(٢٣٠). في مؤلفٍ أحدث مخصصٍ للموضوع، توخى محسن الخرازي(٢٣١) منهج الفقيه الرصين، واجتنب أسلوب نوري الخطابي(٢٣٢). في مناقشة شرط الضرر لا يبذل أي جهد لإخفاء

= ١٩٧٣ت. انظر: **تراثنا**، السنة ١٢ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، العددان ٤٥ ـ ٤٦، ص ٤٠٠ب، السطر ٦، لفت انتباهي إليه إيتان كولبرغ)؛ والتاريخان لا يوافقان موضوعاً بارزاً في الكتاب: معادلة المذهب الشيعي (من حيث تقابله مع المذهب السني) بالثورة (انظر ص ١٨٢ ـ ١٩٠، ٢٥٣ت النقطة ٣).

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ و١١٧. قدم كذلك هذه الحجة مثلاً الشيرازي، **موسوعة الفقه**، ج ٣٨، ص ١٣٤، السطر ١١، وعلي أكبر السيفي، **دليل تحرير الوسيلة للإمام الخميني (س) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (قم: [د. ن.]، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص ١٦٣، السطر ٣.

(٢٢٧) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١١٠، السطر ١٧، حيث يعرض ويفند محاولة النجفي (ت ١٢٦٦/ ١٨٥٠) تأويل ذلك الحديث على غير ظاهره (انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٨٢). هذا الخبر محبب لنفس نوري: فهو يورده كاملاً (المصدر نفسه، ص ٤٣، السطر ١)، ويستخدم في مواضع عدة ألفاظه (ص ١٦، ٦٥، ١٠٦ و٢٤٧)، ولا يبدي أدنى شك في صحته. وهذا يختلف تماماً عن معالجته للحديث ذي النزعة الموادعة الذي يعترض سبيله (ص ٨٥ و٨٦). بينما تمنع الأمانة العلمية منتظري الذي ربما توقعنا منه تحيزاً مماثلاً في تناوله للحديث الحركي الطويل من إخفاء هناته. انظر: منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢١٨ و٢٣١.

(٢٢٨) نوري، المصدر نفسه، ص ١١٨، السطر ١٨. قوله شبيه برأي الشيرازي في الحالات التي يكون فيها الضرر النسبي صغيراً (انظر أعلاه الهامش ٢١٣).

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٣٥.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢١، السطر ١٥. يمنعه من الاستمرار في هذا التخمين وجود هذا التصور الخاطئ في تفسير التبريزي (ت ٥٤٨/ ١١٤٣).

(٢٣١) محسن الخرازي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (قم: [د. ن.]، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤). الكتاب شرح للفصل المخصص للموضوع في كتاب المحقق، شرائع، لكنه يتناول كذلك بنحو منهجي فروعاً مأخوذة غالباً من تحرير الخميني.

(٢٣٢) يشير فقط إلى نوري بخصوص هجومه الحركي على الخبر الذي يمنع نهي صاحب سوط أو سيف (ص ٧١، السطر ٢٠، مع الإشارة إلى نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٥، السطر ١٤؛ عن ذلك الخبر انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١٤). انطباعي هو أنه يجد لهجة نوري تتنافى مع روح العلم.

ضعف سند الحديث الحركي الطويل[٢٣٣]، لكنه يقبل مبدأ الأهمية النسبية حيثما يؤدي ترك النهي إلى ما لا تُحمد عقباه[٢٣٤]. يستمد كذلك من محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠/ ١٩٧٠) التمييز بين نوعين من المنكرات: من جهة منكرات كبرى تهدد أسس الإيمان أو سلامة دار الإسلام، وتغييرها غير مرهون بشروط النهي عن المنكر، ومن جهة أخرى المناكر المعتادة كترك الصلاة أو شرب الخمر، وإنكارها يتبع تلك الشروط[٢٣٥]. يستخدم كذلك الفقيه اللبناني محمد حسين فضل الله كثيراً مبدأ الأهمية النسبية في تحليله للنهي عن المنكر[٢٣٦].

هناك شخصية لافتة لا ينطبق عليها ما تقدم: أعني أحمد طيبي شبستري الذي يقدم مع ذلك مثالاً أصلياً لكثير مما في تحليل نوري. لم يتجاوز هذا العالم سن الأربعين عند وفاته في عام ١٣٥٠ هـ/ ١٩٧٠، وقد ألف كتاباً حماسي اللهجة حول التقية والنهي عن المنكر نُشر فور وفاته[٢٣٧]. اللافت فيه بخصوص موضوعنا هو أن طيبي في زخم حماسه الثوري[٢٣٨] لم يكتف بتقييد

---

(٢٣٣) الخرازي، المصدر نفسه، ص ١٠٠، ١٢١ و١٣٠.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠، ١٠٤ و١١٥.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢، السطر ١١. يذكر ذلك التمييز في موضع لاحق (ص ١١٤، السطر ١٣).

(٢٣٦) محمد حسين فضل الله، **المسائل الفقهية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٣٠٥ ـ ٣١٣. يتحدث عن الأهمية في العدد ٧٦١ (عن الظروف التي تُسقط فيها الفريضة نواهي مثل دخول منزل من دون إذن أهلها)، ص ٧٦٣ (عن شرط الضرر)، ٧٧١ (عن واجب علماء الدين على وجه الخصوص أن يصدعوا بالحق في وجه الحكومة الظالمة)، ص ٧٧٤ (عن حق المرأة هجر زوجها في المضجع لحمله على إصلاح نفسه)؛ وانظر العدد ٧٧٠ (عن البدعة).

(٢٣٧) أحمد طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٥٠ هـ. ش.). درس في قم ثم في جامعة طهران (انظر ترجمته الوجيزة في ص ٢٧٦ت). تُظهره صورته (المصدر نفسه، ص ٢٧٥) كعالم دين، ويخلع عليه ناشر كتابه حسن تهراني لقب حجة الإسلام (ص ٢٧٦، السطر ٣). كان لا يزال يحرر كتابه بضعة أيام قبل وفاته (ص ٢٧٣، السطر ٤). لخص أفكار طيبي بصفة جيدة حامد عنايات، انظر: Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Modern Middle East Series (Austin, TX: University of Texas Press, 1982), p. 179 f.

أدين لأنا عنايات بإعارتي ما كانت نسخته من الكتاب.

(٢٣٨) كتاب طيبي مزيج من الإسلام والفكر الثوري الحديث. يتحدث عن ثورة الإسلام، قوى الرجعية الظلامية وما شابه ذلك. ويكتب كلمات بالحرف اللاتيني كإيديولوجيا (: عقائدية Ideology) وديناميكي (حركي Dynamic) واجتهادي (يعيد النظر في الثوابت المذهبية Revisionnist) وانتهازي (Opportunist) (ص ٢٦، ٥٣، ٥٨ و٢١٣).

شرط الضرر إلى حد أو آخر، بل رفضه جملة وتفصيلاً[٢٣٩]، كما رفض شرطي العلم والتأثير[٢٤٠]. كما رأينا، حتى نوري لا يتبعه إلى المدى الذي وصل إليه على الرغم من وجود تشابهات واضحة بينهما[٢٤١].

اشتراط إذن الإمام لأداء الفريضة في صيغها الأعنف هو في المذهب التقليدي السمة الأخرى التي تصب في خانة الموادعة. في هذا المجال، كانت هناك إمكانية رفض الشرط كلياً، وهو موقف اتخذه بعض علماء الإمامية القدماء[٢٤٢]. لكن المحدثين لم يبدوا رغبة في اتباعهم إلى ذلك المدى، بل اختاروا جعل الإذن المطلوب أقرب منالاً: تم ذلك بأبين مسلك من خلال تحوير رأي ذهب إليه أقلية من العلماء في بداية العهد الصفوي يمكن بمقتضاه أن يعطي ذلك الإذنَ فقيه كفء.

هنا أيضاً نفضل البدء بالخميني. يخبرنا أولاً أن الرأي الأغلب يشترط للجرح والقتل إذن الإمام عليه السلام، ثم يؤكد أنه يمكن اليوم أن يصدر ذلك الإذنَ الفقيهُ الجامعُ للشرائط[٢٤٣] (ويقصد بوضوح أي فقيه تتوافر فيه شروط

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٤٤. من اللافت غياب مبدأ الخميني بخصوص الأهمية (انظر خاصة ص ١٤٣، السطر ٣)؛ أقصى تنازل له التمييز بين الأمر بالمعروف والانتحار وما شابهه (ص ١٤٣، السطر ١٦). لرفض طيبي شرط الضرر مواز في فكر شريعتي.

(٢٤٠) طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٠٤، ١١٤ و٢٣٤.

(٢٤١) يرهص طيبي بجدل نوري ضد النجفي (انظر مثلاً ص ١٠٥، ١٣٤ و١٦٢)، وحبه للحديث الحركي الطويل: إذ يستشهد به ويترجمه (ص ١٢٩ ـ ١٣٣)، ويؤكد انطباقه على الظرف الراهن (ص ١٣٣، السطر ١٨)، ويستعمله لإفحام معارضيه (ص ١٣٤، السطر ٧). ومثل نوري لا يبدي أي شك في سنده، وإن كان لا يستنكف عن إبداء مثل ذلك الاعتراض على حديث لا يحبه (ص ٢٦٢). بشأن كل هذا قارن أعلاه الهامش ٢٢٧. يشترك الكاتبان في فكرة مهمة أخرى انظر بخصوصها أدناه الهامش ٢٨٠. يتفقان كذلك في القول بأصل عقلي للأمر بالمعروف (ص ١٦٧، السطر ٨، وانظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٤٢)، وبأن الأمر بالمعروف فرض كفاية يتعين في بعض الحالات (ص ١٦٥، السطر ١١، وانظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٥٦).

(٢٤٢) انظر أعلاه الفصل ١١، الهوامش ١٠٢ ـ ١٠٦ بالنسبة للفقهاء الكلاسيكيين، والهامش ٢٣٣ بشأن أفول ذلك الرأي في القرون اللاحقة.

(٢٤٣) الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٨١، العدد ١١ (وانظر العددان ١٠ و١٢)؛ كذلك في كتابه **رسالة**، ص ٥٨٠ت، العدد ٢٨٢٤ (حيث يتحدث عن مجتهد ـ ي جامع الشرائط؛ انظر كذلك المصدر نفسه، العددان ٢٨٢٣ و٢٨٢٥). ربما استمد الخميني هذا الرأي من البُروجِردي (ت ١٣٨٠/ ١٩٦٠). يخصص صافي كلبايكاني، في كتابه المؤلف في ١٣٦٩/١٩٤٩ ـ ١٩٥٠، بضع صفحات لمسائل فقهية وفق رأي (**مطابق ـ ي فتوى) البُرورجِردي (راه ـ ي إصلاح**، ص ٨٢ ـ ٨٤)، ويؤكد أن القتل والجرح يقتضيان إذن ـ فقيه ـ ي جامع الشرائط (ص ٨٤، السطر ١٦). حول سوابق هذا الرأي في بدايات العهد الصفوي، انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٣٤.

الفتوى والقضاء)[٢٤٤]. أما معاصروه فلا يتخذون موقفاً بمثل هذا الوضوح. يتحدث الخوانساري فقط عن إذن الإمام[٢٤٥]، ولا يذكر الخوئي الإذن كلياً ويحصر الدرجات العلى من العنف في الإمام أو نائبه[٢٤٦]. لكن يشترط كلبايكاني إذن الفقيه، والشيرازي إجازة الحاكم الشرعي[٢٤٧] حيثما احتمل أن يجر النهي إلى القتل[٢٤٨]. بين الكتاب الأحدث، يتبع منتظري ومكارم الشيرازي صياغته[٢٤٩]، بينما يعيد نوري صدى صياغة الخميني[٢٥٠]. يصل الخرازي إلى نتيجة أن ذلك العمل خاص بالمرشد الأعلى دون باقي

---

(٢٤٤) انظر: الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٨٢، العدد ٢، حيث يعادل نواب الإمام في الغيبة بالفقهاء الجامعين لشرائط الفتوى والقضاء. ذلك أيضاً هو فهم ترجمة رسالته الإنكليزية: Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi Khomeini, *A Clarification of Questions: An Unabridged Translation of Resaleh Towzih al-Masael*, translated by J. Borujerdi; with a foreword by Michael M. J. Fischer and Mehdi Abedi (Boulder, CO; London: Westview Press, 1984), p. 378f, nos. 2823-2825.

(٢٤٥) الخوانساري، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، ج ٥، ص ٤١٠، السطر ٩ (يستمد كثيراً من النجفي). يتماشى لك مع نظرته التي تحصر سلطة الفقهاء في أدنى مستوى (انظر ج ٣، ص ٩٨، ١٠٠، وج ٥، ص ٤١١ ـ ٤١٢).

(٢٤٦) الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج ٧، ص ١٥٩، السطر ٢ (في ذكر نائب الإمام صدى من النجفي، انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٣٤). يقرب من هذه النظرة رأي الأخباري زين الدين (**كلمة التقوى**، ج ٢، ص ٣١١، العدد ١٧). تجد آراء شبيهة لا تثير مسألة الإذن في: مطهري، **أمر به معروف**، ص ٨١، السطر ١٢ (يقصر العنف على حاكم ـ ي شرعي)، ومحمد رضا آشتياني وآخرين، **تفسير ـ نُمونه** (طهران: [د. ن.]، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٨ هـ. ش.)، ج ٣، ص ٤٠ ب، العدد ٥ (في تفسير الآية ٣: ١٠٤) (استبعاد العنف من مجال إنكار الآحاد؛ وإلا نتج من ذلك فساد كبير)؛ انظر: بهشتي، «روحانيات در إسلام ودر مِيان ـ مسلمين،» ص ١٦٠، السطر ٩. هذه الآراء قريبة في جوهرها من آراء السنة الذين لا يجيزون للفرد التغيير «باليد» (انظر أعلاه الهامش ١٢٤ ـ ١٤٢)؛ فعلا يبدو أن اللبناني فضل الله تعرض إلى ذلك التفكير. انظر: فضل الله، **المسائل الفقهية**، ج ٢، ص ٣٠٧، العدد ٧٥٩.

(٢٤٧) كلبايكاني، **مجمع المسائل** (بالفارسية)، ج ١، ص ٤١٧، العدد ١٢٦٨ (عن الضرب الذي يخلف جراحا).

(٢٤٨) الشيرازي: **رسالة**، ص ٣٨٩، العدد ٢١٦٨؛ و**موسوعة الفقه**، ج ٣٨، ص ١٤٣، السطر ١٩. انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٢٣٨ عن محسن الفيض.

(٢٤٩) منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢١٩، السطر ١٨ (إذن الحاكم)؛ مكارم شيرازي، **رسالة**، ص ٤٩٥، العدد ٢٤١٩ (إجازة ـ ي حاكم ـ ي شرع)، والسيفي، **دليل تحرير الوسيلة للإمام الخميني (س) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢١٠، السطر ٤ (إذن الحاكم).

(٢٥٠) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ و٢٥٥. في مقطع يلاحظ أن العادي من الناس قد يجد صعوبة في تصور تعقيدات الفريضة، وقد تحركه دوافع غريبة عنها فيؤدي ذلك إلى العنف؛ لذلك فإشراف الفقيه ضروري، على الأقل من خلال تعيين رجل فاضل في كل ناحية ليشرف على القيام بها (ص ٢٤٧، السطر ٢٢). لا يناقش طيبي المسألة.

الفقهاء[٢٥١]. هكذا بينما أفتى الخميني بأن يُصدر الإذنَ بالعنف المشروع علماءُ الدين الفرادى، اعتبره الخرازي من صلاحيات الدولة[٢٥٢]. وليس غريباً أن يصادق المرشد العام الحالي على هذا الرأي: فقد أعلن خامنئي في خطاب ألقاه عام ١٤١٣/١٩٩٢ أن واجب العامة (عامه ـ ي مردُم) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان، فإن أدى الأمر إلى عنف (أكر كار به برخوُرد كشد) فهو إذاك إلى المسؤولين[٢٥٣].

التجديد المهم الآخر في الفكر الإمامي الحديث بشأن النهي عن المنكر مواز لتطور قدمنا أمثلة عنه في العالم السني: هو وعي متزايد بأهمية التنظيم[٢٥٤]. يلاحظ مطهري في حديث ألقاه عام ١٣٨٠/١٩٦٠ أن العمل الفردي محدود الفاعلية، بخاصة في عالمنا الحاضر، فهناك حاجة إلى التعاون[٢٥٥]. نراه بعد عشر سنوات يرادف بين النهي عن المنكر والتعاطف

---

(٢٥١) الخرازي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٥٢، السطر ١٣؛ وانظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦، ١٥٠ و١٥٥. يستخدم عبارة (ال)ولي الفقيه.

(٢٥٢) تظهر نزعة شبيهة في معالجة منتظري. يقصر العنف، وفي بعض الحالات حتى الإنكار باللسان، في الحاكم المتسلط. انظر: منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٢٥. قارن تأويله السكوني للآية ٣: ١٠٤ والحديث الحركي الطويل الذي لا يذكر الدولة.

(٢٥٣) نُقل هذا الخطاب في «أمر به معروف ونهي أز منكر بايد همانند ـ ي نماز فراكير شَود،» **جمهور ـ ي إسلامي** (٢٣ تير ١٣٧١ هـ ش)، ص ١٤د، السطر ٩٨؛ أورد تلك الفقرة منه مثلاً: محمد إسحاق مسعودي، **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٤ هـ. ش.)، ص ١٤٨، العدد ٣، ص ٢٦٤، السطر ١١. يتبنى مسعودي بطبيعة الحال هذا الرأي، وكذلك خسرو تقدسي نيا، **درس ـ هايي أز أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.] ١٣٧٥ هـ ش.)، ص ٦٥، السطر ١٤، ومحمد رضا أكبري، **تحليل ـ ي نَو وعملي أز أمر به معروف ونهي أز منكر در عصر ـ ي حاضر** (أصفهان: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.)، ص ١٣٤، السطر ١٨.

(٢٥٤) نجد في فترة مبكرة صافي كلبايكاني قد خصص فصلاً للحاجة إلى التعاون على النهي عن المنكر. انظر: صافي كلبايكاني، **راه ـ ي إصلاح**، ص ٥٣ ـ ٥٦. في ما يخص السنة انظر أعلاه الهوامش ٧٢ ـ ٨١.

(٢٥٥) مطهري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٩، السطر ٥. لاحظ كذلك محدودية قدرة الأفراد آشتياني، **تفسير ـ ي نُمونه**، ج ٣، ص ٣٦، السطر ٧. هل كان مطهري سيحب نوع التعاون الذي برز في الجمهورية الإسلامية: ذاك أمر يدعو إلى الشك. في تعليق على عرض للخميني أسبوعين قبل مصرعه اعتذر عن قبول وزارة للأمر بالمعروف على أساس أن ذلك يعني وجود عالم دين في الحكومة غيرَ مستحب (بيرامون ـ جمهور ـ إسلامي، طهران وقم ١٣٦٤ هـ ش، ص ٢٥، السطر ٨)؛ دعا إلى التنظيم والتدريب وسلطة مركزية، لكن في إطار مؤسسة مستقلة عن الدولة (المصدر نفسه، ص ٢٧، السطر ٩). عن فكرة وزارة للأمر بالمعروف انظر كذلك أدناه الهامش ٢٦١.

(همدردي) والتضامن (همبستكي) والتعاون (همكاري) وصفات شبيهة أخرى[٢٥٦]. يتحدث طيبي من جهته عن الحاجة إلى مؤسسات ودولة إسلامية[٢٥٧]. ويلاحظ الشيرازي أن الأمر والنهي يستلزمان في هذا العصر نوعا من التخطيط (تصنيع وتنسيق)[٢٥٨]. ويؤكد نوري أن قوى المنكر في زماننا مجهزة بتجهيزات ولا بد من أن نرد بالمِثْل[٢٥٩]. المطلوب اليوم إذن عمل مخطط ومنظم أكثر مما ضُمن في التقليد الفقهي القديم. لا يُعنى الكتاب الذين يهموننا هنا بإخبارنا فيم تتمثل هذه المراجعة بالضبط. لكن صادقي يقدم إشارتين بهذا الصدد، إذ يستخلص من الآية ٣: ١٠٤ وجوب تكوين جماعة من حرس (باسداران) الإسلام[٢٦٠]، ويطلب من الدولة الإسلامية إنشاء وزارة للنهي عن المنكر[٢٦١].

في هذا الإلحاح غير المعهود على التنظيم، يشبه الخطاب الإمامي السني. والفرق بين الطرفين أن الإمامية اجتهدوا لإعطاء أساس نظري لهذا التوجه من خلال تطور في صلب تراثهم الفقهي. تمثل ذلك التطوير في تغيير معالجة ثلاثة من الشروط التقليدية الأربعة: العلم والتأثير والضرر.

الأيسر أن نبدأ بتحليل نوري، لأنه يقدم الأفكار بصيغة مكتملة ثم نعود لتتبع تطورها حتى بلغت تلك الصورة. استدلال نوري هو التالي تقريباً. في وضع سقط فيه الفرض بسبب فقد أحد هذه الشروط، قد تحدثنا أنفسنا بخلو ذمتنا على المستوى الأخلاقي: لا يلزمنا شيء ولم نفعل شيئاً. لكن تلك

---

(٢٥٦) مرتضى مطهري، **حماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٦٠، السطر ٤.

(٢٥٧) طيبي شِبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٦٠، ١٦٥ ـ ١٦٦ و٢٥٣.

(٢٥٨) الشيرازي، **موسوعة الفقه**، ج ٣٨، ص ١٤٥، السطر ١٣. من أمثلته على أداء الفريضة بوجه مرض فتح مدرسة، تأسيس ناد، إنشاء مكتبة.

(٢٥٩) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٥، السطر ٦.

(٢٦٠) صادقي، **رساله ـ توضيح المسائل**، ص ٢٤٢، السطر ٩. عن الباسداران انقلاب أو حرس الثورة الذين أنشأوا في أثناء الثورة. انظر: Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, p. 63f.

(٢٦١) صادقي، المصدر نفسه، ص ٢٤٣، السطر ٥. بخصوص هذه الفكرة انظر أيضاً: W. Floor, «The Office of Muhtasib in Iran,» *Iranian Studies*, vol. 18 (1985), p. 53.

(أدين بهذه الإحالة لجيورجيو فرتشلين)؛ **الموجز عن إيران**، السنة ٦، العدد ٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦)، ص ٧د، السطر ٣، وأعلاه الهامش ٢٥٥. يذكر نوري أن الفقيه (أي المرشد الأعلى) يجب أن يشرف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الأقل بتعيين رجل أو رجال خير في كل سوق وبلد للإشراف عليه (انظر أعلاه الفصل ١٣، الهامش ٥١).

النتيجة في الواقع توحي بأننا أهملنا في واجب سابق وهو تهيئة أنفسنا لهذا الاحتمال [بإعداد مقدمات التأثير]. إن كانت المشكلة أننا لم نتبين [هل أمامنا] معروف أو منكر، فقد كان يجدر بنا أن نجد في تعليم أنفسنا مسبقاً[٢٦٢]. وإن كانت أننا لم نجد وسائل للقيام بالواجب بفاعلية، فقد كان علينا أن نجتهد لإعدادها فتكون جاهزة لدى الحاجة[٢٦٣]. وإن كانت أننا وجدنا أنفسنا معرضين للخطر فذلك يشير إلى موطن ضعف كان علينا استباقه أيضاً[٢٦٤].

ليست لهذا الأسلوب في التفكير جذور في نظرية النهي عن المنكر الإسلامية التقليدية[٢٦٥]. ففي مناقشة شرط العلم، أشار علماء من أوائل العهد الصفوي إلى ظروف يجب فيها على المسلم أن يتعلم. الطهارة شرط لصحة الصلاة، لكن إهمال الوضوء لا يجيز للمسلم إغفال الصلاة. بالطريقة نفسها ألا يجوز القول إن من واجب المسلم في بعض الظروف أن يتعلم عن المعروف والمنكر؟ الحالة التي تناولها الفقهاء هي أن مسلماً علم (مثلاً من شهادة عدليْن) أن أحداً يفعل منكراً، لكن من دون أن يعرف وجه النكرية فيه. يوحي هذا بأن فقهاء العهد الصفوي لم يكونوا في قضية الحال يعالجون مسألة حيوية طُرحت في عصرهم، وإنما كانوا ببساطة يشحذون أذهانهم ببراعة وفق أسلوب مميز لهم. لكن كان يمكن تطبيق فكرتهم على الشروط الثلاثة واستخدامها لغرض مختلف.

---

(٢٦٢) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٧٧ ـ ٨٣، لا سيما ص ٧٩ و٩٤.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٥ (مع مماثلة بشرط العلم). يعقد مقارنة بالجهاد (ص ٨٩، السطر ١٤)، مبيناً علاقة الأمر بالمعروف بالجهاد بطريقة تشبه طريقة سعيد حوى (ص ٩٠، السطر ٦؛ انظر أعلاه الهامش ٧٧). يسلم بأن الفقهاء لم يتناولوا بنحو صريح قضية إعداد وسائل التأثير مسبقاً، لكنه يجد سابقة في استدلالهم على وجوب العمل تحت سلطان جائر في موقع تتوافر فيه القدرة على النهي عن المنكر، ص ٩١، السطر ٣؛ حول عرض هذا الرأي في فترة مبكرة انظر: W. Madelung, «A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), vol. 43 (1980), p. 23, 14 = 27.

يمكن أن تكون القدرة التي يتحدث عنها ثقافية واجتماعية ومالية (نوري، المصدر نفسه، ص ٩٢، المصدر نفسه، ص ١٥) أو مالية واقتصادية وعسكرية (ص ٩٤، السطر ١٢). يستخدم عبارة إعداد مقدمات التأثير (ص ٨٩، السطر ١٦) وعبارات شبيهة.

(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ١١٤، السطر ١٨.

(٢٦٥) انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ١٨٨ت. التمييز الفني الكامن خلف هذا التفكير هو بين شرط الوجوب وشرط الواجب الذي يفرض اتخاذ التدابير الكفيلة بتحقيق الشرط. انظر: سيد علوي، **نِظارت ـ عمومي ـ إسلامي**، ص ٣٨، السطر ٨.

أول عالم تحرك بصفة ملحوظة في هذا الاتجاه هو، على حد علمي، شريعتمداري[٢٦٦]. بعد طرح السؤال بخصوص الشروط عموماً[٢٦٧]، يناقش شرط العلم، ويخلص إلى القول بأنه مما يجب على كل منا أن يكلف نفسه تحقيقه[٢٦٨]. أما في ما يتعلق بشرط التأثير، فموقفه أكثر تعقيداً. جاء في مقطع سابق بتمييز واضح الحداثة بين شكلين للواجب: اجتماعي وفردي. الأول، بخلاف الثاني، عمل مجموعة منظمة (كروه، جمعية) من الأشخاص المدربين والأكفاء[٢٦٩]. في مناقشة مسألة التأثير يقول إنه يلزم في حالة شكل الفريضة الفردي، تحقيق شرط التأثير[٢٧٠]، لذا يجب أن نضع أسساً للواجب الاجتماعي تضمن له التأثير[٢٧١]. لا يناقش المسألة عندما يتعرض لشرط الضرر، لكنه في عرضه له يلاحظ أن طلاب العلوم الإسلامية بصفة خاصة بحاجة إلى الاستعداد للقيام بالواجب الاجتماعي[٢٧٢].

لا يبدو هذا الأسلوب في التفكير شائعاً في عصر شريعتمداري. شاركه فيه الشيرازي، لكن في تحليل شرط العلم فقط[٢٧٣]، ولم يوله الخميني اهتماماً ـ ما يفسر تعثر مسيرته. تبناه كاتبان أصغر سناً: مطهري وطيبي. لم يبن من حديث مطهري عام ١٣٨٠/ ١٩٦٠ أنه كان مألوفاً لديه، وإن أمكن اعتبار دعوته الحارة إلى المنطق ـ أي روح الخلق والابتكار في الهندسة الاجتماعية ـ[٢٧٤] تعكس حرصاً على تأمين وسائل الفاعلية[٢٧٥]. في حديثه

(٢٦٦) لا يمكن أن تكون المحاضرات التي دونها سيد علوي قد أُلقيت بعد ١٣٨٧/ ١٩٦٧، وهو التاريخ الذي يظهر في آخر الكتاب ص ١٣٧، السطر ١٣؛ انظر كذلك تاريخ المقدمة، ص ٢٢، السطر ١١. في تفكير شريعتمداري إرهاص ـ على وجه الإجمال ـ بفكرة بهشتي، «روحانيات در إسلام ودر مِيان ـ مسلمين،» ص ١٦٠، السطر ٢١ (أو هي صدى منه؟)

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠، السطر ٢.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٤، السطر ٧.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٣١ و٣٦. في مقدمة سيد علوي. يلاحظ شريعتمداري أن شكل الفريضة الاجتماعي ينشئ حكومة صالحة وإسلامية مئة في المئة.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٢، السطر ٨.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٥٣، السطر ٤.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠، السطر ٨.

(٢٧٣) الشيرازي، **موسوعة الفقه**، ج ٣٨، ص ١٢٧، السطر ٦.

(٢٧٤) مطهري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٨٩ ـ ٩٠. مثلاً إن أردنا إنهاء أحاديث الغيبة والثرثرة بين نسائنا الإيرانيات التقليديات، لا تجدي المواعظ؛ علينا بالأحرى أن نفكر في طرق بديلة لتسليتهن في وقت الفراغ.

(٢٧٥) انظر: مطهري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩١، السطر ٨. يتماشى =

عام ١٣٩٠/ ١٩٧٠، استمر في التكلم عن المنطق[٢٧٦]، لكنه ألح في الوقت نفسه على وجوب توفير القوة التي يتطلبها التأثير. رد الإسلام على من يقول إن القوة على تغيير المنكر تعوزه هو: «حسناً، اذهب واكتسب القوة»[٢٧٧]. تبنى طيبي أيضاً نظرية الواجب الأصلي وفي الشروط الثلاثة[٢٧٨]. نظريته هي بالأساس نظرية شريعتمداري مع توسعتها لتشمل شرط الضرر وتقديمها بصيغة مشحونة بعبارات التحريض السياسي[٢٧٩]. يدعو بإلحاح إلى القيام بالواجب البدئي المتمثل في إعداد وسائل النهي عن المنكر[٢٨٠]. هذه الأفكار معروفة حاضراً على نطاق واسع[٢٨١]، لكنها لم تحرز درجة من القبول مماثلة للتي

= إلحاحه على المنطق مع تشديده على كون النهي عن المنكر، بخلاف الصلاة أو الصيام، نشاطاً هدفه الحصول على نتائج. انظر: مطهري: **عدالت أز نظر ـ إسلام**، ص ٤٥، السطر ٩؛ **حماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٩٠، السطر ٥، و**جاذبة ودافعة ـ علي**، ص ١٢٤، السطر ١٨. يتمثل جذر لتفكير مطهري كما يظهر هنا في النظرية الكلاسيكية التي تعتبر النهي عن المنكر فرضاً توصلياً (أي أنه يُقضى بتحقيق غرضه بغض النظر عن قصد من يقوم به) وليس تعبدياً (أي لا يكون قد قُضي إلا إذا أدي الفعل مع نية طاعة الله). بخصوص هذا التمييز انظر: المِشكيني الأردبيلي، **مصطلحات الأصول**، ص ١٩١، السطر ١٧؛ حول تطبيقه على النهي عن المنكر انظر: الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٥، العدد ١٣، ومسعودي، **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات** ص ٢٥٤، السطر ٢. يحسن طبعاً أن تؤدى الفريضة بنية خالصة؛ يقدم فقيه من العصر الوسيط الصيغة اللفظية المناسبة لذلك الأداء. انظر: ابن طي، **الدر المنضود**، تحقيق م. بركة (شيراز: [د. ن.]، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ١٠٤، السطر ٥.

(٢٧٦) مطهري، **حماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٩٠، السطر ٥.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣ و٢٠١، السطر ٨ (يتحدث كذلك عن شرط العلم). يُبرز التشابه مع التحليل التقليدي للعمل تحت سلطان جائر (انظر أعلاه الهامش ٢٦٣).

(٢٧٨) سبق أن لاحظ ذلك عنايات. انظر: Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 180.

(٢٧٩) انظر خاصة: طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٩٧ ـ ١٠١، ١٦٥ ـ ١٦٦، ٢٥٣ و٢٦١. لاحظ التشديد على توسيع تحليل شرط العلم إلى الشرطين الآخرين. يقوم طيبي بتمييز هو بالأساس تمييز شريعتمداري نفسه بين شكلي الفريضة الفردي والاجتماعي، وإن كان في الحديث عن الفريضة الاجتماعية يشدد أكثر على المشاركة الشعبية ودور الدولة؛ مع ذلك لا يبدو أن لهذا التمييز تأثيراً عند طيبي على شرط التأثير.

(٢٨٠) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ و١٦٥. يرهص بفكرة نوري عن المقدمات. انظر مثلاً: نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٩٨ و١٤٦.

(٢٨١) ما يدل على ذلك أن الكاتبين اللذين لا يتبنيان تلك المقاربة بطريقة منهجية يشيران عرضاً في ما بعد إلى مقدمات الفريضة. انظر: منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٥٦. (إعداد المقدمات)؛ **رساله ـ توضيح المسائل**، ص ٢٣٩، السطر ٩؛ الخرازي، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٥٥، السطر ١٥ (وجوب تحصيل مقدماته)؛ إبراهيم أميني، في: تقرير ندوة لم يُذكر اسم ناشره، گُزارِشي أز سِمينار ـ أمر به معروف، ٢٣ أبان، ٤ب س٧٧ (بايد آن مقدمات فراهم شَود).

تحظى بها مراجعة شرط الضرر. لا يعيرها الخرازي، ذو الاتجاه المحافظ على مستوى الفكر، اهتماماً بالغاً في البحث الذي كتبه مؤخراً عن النهي عن المنكر[٢٨٢]، لكن شارحاً حديثاً لإحدى مقالات الخميني في الموضوع يتبناه[٢٨٣].

إلى جانب هذه المسائل النظرية، يشكل تاريخ النهي عن المنكر كما طُبق عملياً في الجمهورية الإسلامية على مدى السنين العشرين السابقة موضوعاً ذا أهمية اجتماعية وثقافية وسياسية كبرى. النهي عن المنكر بموجب الدستور فرض يقوم به «الشعب كل تجاه الآخر، والحكومة تجاه الشعب، والشعب تجاه الحكومة»[٢٨٤]. عملياً طغى الجانب الثاني على الأول والثالث[٢٨٥]. صارت إيران، كالمملكة العربية السعودية، مجتمعاً يمثل فيه النهي عن المنكر بالأساس وظيفة لجهاز الدولة، تضطلع بها في هذه الحالة دواليب حكومية عدة لا تعمل دوماً باتفاق[٢٨٦]. ولأن المجتمع الإيراني أثرى ثقافياً من شعب المملكة، وسياسة إيران أكثر انفتاحاً، نستطيع هنا أن نقص عليك أحسن

---

(٢٨٢) عن هذا الاستخدام العرضي لكلمة مقدمات، انظر الملاحظة السابقة. يقبل ـ مع التقييد اللازم ـ واجب تحصيل العلم، انظر: الخرازي، المصدر نفسه، ص ٦٣، السطر ١٠، لكن إلى أقصى مدى ممكن. قابل مصادقته على تقييد الخميني لشرط الضرر (انظر أعلاه الهامش ٢٣٥).

(٢٨٣) السيفي، **دليل تحرير الوسيلة للإمام الخميني (س) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ١٠١ ـ ١٠٤. (عن شرط العلم)؛ ص ١٢١، السطر ١٣ (عن شرط التأثير). يشدد على الجانب المؤسساتي للواجب الأسبق في ما يتعلق بالتأثير. لا يقدم تحليلاً مماثلاً لشرط الضرر، لكن ذلك يعود إلى رفضه بقدر ما ذلك الشرط (ص ١٦٧).

(٢٨٤) منظمة النشر (الدعاية) الإسلامية، دستور جمهورية إيران الإسلامية، طهران، ٢١ البند ٨.

(٢٨٥) قيل لي قبل بضع سنوات أن المرشد الأعلى أصدر تصريحاً يشدد على مسؤولية الأفراد في الأمر بالمعروف ـ وتلك بنحو ما طريقة في إبعاد الدولة عن تتبع حركات الناس وسكناتهم ـ وأن نقاشاً تلاه. ليس لدي أي تقرير مسجل عن هذا التطور.

(٢٨٦) تجد شكوى من غياب تنسيق مركزي بين شتى الدوائر في جهاز الدولة الإيرانية، التي لأنشطتها صلة بالأمر بالمعروف في: عباس علي عميد الزنجاني، «حق المشاركة في صياغة النظام السياسي والاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي**، ص ٧٥، السطر ٢١. مثال ذلك هذه الحادثة: نظمت مؤسسة علي بن أبي طالب مسابقة لاختبار معرفة الجمهور بالأمر بالمعروف، وتعرضت لوابل من الانتقادات لأنها أعلنت أن إحدى الجوائز المقررة جهاز فيديو ـ وذلك في الوقت الذي أُعلن فيه منع تجارة أجهزة الفيديو وكانت تصدر تقارير يومية عن صدامات بين قوات الأمن وأصحاب تلك الأجهزة وموزعيها (كاتب لم يُذكر اسمه، «انتقاد أز إعلام ـ جايزة ـ فيديو برا ـ يي مسابقة ـ أمر به معروف ونهي أز منكر،» **إيران تايمز** (واشنطن)، ٢/ ١٠/ ١٩٩٢؛ أدين لشهره غُلسُرخي بمدي بنسخة من هذا المقال).

القَصص، ونجد مادة أوفر وأثرى[٢٨٧]. «كانت الأمور سيئة كامل هذا الصباح» ـ كذا باح إيراني من أهل الصلاح لصحافي أمريكي بخصوص مهمته في النهي عن المنكر. والأمر يتعلق هنا بالفتيان والفتيات المتوافدين أزواجاً على الجبال الجاثمة خلف طهران في هجير الصيف بعيداً عن العيون. «بنات بعُصابات البيسبول، مزينات بمستحضرات التجميل، يأتين بلا حجاب، وشبان يقولون كلاماً لا أستطيع إعادته عليك ويخلعون قمصانهم. عملٌ قذر بلا رفيق ولا معين. لكن يجب أن نكون على استعداد للموت في سبيل الله»[٢٨٨]. على الرغم من أهمية دراسة هذا الجانب، ذلك موضوع تعوزني الكفاءة للخوض فيه ـ ثم إنه لا يتصل بالقيام بالفريضة على المستوى الفردي.

هناك مصدر يلقي بعض الأضواء على الإنكار الذي يمارسه الشعب «كل تجاه الآخر»، هو مجموعة من الفتاوى أجاب بها [الإمام] الخميني على أسئلة أُلقي معظمها عليه في السنوات الأولى من الثورة[٢٨٩]. يشتمل القسم الخاص بالنهي عن المنكر على ٢٣ سؤالاً مع أجوبتها[٢٩٠]. أحياناً يذكر السائل الفريضة[٢٩١]، لكن في أغلب الحالات يذكرها الجواب[٢٩٢]. يتعلق أحد

---

(٢٨٧) تجد نظرتين مختلفتين في محاضرات نبي صادقي المنشورة في: **دادسرا ـ انقلاب إسلامي ـ ي مبارزة با مواد ـ مخدر ومنكرات ـ تهران، شيوها ـ صحيح ـ أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: [د.ن.]، ١٣٧١ هـ. ش.)، ص ٢٢٨، و Geraldine Brooks, «Teen-age Infidels Hanging Out,» *New York Times Magazine* (30 April 1995). pp. 44-49.

بحسب نظرة صادقي إلى الأمور، لا تنحصر المشاكل في إجرام الأحداث؛ يرى أنه أمر لا يُحتمل ألا تخضع قاعات الأفراح (تالارها ـ عروسي) في الجمهورية الإسلامية ـ على الرغم من طابعها الخاص ـ إلى إشراف جهاز الدولة.

(٢٨٨) Chris Hedges, «With Mullahs' Sleuths Eluded, Hijinks in the Hills,» *New York Times*, 8/8/1994, p. 4.

فسر المسكين: «لما نرى رجالاً ونساء يصعدون مثاني إلى الأعالي، يجب أن نتبعهم لنتأكد أنهم إخوة أو متزوجون. لكن كل ذلك الصعود والمشي منهك. في آخر النهار أتداعى من الإرهاق».

(٢٨٩) الخميني، **استفتاءات** (بالفارسية) (قم: [د. ن.]، ١٣٦٦ ـ ١٣٧٢ هـ ش.) تذكر المقدمة أن أغلبية تلك الأسئلة طُرحت عليه في ١٣٦٠ ـ ١٣٦٢ هـ ش. (أي ١٩٨١ ـ ١٩٨٣ م).

(٢٩٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٢ ـ ٤٩٠. في ما يلي، سأشير إلى الأسئلة بأرقامها كما وردت في الفصل المعني.

(٢٩١) الأعداد ١، ٤ و٨.

(٢٩٢) الأعداد ٢، ١٠ ـ ١٢، ١٤ ـ ١٦، ١٨، ٢٠ و٢٢. في حالات أخرى يذكر الجواب الإرشاد (الأعداد ٧، ٩، ١٣ و١٩) أو الهداية (أو راهنُمائي) (العددان ٢١، ٢٣). في حالات أخرى الإشارة إلى الفريضة في أقصى التقديرات ضمنية (العدد ٣).

الأسئلة بواجبنا تجاه الغرباء «في الظروف الحالية»[٢٩٣]. لكن في ما عدا بضع حالات[٢٩٤]، تشترك الأسئلة في الاهتمام بواجبنا تجاه أشخاص تربطنا بهم علاقات اجتماعية منتظمة. مثلاً هل تجوز مصادقة مسلم يؤدي العبادات لكنه لا يرى ولاية الفقيه ويتبع أسلوباً انتقائياً (التقاطي) في التفكير[٢٩٥]؟ تتعلق أسئلة عدة بالروابط الأسرية. تبدو جميع الأسر الإيرانية تعيسة للسبب نفسه: أن عضواً منها ما زال منغلاً في الفساد أو الكفر أو الولاء للعهد الطاغوتي المباد. أبناء أخ أحد السائلين ـ أربعة أولاد وبنت ـ ملتزمون بدرجة مقبولة بفرائض الدين، وفي الوقت نفسه يرتزقون من القمار وتجارة المخدرات ويعيشون إلى ذلك اليوم على أمل رجوع النظام الطاغوتي ـ لا أراهم الله ذلك حتى في المنام[٢٩٦]. تشكو امرأة من أن أباها لا يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ولا يصلي، ويعارض الثورة بقوة، بينما أمها وأختها وإخوتها جميعهم مؤمنون؛ لم يُجد وعظه برفق بل الحالة اليوم أسوأ. هنا تذكر أنها متزوجة، وأن الأمور بلغت حداً جعل زوجها يرفض زيارة دار والديها. فما العمل[٢٩٧]؟ يشكو رجل من زوجته غير الدينة التي لا تصلي الفجر أبداً[٢٩٨]. وآخر مستاء من زوجته التي تصلي لماماً ولا تأبه لوعظه، وهو قلق ويشغله هاجس هل يُسأل عنها يوم القيامة[٢٩٩]. من المحتمل أن

(٢٩٣) العدد ١. يتعلق السؤال على ما يبدو بكون كثير من معاملاتنا في ظروف العصر الحديث ذات طابع لاشخصي [تُجرى مع أناس لا نعرفهم] ولا تستدعي بالتالي القيام بالفريضة.

(٢٩٤) تتعلق القضية العدد ٥ بالموقف السياسي المناسب من أناس يحملون مشاعر فاترة (لكن غير معادية بشكل معلن) تجاه النضال ضد «الطاغوت والكفر في العالم»؛ وتطرح عدد ٦ السؤال نفسه بشأن علماء الدين الزائفين الموالين للأمريكان علناً؛ وموضوع عدد ١٠ هو الناس الذين يرمون الطعام.

(٢٩٥) العدد ٨. الجواب هو أنه يجب نصحه.

(٢٩٦) العدد ١٣. هنا كما في حالات عدة أخرى حيث تدخل علاقات القرابة في الحساب، يحذر الخميني من قطع الرحم ويشير بنصح فاعل المنكر أو توبيخه (الأعداد ١٢ت، ١٨، ٢١، وانظر العددان ١٧ و٢٠). وحيث لا يكون لتلك الروابط دخل، يمكن أن تشكل مقاطعته ـ وإن لم تكن ضرورية في حد ذاتها (العدد ٣، وانظر العدد ٨) ـ طريقة في القيام بواجب الإنكار (العدد ٢، وانظر العدد ٤).

(٢٩٧) العدد ٢١.

(٢٩٨) العدد ١٦.

(٢٩٩) العدد ١٥. تظهر هواجس شبيهة في جوابات كلبايكاني (انظر مثلاً: كلبايكاني، **مجمع المسائل**، ج ١، ص ٤٢٦، العدد ١٢٩٨، ص ٤٢٧، العدد ١٣٠١، ص ٤٢٨، العدد ١٣٠٤، ص ٤٢٩، العدد ١٣٠٩، ص ٤٣١، العدد ١٣١٥ وص ٤٣٢، العدد ١٣١٧)؛ لكن تقديم الأسئلة جاف نوعاً ما، والتركيز السياسي الحاد غائب.

التوترات التي تعكسها هذه الأسئلة تناقصت خلال السنين التي مرت منذ إجابة الخميني عليها، إذ حلت محل الاستقطاب الحاد في تلك الفترة لامبالاة عامة بشعارات الثورة.*

يمكننا أن ننهي هذا المسح بإلقاء نظرة على مواقف علماء الإمامية المحدثين من قيام النساء بالفريضة، وهي مسألة لم يُعن علماء الماضي بطرحها. هنا يستشهد العلماء الذين ناقشوها (فكثيرون لا يثيرونها) بالآية ٩ : ٧١ عادة مستنتجين منها أن النساء أيضاً مكلفات[٣٠٠]. والمفسرون الإمامية أميل من أقرانهم السنة إلى التأكيد على هذا الجانب من الآية: فخمسة من التفاسير الإمامية الحديثة الخمسة عشر التي راجعتها أشارت إليه[٣٠١]. لكن قلما يناقش العلماء تأثير الجوانب الأخرى من وضع النساء الشرعي على قيامهن بتلك الفريضة. يؤكد طيبي أن على النساء أن يشاركن في النهي عن المنكر مع الرجال «كتفاً بكتف» (دوشادوش)، وذلك يعني بلا شك أنه ينبغي ألا يشكل الفصل بين الجنسين حاجزاً في هذا المضمار، ومع أن حماسته الفتية لا تمثل على الأرجح

(٣٠٠) طيبي شبستري، تقية: **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٢٠٦، السطر ١٥ (تأكيد قوي)؛ منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٢٥، السطر ١١؛ محمد خامنئي، «الحقوق الإنسانية للمرأة في الإسلام وفي القوانين الوضعية،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي**، ص ٣٧٩، السطر ٢ (يضع الرجال والنساء بوضوح على قدم المساواة في هذا المضمار)؛ Muhammad Jawad Bahonar, «Islam and Women's Rights,» in: Muhammad Taqi Mesbah, Muhammad Jawad Bahonar and Lois Lamya al-Faruqi, *Status of Women in Islam* (London: Sangam Books, 1990), p. 38.

استشهد به: Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, p. 121.

في ندوة عن الأمر بالمعروف، يذكر آية الله محمد كيلاني وآية الله إبراهيم أميني ثبوت التكليف على النساء، من دون الاستشهاد بالآية (ضمن تقرير ندوة لم يُذكر اسم ناشره، كُزارِشي أز سِمينار ـ أمر به معروف، ٢٣ أبان، ٤أ س٢٣، ٤ب س٧٢)، ويروي تقدسي نيا قصة تصحح فيها خطأ للخليفة عمر (ح ١٣ ـ ٢٣/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤). يلاحظ الأخباري زين الدين، هو أيضاً من دون الاستشهاد بالآية، وفي إطار الأسرة، أن المرأة المؤمنة مكلفة. انظر: زين الدين، **كلمة التقوى**، ج ٢، ص ٣١٦، العدد ٣٢.

(٣٠١) محمد الكرمي، **تفسير المنير** (قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٤، ص ١٠٢، السطر ١١؛ علي أكبر قرشي، **تفسير ـ أحسن الحديث**، (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٦ ـ ١٣٧١ هـ ش.)، ج ٤، ص ٢٦٩، السطر ٢٣؛ محمد باقر حجتي وعبد الكريم بي ـ آزار شيرازي، **تفسير ـ كاشف** (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٣ هـ ش.)، ج ٥، ص ٤١٥، السطر ١٣؛ أكبر هاشمي رفسنجاني، **تفسير ـ راهنُما** (قم: [د. ن.]، ١٣٧١هـ ش.)، ج ٧، ص ١٨٩، العدد ٨. لا يطرح المسألة تفسير بنو مجتهدة ـ أمين، مخزن العرفان، أصفهان د ت، ٦: ٧٣. حول المفسرين السنة انظر أعلاه الهامش ١٠٠.

رأي العلماء الأكثر اتزاناً، نجد صدى عبارته عند كاتبين دينيين حديثين ذوَي توجه ليبرالي نوعاً ما[٣٠٢]. والخميني نفسه استشارته مرة ممرضة (بارَستار) محتارة في واجبها تجاه بعض جرحى الحرب الذين لا يصلون لقلة إيمانهم، فأجاب أن واجبها أن تنهى عن المنكر[٣٠٣].

ثالثاً: مقارنة بين مواقف السنة والشيعة الإمامية

إلى هنا قدمت تطوريْ مواقف السنة والإمامية من النهي عن المنكر في الأزمنة الحديثة بانفصال. وها قد آن الأوان للجمع بينها بالنظر إلى الصلات التي تربطها وتحليل التشابهات والفروق الكبرى بينها.

ظلت الروابط بين الفريقين غير متكافئة، كما يُتوقع نظراً إلى فارق الحجم. قلما يُظهر الكتّاب السُنّة معرفة بآراء العلماء الإمامية، بله التعلم منهم. يعرف المصري أحمد حجازي السقا كما رأينا أن الإمامية المعاصرين لا يتبعون المذهب الذي ينسبه إليهم علماء السنة في العصر الوسيط، ويؤيد موقفهم[٣٠٤]. ويستشهد المفسر الأردني إبراهيم القطان (ت ١٤٠٤/ ١٩٨٤) ـ مع التأييد الضمني ـ بمقطع طويل من كتاب لزميله محمد جواد مغنيه (ت ١٤٠٠/ ١٩٧٩)[٣٠٥]. هذه هي الحالة الوحيدة التي لاقيتها. يشير كذلك

---

(٣٠٢) طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩. من الكتاب الذين وجدت أفكارهم لديهم صدى محمد علي خُداكرمي، **دو أصل ـ أُستوار يا أمر به معروف ونهي أز مُنكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.)، ص ١٣٧، السطر ١٣، وانظر ص ٦٩؛ يتبع هذا الكاتب مطهري، انظر مثلاً ص ١٧٨، السطر ١٥. الكاتب الآخر، والذي له اتجاه ليبرالي أقوى، هو إسلامي أردكاني. يوجب على النساء أن يأمرن وينهين الرجال، وعلى هؤلاء أن يقبلوا منهن. يظهر كتاب طيبي بين مراجع إسلامي المختارة.

(٣٠٣) الخميني، **استفتاءات**، ج ١، ص ٤٨٩، العدد ٢٢ وص ٤٩٠ (كان معروفاً إذاك أن نساء يقمن بالتمريض). يقول الخميني كذلك إنه يجوز للبنت، بشرط مراعاة المعايير الإسلامية، أن تقدم المساعدة والهداية للولد. يقول كلبايكاني من جهته لامرأة إن من واجبها، إن قدرت، نهي نساء تربطها بهن علاقات اجتماعية إن كن يرتدين ملابس غير مناسبة. انظر: كلبايكاني، **مجمع المسائل**، ج ١، ص ٤٣٤، العدد ١٣٢٤؛ لكنه لا يطرح مسألة إنكارها على الرجال. يناقش فضل الله مسألة ذات صلة: وعظ شباب متدينين نساء من غير محارمهم، فيؤيد ذلك مع تقييدات مناسبة. انظر: فضل الله، **المسائل الفقهية**، ج ٢، ص ٣١٣، العدد ٧٧٥.

(٣٠٤) انظر أعلاه بداية الفصل ٣، الهوامش ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٣٠٥) القطان، **تيسير التفسير**، ج ١، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ (في ق ٣: ١٠٤)، يستشهد بمغنية، **التفسير الكاشف**، ج ٢، ص ١٢٤ ـ ١٢٥. لكن المقطع الذي يستشهد به يتضمن ملاحظة بالهامش =

الكتّاب المصريون الذين يُظهرون تعاطفاً مع المعتزلة أحياناً إلى آراء الإمامية وفق نظرتهم التوليفية إلى مصادر التراث الفكري الإسلامي(٣٠٦). يشكل كتاب اليساري عادل السكري مثالاً على هذا الاتجاه(٣٠٧)، لكن على الرغم من انفتاحه يعرف القليل فقط عن الفكر الإمامي في الماضي(٣٠٨)، ولا شيء عن تطوراته في العصر الحديث، وعلى أي حال ليس للنظرية الإمامية التقليدية في النهي عن المنكر حقاً بما تقدم لمفكر يساري. العدل كاتبٌ معاصر آخر ذو ميول معتزلية لكن أكثر اعتدالاً(٣٠٩). وهو يعلم ما يكفي ليخبرنا أن النهي عن المنكر يجب عقلاً عند علماء الإمامية، لكنه يُفسد الانطباع الذي تركه بقول أنه لا ينبغي عندهم شرعاً(٣١٠). *

بالعكس كثيراً ما نجد عند العلماء الإمامية استعداداً للاستفادة من مصادر الإسلام السني. يحبون بالأخص الاستفادة من أول تفسير حديث للآية ٣: ١٠٤، تفسير الشيخين محمد عبده ورشيد رضا. مثلاً يأخذ منه الواعظ عباس

= فيها استشهاد بتفسير المنار يغفلها القطان: يمدح فيها الشيخ محمد عبده الطائفة الشيعية على التزامهم بذلك المبدأ لا يدعونه متى سنحت الفرصة واستشهد على ذلك بأنه حين كان في بيروت احتاج إلى مرضعة ترضع بنتاً له، فجيء بامرأة شيعية فأخذت تدعو نساء الشيخ إلى مذهبها. انظر: رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ٣٥. انظر كذلك أعلاه الهامش ٤.

(٣٠٦) عن هذا الاتجاه المحب للمعتزلة انظر أعلاه الهامش ٤٥.

(٣٠٧) عادل السكري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأصوليين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣). يُشهر الكاتب منحاه التوليفي [إلى تثمين التراث الإسلامي كله من دون استثناء] (ص ١٢، السطر ٣)، ويشير في مواضع عدة إلى المصادر والآراء المعتزلية (انظر مثلاً ص ٢١، ٤٢، ٦٩ و٨٢)، كما يذكر الزيدية والإباضية والإمامية في الهوامش (انظر مثلاً ص ٥٦، الهامش ٤ عن الزيدية والإباضية، ص ٣١، الهامش ٢، ص ٣٩، الهامش ٢ت، ص ٤٧، الهامش ٣ عن الإمامية). واللافت أكثر أنه لا يرى حرجاً في الجمع بين جعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥) وابن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) كممثلين لاتجاه الموادعة (ص ١٢٠، السطر ٨). يعطيه ذلك إمكانات واسعة للتصرف، يستخدمها لانتقاء حل وسط بين اتجاهي التحريض والاستكانة: يرى مثلاً إقامة هدنة مع الحكم الجائر حتى تتوافر القدرة على الانتقاض عليه (ص ١٢٨، ١٣١ و١٣٣، السطر ٥). وموقفه جميل من وجهين. من ناحية يسمح له بالنأي عن العنف الأصولي الراهن (ص ١٤، السطر ١٤، وانظر موقفه السلبي من أعمال العنف التي مارسها الحنابلة في بغداد أيام البربهاري (ت ٣٢٩/ ٩٤١)، ص ١٢٢، السطر ١٥). مع ذلك يؤيد في الوقت نفسه سلم إنكار الغزالي بكل درجاته (المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٨)، ويبقى ثورياً في الصميم.

(٣٠٨) انظر بوجه خاص ص ٣٧، السطر ٩، ص ٥٩، السطر ١١، ص ١١٠، السطر ٩.

(٣٠٩) عن تلك الميول انظر مثلاً: العدل، **الفقه الغائب**، ص ٢٥٢ و٢٥٤.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٢، السطر ٣؛ انظر أعلاه الفصل ١١، الهامشان ١٣٠ت و٢٤١ت.

علي إسلامي(٣١١) مادة وفيرة(٣١٢)، بينما يلخصه نوري لمن أراد التطوع للدعوة(٣١٣)، ويستشهد به كذلك مفسرون(٣١٤)، بل يجد طريقه إلى النشر في صحف الجمهورية الإسلامية(٣١٥). يعود كذلك بعض الكتاب الإمامية إلى مصادر سنية أقدم. أحياناً يستشهدون بالغزالي(٣١٦)، وتجد بعض أحاديث أهل السنة حظوة عندهم، أحدها حديث قوم السفينة(٣١٧)، والآخر: «كلكم راع

---

(٣١١) إسلامي، **دو أز ياد رفته: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٦، من المقدمة.

(٣١٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ١١٢. يستخدم كذلك تفاسير سنية أخرى، كتفسيري فخر الدين الرازي. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ص ٨٢، السطر ٦ وسيد قطب، ص ٨٩، السطر ٨، لكن على نطاق أضيق. انظر كذلك جعفر مير عظيمي، **دُ فريضهِ بُزرك: أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٢ هـ ش.)، ص ٢٠، السطر ١٤.

(٣١٣) نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٠، السطر ١٤؛ انظر أعلاه الهامش ٢٩.

(٣١٤) مغنية، **التفسير الكاشف**، ج ٢، ص ١٢٥، الهامش ١، وآشتياني، **تفسيرِ نُمونه**، ج ٣، ص ٤٢، السطر ٦ (في الآية ٣: ١٠٤).

(٣١٥) كاتب تقرير لم يذكر اسمه، كُزارِشي أز سِمينار ـ أمر به معروف ونهي أز منكر يا عمل به مسؤولية ـ ها ـ اجتماعي، عدد ٣، عمود د س١٩. انظر أيضاً: صادقي، **دادسرا ـ انقلاب إسلامي ـ ي مبارزة با مواد ـ مخدر ومنكرات ـ تِهران، شيوها ـ صحيح ـ أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٢٣، السطر ١١.

(٣١٦) آيتي، **أمر به معروف**، ص ٤٨ (من الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٦، السطر ٤)، ٥٨ س٢١، وانظر ٦٦ الهوامش ٢ ـ ٤؛ مطهري، **حماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٠٧، السطر ١٩)، بينما يورد أسماء مندلييف ويونغ وفرويد وشوبنهور وحمورابي وصموئيل سمايلز وغوستاف لو بون وماكس بلانك. انظر: صادقي، **دادسرا ـ انقلاب إسلامي ـ ي مبارزة با مواد ـ مخدر ومنكرات ـ تِهران، شيوها ـ صحيح ـ أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٨، ٤٨، ٦٤، ٦٧ ـ ٦٨ و١١٣.

(٣١٧) كُلبايكاني، **راه ـ إصلاح يا أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٤، السطر ١٣ (يستشهد بصحيح البخاري (ت ٢٥٦/ ٨٧٠)؛ سيد علوي، **نِظارت ـ عمومي ـ إسلامي**، ص ٨١، السطر ٤ (صياغة لفكرة مستعارة من دون الإقرار بالاستعارة)؛ آشتياني، **تفسيرِ نُمونه**، ج ٣، ص ٣٧، السطر ٢٠، وعنه أخذ الخميني، **رسالهِ نَوين** (طهران: [د. ن.]، ١٣٥٩ ـ ١٣٦٧ هـ ش.) ج ٤: **مسائلِ سياسي وحُقوقي**، جمعها عبد الكريم بي ـ آزار شيرازي، ٢٠٦ س٣؛ أبو القاسم علي زاده حسنابادي، **نظارت ـ ملي يا أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ. ش.)، ص ٢٥، السطر ١٨؛ كاتب تقرير لم يذكر اسمه، أمر به معروف ونهي أز منكر يا عمل به مسؤوليه ـ ها ـ اجتماعي، عدد ١، عمود ب س٣٧؛ وانظر: مسعودي، **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات**، ص ٣٤٧، السطر ١٢؛ محمد تقي مصباح يزدي، «تشريح ـ فلسفه وأنكِزه ـ أمر به معروف ونهي أز منكر،» في: **نِظارت ـ ي صالحان** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.)، ص ٣٥، السطر ٥، وتقدسي نيا، **درس ـ هايي أز أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٠٥ت، العدد ١٤. بخصوص الحديث انظر أعلاه الهامش ٦١.

وكلكم مسؤول عن رعيته»[٣١٨]. وكما تشير هذه الأمثلة، الاستعارة غير عشوائية، فالموضوع المحبذ هنا أيضاً هو التضامن والتنظيم. في هذا الاتجاه يُظهر الكتّاب الإمامية المحدثون اهتماماً ملحوظاً بمؤسسة الحسبة السنية التقليدية وأدبها[٣١٩]،* بل ويشيرون من حين إلى آخر إلى تنظيم النهي عن المنكر في البلدان الإسلامية حالياً ـ يعنون على الأرجح المملكة العربية السعودية[٣٢٠].

أما على المستوى السياسي فقد وجد السنة والشيعة الإمامية أنفسهم في العقود الأخيرة في أوضاع مختلفة. في الجانب الإمامي الأمر واضح. اكتسبت

---

(٣١٨) كُلبايكاني، **راه ـ إصلاح يا أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٤٥، السطر ١٢ (يستشهد بمصدر شيعي)؛ سيد علوي، المصدر نفسه، ص ٨١ (يقول إنه متناقل عند السنة والشيعة على وجه سواء)؛ مطهري، **حماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٥٥، السطر ٤ (مع الإشارة في الهامش إلى كتاب للسيوطي (ت ٩١١/ ١٥٠٥))؛ **إسلامي، دُ أز ياد رفته**، ص ١١، السطر ٨ (من دون ذكر المصدر)؛ مير عظيمي، **دُ فريضهِ بُزرك**، ٧ س١٢ (من دون ذكر المصدر)؛ حسنابادي، **نِظارت ـ ي مِلي**، ٩٤ س٢ (مع الإشارة إلى صحيح مسلم (ت ٢٦١/ ٨٧٥))؛ مسعودي، المصدر نفسه، ص ١٦٩، السطر ١٣ (يذكر مصدراً سنياً وبشيء من العناء آخر شيعياً). أبدى الخميني حباً لهذا الحديث في السنة الأولى من الثورة؛ الميلاني، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» ص ١٣. ذكره محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، في: **بحار الأنوار**، ص ٧٥، السطر ٢٣). لاحظ كذلك المكانة الرفيعة التي يعطيها لحديث المنازل الثلاث محمد مهدي الآصفي، «دراسة فقهية موجزة عن حكم الإسلام في مسألة الاعتراض على الأنظمة والحكم،» **النور**، العدد ٤٤ (شعبان ١٤١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥)، ص ٣٧أ وس٣٣، و٣٧، السطر ٢٠ (أدين ليتسحاق نقاش بمدي بنسخة من هذا المقال). أورد أحاديث سنية أخرى آيتي، **أمر به معروف**، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٣١٩) مطهري: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٧٨ ـ ٨٢، **وحماسة ـ ي حسيني**، ج ٢، ص ١٩٧، السطر ٢١ (مع ثناء حار على المستشرقين، غفر الله لآبائهم، الذين ينشرون كتباً مثل معالم القربة لابن الأخوة ـ وهو يقصد رؤوبين ليفي وإن لم يذكره باسمه)؛ الميلاني، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» ص ٤٦، السطر ١٢ (مع الإشارة إلى معالم القربة، ص ٤٧، السطر ٤)؛ أبو الفضل شكوري، **فقه ـ سياسي ـ إسلام** (قم: [د. ن.]، ١٣٦١ هـ ش.)، ص ١٩٤، السطر ٤ (مع القول بأن كتاب معالم القربة يمكن ـ بعد تعديل بعض التفاصيل ـ أن يُتخذ أساساً لعمل محاكم الجمهورية الإسلامية في مكافحة المنكرات، ص ١٩٥، السطر ١٣)؛ كاتب مجهول الاسم، أمر به معروف ونهي أز منكر يا عمل به مسؤوليت ـ ها ـ اجتماعي، عدد ٢، عمود وس٤٩، وعدد ٣، عمود أ س١؛ أردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٥٩ ـ ٧٤ (مع نبذة عن معالم القربة، ص ٦٧، السطر ٣)؛ خُداكرمي، **دُ أصل ـ ي أستُوار**، ص ٧٧ ـ ١٠٦ (مع عدة إشارات إلى معالم القربة)، ورمضان فؤاديان، **سَيري در فريضه ـ أمر به معروف ونهي أز منكر** (قم: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.)، ص ٨٧ ـ ٩٧ (مع مقتطف طويل من مطهري).

(٣٢٠) تِهراني، **أمر به معروف ونهي أز منكر در إسلام**، ص ١٥٦، السطر ٩؛ إبراهيم أميني ضمن تقرير ندوة لم يذكر اسم كاتبه، كُزارِشي أز سِمينار ـ أمر به معروف ونهي أز منكر در دانِشكاه، ص ٢٣ أبان، ٤ب س٦١؛ وانظر أدناه الهامش ٣٣٠.

إيران، باعتبارها دولة إسلامية كبرى والدولة الإمامية الوحيدة، تأثيراً في العالم الشيعي لا ينازعها فيه منازع. ينعكس هذا تماماً في دورها الفكري: فجل الكتّاب الذين عرضنا أفكارهم في هذا الفصل إيرانيون، وعلى الساحة السياسية الإيرانية بالدرجة الأولى ينصب تفكيرهم. خارجها، توجد الجماعات الإمامية عادة داخل بلدان أغلبية سكانها من مذهب آخر ويمارسون هيمنة تامة ـ وهو وضع لم يتغير في العقود القليلة الأخيرة ولا يُتوقع أن يتغير في المستقبل المنظور. في هذه الأثناء شهد الظرف السياسي للفكر الإمامي في إيران تغيراً جذرياً: قبل الثورة الإسلامية كانت الإمامية بإزاء دولة يمكن اعتبارها في أفضل الأحوال مجافية، وفي أسوأها معادية لعلمائها، فكان الخيار بين مداهنة الدولة أو مواجهتها. أما بعد الثورة، فباتت الدولة إسلامية والثورة للتصدير فقط، فغدا الخيار بين مساندة النظام في كل سياساته أو اتخاذ موقف نقدي معتدل داخل الحدود المسموح بها. هذا التحول واضح في تطور نظرية النهي عن المنكر التي انتقلت بصفة مدوية من موقف متشائم موادع إلى تفاؤل ثوري، ثم من دون لغط أفسحت لهاجس الاستقرار وحفظ النظام الاجتماعي كما يحدث بعد كل الثورات[٣٢١].

أما العالم السني فإنه يظهر، بالمقارنة بالجماعات الإمامية، في غاية التنوع ومشوشاً. لا توجد بلاد واحدة يمكن اعتبار السياسة فيها أنموذجاً لغيرها، ولا حدث واحد فاصل، وبدلاً من الصدام العنيف بين الشاه والخميني، نجد مناطق ظل عدة. قلة من الأنظمة تبدي توجهاً علمانياً صريحاً كالذي انتهجه نظام الشاه، بينما توجد أنظمة إسلامية ثورية فقط في بلدان كالسودان وأفغانستان هامشية بالنسبة للحياة الثقافية للعالم الإسلامي. والنظام الإسلامي الوحيد بشعاراته ـ المملكة العربية السعودية ـ ينظر إليه النشطاء الإسلاميون بارتياب عميق. لا غرابة إذاً في ألا يُفرز تاريخ القيم السياسية عند السنة كما ينعكس في النظريات السنية الحديثة عن النهي عن المنكر أي اتجاه واضح لا لبس فيه. والغريب أن أبرز التطورات تنحو، في تباين صارخ مع تطور الفكر الإمامي، إلى الموادعة: قصر التغيير باليد على الدولة[٣٢٢] وإلغاء سيد قطب للفريضة عملياً[٣٢٣].

(٣٢١) انظر أعلاه الهوامش ٢٠٠ ـ ٢٥٣.

(٣٢٢) انظر أعلاه الهوامش ١٢٤ ـ ١٤٢.

(٣٢٣) انظر أعلاه الهوامش ١٦٩ ـ ١٧٦.

أهم هاجس مشترك بين السنة والإمامية هو التضامن والتنظيم[٣٢٤]. تماشياً مع ذلك، لا يُظهر أي من الفريقين اهتماماً كبيراً بباب النهي عن المنكر في الرؤية التقليدية التي صميمها واجب المسلم العادي تغيير المنكر كلما اعترضه في حدود علمه وقدرته. لا يشير ازدياد اهتمام العلماء الإمامية المحدثين[٣٢٥] بالنهي عن المنكر إلى تجدد الاهتمام بلب التقليد المذكور. بالعكس اهتمامات السنة والإمامية معاً هي في آن واحد أكثر طموحاً وذات طابع عصري مميز، حتى حيث يمكن الاستظهار بعناصر أصيلة من التراث سنداً لها. تهز الراشدَ الحماسة حين يكتشف أن بعض علماء السلف تعرضوا للجانب التنظيمي من نشاط النهي عن المنكر[٣٢٦]، ولا شك في أن الإمامية الذين دخلوا المعترك السياسي أحسوا بالارتياح وهم يجدون في كتاب لابن شعبة الذي عاش في القرن ٤/ ١٠ خطبة للإمام الشهيد الحسين بين جملة من الأقوال الثورية المتوهجة حماسة عبارةً واسطةُ العقد فيها النهيُ عن المنكر[٣٢٧]. فإن ندرة تلك المقاطع في كتب التراث تجعل منها في الواقع لُقى. لا شك أيضاً في أن الاهتمام بالتنظيم هاجس عصري أفرزته الحياة في عالم غدا المتنافسون على السلطة فيه، سواء تعلق الأمر بدول أم بأحزاب، منظمين بصفة أحكم مما كانوا في أي عصر مضى.

والنزعة الموازنة إلى تهميش ما كان يحتل سابقاً مركز الصدارة واضحة تماماً في بعض النقاشات التي جرت مؤخراً. عند السنة رأينا تقزيم سيد قطب للجانب الفردي من الفريضة[٣٢٨]، وذلك منحى شائع في الفكر الإمامي. يُدين

---

(٣٢٤) انظر أعلاه الهوامش ٦٨ ـ ٨٨ و٢٥٤ ـ ٢٦١.

(٣٢٥) انظر أعلاه الهامشان ٢٠٠ و٢٠٧.

(٣٢٦) انظر أعلاه الهامش ٨٢ ـ ٨٨.

(٣٢٧) انظر: **مجموعة النصوص التي جمعها محمود أكبرزاده، حسين بِشوا ـ إنسانها** (مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٣ هـ ش.)، ص ١٥٨، السطر ٤؛ الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ١٠٢، السطر ١٣ (المقطع الأهم، ص ١٠٤)؛ الخميني، **ولايت ـ فقيه در خصوص ـ ي حكومت ـ ي إسلامي**، ص ١٢٤، السطر ١٤. انظر: Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Die Bibliothek des Morgenlandes. 2 vols. (Zurich: Artemis, 1981), vol. 2, p. 317.

طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٥٨، السطر ١١. عن ابن شعبة انظر أعلاه الفصل ١١، الهامش ٤٩. تمثل مجموعة نصوص أكبرزاده الاتجاه التحريضي بين عامة الناس لا عند علماء الدين؛ مصدره المباشر للخطبة كتاب لجواد فاضل نُشر في ١٣٣٤ هـ ش./ ١٩٥٥ (أدين لآزر أشرف بالحصول لي على هذا التاريخ).

(٣٢٨) انظر أعلاه الهامش ١٧٢. تجد إشارته الرافضة إلى الإصلاحات الجزئية صدى عند =

شريعتي حصر النهي عن المنكر في شكله الفردي وحده[٣٢٩] وقصر مجاله على أمور تافهة كاللحي والشعر واللباس ـ[٣٣٠] بينما المنكرات التي لها تأثير في حياة الناس هي الإمبريالية والصهيونية العالمية والاستعمار بأشكاله القديمة والجديدة، ولا ننس التغريب (غرب زادكي)[٣٣١]. * ويصف طيبي النهي عن المنكر بأنه ذو طابع اجتماعي أكثر من كل القضايا الاجتماعية الأخرى[٣٣٢]، وينعى تشويه مضمونه الاجتماعي التقدمي والثوري في القرون المتأخرة وحصره في واجب انفرادي قليلٍ أو عديمِ الأهمية[٣٣٣]. يتحدث منتظري عن النهي عن المنكر من جانب الأشخاص العاديين في الموارد الجزئية[٣٣٤]، ملاحظاً أن هذا الشكل البسيط من الفريضة لا يساهم كثيراً في الغاية الكبرى: إصلاح المجتمع واجتثاث الفساد والمنكر، ويؤكد أنها الغاية التي فُرض لأجلها[٣٣٥]. يعطي نوري لهذا الموقف أساساً نظرياً بالتمييز بين دائرتين:[٣٣٦] **الأولى** إصلاح المجتمع على كل المستويات ـ الأخلاقي والعقدي والاقتصادي والاجتماعي ـ بتعبئة وتنظيم الوسائل الكفيلة بتحقيق المعروف بأوسع معانيه[٣٣٧]، **الثانية** أوجه المعروف والمنكر الخاصة الجزئية التي توجد فعلاً أو يحتمل ظهورها[٣٣٨]،

= ياسين، **الجهاد: ميادينه وأساليبه**، ص ١٨١، السطر ١٠، عن عدم إضاعة الوقت على علاج الجزئيات)، وهو بدوره يستشهد به: ابن الحاج، «إجادة التحبير في بيان قواعد التغيير،» ولإبراهيم الدسوقي نسق يميز بين ٣ مراتب للحسبة، ثالثتها الدعوة الجزئية. انظر: إبراهيم الدسوقي، **الحسبة في الإسلام** (القاهرة: دار العروبة، ١٩٦٢)، ص ٢٦، السطر ٥؛ ومع أنه لا يستهين بها، يمر عليها بسرعة (ص ٢٧). انظر: Gómez García, *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de 'adil husayn*, p. 339.

(٣٢٩) علي شريعتي، **شيعه**، ص ٧١ و٧٤ ـ ٧٥.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥. انظر كذلك الاستخفاف بالممارسة السعودية للأمر بالمعروف، ص ٧١، السطر ٦.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص٧٥ ـ ٧٦.

(٣٣٢) طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٦٠، السطر ٧.

(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠، السطر ١٧. يسلم بُعيد ذلك بأن العمل على مستوى الأفراد (إصلاحات ـ ي فردي) جزء من الفريضة بلا شك، لكنه لا يريد أن يضحي له بجوانب منها أهم بكثير (ص ١٦٣، السطر ١٧). انظر كذلك ص ٢٥٤.

(٣٣٤) منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص ٢٥٦، السطر ١٣.

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥١، السطر ١٤.

(٣٣٦) انظر: نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٦٦، السطر ٢٣، حيث يورد ذلك التمييز.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٩، السطر ١٢.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص٦٥، ٦٦ ـ ٦٧.

والله ـ كما يُتوقع ـ أكثر اهتماماً بالأولى[٣٣٩]. يعبر علماء إمامية آخرون عن مواقف شبيهة[٣٤٠].

يعطي انطباعاً قوياً عن هذا التحول بنحو غير مباشر نص سني يوجد في طبعة منفصلة لكتاب الغزالي عن النهي عن المنكر من مصنف الإحياء[٣٤١]. في هذا الشكل جاء النص كتاباً يضم زهاء ١٣٠ صفحة، والطبعة موجهة على الأرجح إلى الجمهور العريض لا إلى أهل الاختصاص، وقد كتب له مقدمة وجيزة كاتب معروف في الغرب، هو رضوان السيد. يريد في هذه الصفحات أن يستبق إحباط القارئ العادي المتوقعَ، فينبهه أنه قد ينتظر من الغزالي أن ينتهز فرصة هذا النقاش لطرح القضايا الاجتماعية والسياسية التي كانت تواجه العالم الإسلامي في عصره ويقترح لها حلولاً، لكنه، أياً كان السبب، اختار ألا يفعل[٣٤٢]. لا شك في صحة إدراكه لما قد يبحث عنه القارئ المسلم المعاصر في كتاب موضوعه النهي عن المنكر[٣٤٣]. هناك لا شك فقرات متفرقة في كتاب الغزالي يجد فيها ذلك القارئ ـ مثل الراشد ـ شيئاً من بغيته، لكنها على الإجمال قليلة ومتباعدة[٣٤٤]. لكن لباب كتاب الغزالي على الرغم من اتساقه وحسن ترتيبه لا يتناول حقاً مشاغل الإسلام السياسي المعاصر.

بينما يُظهر المفكرون المحدثون السنة والإمامية على حد سواء الاهتمام نفسه بمسألة التنظيم، هناك اختلاف كبير بشأن منظمي النهي عن المنكر. عند الإمامية أدى علماء الدين دوراً أساسياً، بينما كان دورهم هامشياً عند السنة. قد نستنتج من ذلك أن مذهب الإمامية سيختلف على الأرجح اختلافاً ملحوظاً عن

(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٩، السطر ٢٢.

(٣٤٠) انظر: آشتياني، **تفسير ـ ي نُمونه**، ج ٣، ص ٣٦، السطر ٢؛ أكبري، **تحليل ـ ي نَو وعملي أز أمر به معروف ونهي أز منكر در عصر ـ ي حاضر**، ص ١٤٠ ـ ١٤٢، وأعلاه الهامش ٢٣٥.

(٣٤١) أبو حمد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار قتيبة، ١٩٨٣)، «كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

(٣٤٢) انظر خاصة، ص ٥ ـ ٦ و٨.

(٣٤٣) يكتب السيد كما لو كان هو نفسه يبحث عن ذلك، لكن نظراً إلى معرفته بالنصوص الإسلامية القديمة، لا يُتصور أنه يتوقع أن يكون كتاب الغزالي في الأمر بالمعروف شيئاً من قبيل «ما العمل» للينين.

(٣٤٤) كمقاطع تستجيب إلى تطلعات أولئك القراء، انظر الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج) العدد ٧، والقسم ٤.

مذهب السنة بإسناد دور أبرز لعلماء الدين في النهي عن المنكر. لكن أياً كان الوضع في الواقع، لا تعكس النظرية ذلك التضخيم، وكما كان الأمر في الماضي، ليس النهي عن المنكر من مواد كتب الفقه التي تتحصن فيها سلطة علماء الدين[٣٤٥].

أما المجال الذي للفرْق بين الفريقين فيه دلالة محققة فهو علاقة الفكر الحديث بالقديم. في العالم السني، جعل التراث الفكري الشديد التشبث بالتقليد، فضلاً عن تهميش علماء الدين جراء التحول الاجتماعي والسياسي صعباً على ثقافتهم الدينية تقديم حلول إسلامية مقنعة للمشاكل المعاصرة. وجدل المطعني حول تغيير المنكر «باليد»[٣٤٦] مثال جيد على مدى صدقية الحلول المقترحة وواقعيتها. لا يقتصر الأمر على أن من المستبعد أن تأبه بأقواله أي واحدة من القوتين اللتين تشكلان الإطار السياسي حيث يتحرك فكره: الدولة والشباب المتدين[٣٤٧]، فما يقول في حد ذاته مشكل. عندما يهاجم الرأي الذي يخص بالتغيير «باليد» السلطان، يقف إلى جانبه النفور التقليدي عند علماء السنة من التجديد الفكري، وكعلماء عدة من القرون الخوالي ينجح في تمرير موقفه بالتبرؤ من التجديد، إذ يقول: «لم أبتدعه من عند نفسي»[٣٤٨]. في المنحى نفسه يصف الموقف الذي يرفضه بأنه تفسير بدعي غير معروف[٣٤٩]، وقول محدث لم يقل به أحد من علماء الأمة[٣٥٠]. بعدما قال كل ذلك على طريقة عالم من السلف، لم يعد بحاجة إلى إقامة البرهان على فساد الرأي الذي يهاجمه. لكن لما يطرح رأيه الخاص ـ الذي يحد بشدة مجال التغيير باليد المسموح به للآحاد ـ يقع هو نفسه بالسلاح الذي شهره: عبثاً ننتظر آراء علماء الماضي التي هي وحدها تضمن حقاً صحة

---

(٣٤٥) أهم استثناء هو طبع صيغة الخميني من مقولة إذن الإمام (انظر أعلاه الهامش ٢٤٣ت). في ما عدا ذلك يشدد كتاب علي الواجب الخاص للعلماء (انظر مثلاً الهامش ٢٠٦ بخصوص الخميني)، أو يؤكدون أن لهم دوراً خاصاً في النهي عن المنكر. انظر: نوري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٢٠، السطر ١٠ (أحكم المناقشات التي رأيتها صياغة، تاريخ التمهيد ١٤١٦/ ١٩٩٦)، وأردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٣٤، السطر ١١. لكنهم لا يتجاوزون ذلك.

(٣٤٦) انظر أعلاه الهوامش ١٣٣ت، ١٤٥ ـ ١٤٨.

(٣٤٧) انظر مثلاً: المطعني، **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة**، ص ٣، السطر ٨.

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٤، السطر ٨.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٤، السطر ١٤ وص ١٥، السطر ٢٤.

(٣٥٠) المصد نفسه، ص ٤٥، السطر ١١.

رأيه [وفق معياره]. لذا فبين السُنة، يصعب على أي تجديد فكري ـ وفي عالم جديد لا بد من قدر منه ـ أن يجد محلاً في إطار التراث الفقهي والكلامي، فتنتقل روح الابتكار الفكري بالضرورة إلى خارجه.* أما عند الإمامية فلا يُحتاج إلى ذلك: ففي مناقشة قضية النهي عن المنكر هاجم العلماء الإمامية وتجاوزوا الرأي التقليدي حول شروط الوجوب بنحو ما كان المطعني ليستطيعه. يبتكر طيبي مثلاً تصوراً جديداً عن «فرض جماعي»، ثم يعتبر احتمال قول قائل: هذا شيء جديد، ويرد: فليكن[٣٥١]. لا يشاطره العلماء الإمامية الآخرون هذه الحماسة، لكنهم أقل تهيباً وإحجاماً من أقرانهم السُنة. تشهد بذلك صياغة النظرية الجديدة بالأساس عن الواجب البدئي لإعداد مقدمات النهي عن المنكر[٣٥٢].

يسمح توجه الصحوة الإسلامية إلى العمل الجماعي والسياسي بتفسير سمة أخرى للكتابات المعاصرة عن النهي عن المنكر: هي قلة الاكتراث بحرمة الحياة الخاصة التي كانت مثار اهتمام علماء الماضي.

عند السنة ينقل بعض الكتاب[٣٥٣] أقوال علماء الماضي لكن من دون أن تثير فيهم حماسة[٣٥٤]. مثلاً ينص عوده على أن يكون المنكر ظاهراً بلا تجسس ولا تحسس لأسباب منها نهي الله [تعالى] عن التجسس (ق ٤٩: ١٢) وحرمة البيوت والأشخاص إلى حين ظهور المنكر[٣٥٥]. ويورد قصة عمر بن الخطاب (ح ١٣ ـ ٢٣/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤) وذنوبه الثلاثة[٣٥٦]. لكن إذا توافرت

---

(٣٥١) طيبي شبستري، **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٦٦، السطر ١٣. يكرر لاحقاً باعتزاز كلمة «جديد» في إشارة إلى مفهومه (ص ٢٥٣ و٢٦١).

(٣٥٢) انظر أعلاه الهوامش ٢٦٢ ـ ٢٨٣.

(٣٥٣) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ٨٢ ـ ١٠٦.

(٣٥٤) انظر بالإضافة إلى الأمثلة التالية: البينوني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٤ ـ ٤٧؛ ياسين، **الجهاد: ميادينه وأساليبه**، ص ١٩٢ت، العدد ١٢؛ المسعود، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثارهما في حفظ الأمة**، ص ١٧؛ العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٤؛ محمود، **أصول المجتمع الإسلامي**، ص ٢٠٤، السطر١٠؛ السكري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأصوليين**، ص ٨٢ ـ ٨٦. حول دراسة سنية عن التشريع الإسلامي في مجال حرمة الحياة الخاصة صدرت مؤخراً، انظر أدناه الفصل ٢٠، الهامش ٢٤؛ لكن الكتاب لا يهتم بعلاقة النهي عن المنكر بموضوعه.

(٣٥٥) عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ج ١، ص ٥٠٢، السطر ٢٠.

(٣٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٠٣، السطر ٨. عن القصة انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٩، =

شهادة عدول أو غلب الظن أن أحداً يفعل في بيته منكراً لا وجه بعد لهذه التقييدات[٣٥٧]. عرضه واضح ومتوازن، لكنه خلو من أي حماسة. كذلك يتعرض خالد السبت لمناقشة جوانب من حرمة الحياة الخاصة بإيجاز[٣٥٨]. يعرض مثلاً شروط جواز الكشف والستر، لكنه لا يقول شيئاً عن شروط وجوب الستر أو عن حقوق أصحاب المعاصي في حياتهم الخاصة.

أما الإمامية الذين لم يُعر تراثهم اهتماماً لحرمة الحياة الخاصة في مناقشة قضية الأمر والنهي[٣٥٩]، فقلما يعالجونها. يهاجم كتابهم مثل أقرانهم السنة الفردية الغربية[٣٦٠]، وكثيراً ما يوردون ويرفضون دعوى الحرية وتهمة التدخل في شؤون الغير اللتين يواجه بها أصحاب المنكر من ينهاهم[٣٦١].

= والفصل ١٧، الهامش ٨٥؛ رواها كذلك البينوني (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٤٥)، العمري (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٢١، السطر ١٢) والسكري (**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأصوليين**، ص ٨٣، السطر ٥).

(٣٥٧) عودة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٤.

(٣٥٨) السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٢٩٦، ٢٩٨ و٣١٦ ـ ٣١٩.

(٣٥٩) تظهر فقط، في اعتقادي، في تحاليل كتاب يعتمدون بصفة مباشرة أو غير مباشرة على الغزالي. انظر: محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٢ هـ. ش.)، ج ٤، ص ١٠٩، السطر ٥؛ محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تحقيق محمد كلانتر؛ تقديم محمد رضا المظفر (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٤٢، السطر ١٤، وأحمد النراقي، **معراج السعادة** (بالفارسية (قم: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.)، ص ٥١٦، السطر ٣). أشرنا إلى مناقشة الغزالي للقضية في الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣.

(٣٦٠) مصباح يزدي، «تشريح ـ فلسفه وأنكِزه ـ أمر به معروف ونهي أز منكر،» ص ٣٤، ومسعودي، **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات**، ص ١٦٩ و٣٤٦. بشأن السنة انظر أعلاه الهامش ٦١.

(٣٦١) يقدم أكبري قائمة اعتراضات يواجه بها المحتسَب عليهم الإنسان الدين الذي ينهاهم عن المنكر مع الأجوبة المناسبة. الأول: «أنا حر» (آزاد ـ أم)؛ والثاني: «هذا ليس شأنك»، أو «لا تتدخل [في ما لا يعنيك]». للاطلاع على جواب وجيه عن هذا التحدي، يبدأ بإقرار حرية الفرد وأن الأمر بالمعروف نوع من التدخل يحد من هذا الحق، انظر: حاتم، **الأمر**، ٢٠٧ ـ ٢١٣. انظر كذلك كلبايكاني، **مجمع المسائل**، ج ١، ص ٤٣٣، العدد ١٣٢١ (عن رجل يشرب الخمر ويقرأ القرآن في بيته، ويزعم أن ذلك ليس شأن أحد)؛ علي كوراني، **أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٣ هـ ش.)، ج ٣، ص ٧ (كتيب نُشر في ١٣٥٩ هـ ش وأعيد طبعه مراراً؛ يقول الكاتب إن الأمر بالمعروف يعني لا محالة التدخل في شؤون الغير وأن الذين ملئت رؤوسهم بالأفكار الغربية لا يحبونه بطبيعة الحال)؛ مصباح يزدي، المصدر نفسه، ص ٣٤ (يتذمر من نظرة المجتمع المعاصر المتأثرة بالعقلية الغربية إلى النهي عن المنكر كفضول (فضولي) ويورد رداً نمطياً عليه: «فيم يعنيك؟»)، مسعودي، المصدر نفسه، ص ١٦٩، السطر ١٦ (يورد معادلة النهي عن =

لكن ذلك لا يقودهم إلى مناقشة منهجية للحدود التي تضعها القيم الإسلامية التقليدية أمام التدخل في شؤون الناس. تظهر هنا وهناك في الأدب الإمامي الحديث حول النهي عن المنكر مواضيع تتصل بحقوق الناس في حياة خاصة[(٣٦٢)]. لكن ليس هناك توجه نحو تعزيزها وتحصينها ضد الاعتداءات، سواء أتت من جهاز الدولة أم من الأفراد المتزمتين.

هناك استثناء مهم واحد، لكنه ليس منعزلاً تماماً، لأن الكاتب المعني متأثر بمطهري، هو سيد حسن إسلامي أردكاني، أحد الكتاب الأحدثين والذي أصدر مؤخراً واحداً من الكتب العديدة حول النهي عن المنكر. وقد كتبه بأسلوب بارع وأخرجه في صورة جيدة[(٣٦٣)]. يبدأ برسمٍ: مشهد مدينة نائمة ـ

= المنكر بالتدخل (دخالت) غير المشروع في شؤون الغير)، (يحل النزاع في بضعة أسطر محتجاً بأن الحرية الإنسانية لا تتمثل في عمل القبائح)، ص ١٠٥، السطر ١٢ (يستدل بحديث القوم في السفينة)، ومحسن قراءتي، **أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.)، ص ٧٦، العدد ٢ (يصف الحرية بأنها كلمة مقدسة تُرتكب تحت غطائها آلاف الأمور المدنسة)؛ وأدناه الفصل ٢٠، الهامش ٢٨.

(٣٦٢) بخصوص ذكر أو مناقشة منع التجسس بصفة وجيزة، انظر: صافي كُلبايكاني، **راه ـ إصلاح يا أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٨٣، السطر ١٦، في الفصل الذي يعكس آراء البُروجِردي في: قراءتي، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٤١ و٢٩٩؛ خُداكرمي، **دُ أصل ـ ي أشتُوار**، ص ٩٤. أحياناً يُذكر مفهوم المعصية الباطنة (عبد الحسين دستغيْب، **أمر به معروف ونهي أز منكر** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.)، ص ١٥؛ في مقدمة كتبها محمد هاشم دستغيْب؛ كذلك ضمنا الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٨، العدد ٦. يؤكد بِهشتي أهمية شرط العلم مع مقابلته بالتدخل الصلف في شؤون الغير. انظر: بهشتي، «روحانيات در إسلام ودر مِيان ـ مسلمين،» ص ١٦٠، السطر ١٦. عن ملاحظات مطهري الوجيزة والثرية مع ذلك عن حرمة الحياة الخاصة انظر أدناه الهوامش ٣٧٣ ـ ٣٧٦. عن تشديد الخميني على احترام الحياة الخاصة في تصريحاته في شتاء ١٤٠٣/ ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣، انظر: **صحيفه ـ ي نور**، ج ١٧، ص ١٠٦ت، العدد ٦ت، ص ١١٨، ص ١٤٥، العدد ٥؛ بخصوص الظرف السياسي، انظر: Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, pp. 227-232.

(٣٦٣) نُشر الكتاب في ١٣٧٥ هـ ش/ ١٩٩٦ في قم، مركز النشر للكتابات الدينية في إيران؛ وهو الخامس من ١١٠ كتب في سلسلة بعنوان ذي نكهة فرنسية «ماذا نعرف عن الإسلام» كالمجموعة الفرنسية الشهيرة [Que sais-je?]. تُعَد المجموعة تحت إشراف حجة الإسلام مهدي كروبي الذي وصفه دوغلاس جهل بأنه «رجل معروف منذ أمد بعدائه المستعر للغرب صار حليفاً لخاتمي»، انظر: «New U.S.-Iran Dialogue,» *New York Times*, 6/6/1999, WK 4.

الكتاب بالفارسية، اللغة التي يكتب بها علماء الدين لغيرهم. نشر الكاتب سابقاً كتاباً عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وزارة الثقافة والهداية في ١٣٧٣ هـ ش./ ١٩٩٤، فليس إذاً من خارج الوسط؛ لم أر كتابه السابق. انظر: أردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٢٠٨.

من دون تحديد الزمان ولا المكان ـ ورجل يجول في الشوارع[٣٦٤]. يصل إلى بيت يشتم فيه منكراً ويجد الباب مغلقاً فيتسور وينزل من السقف. يجد رجلاً وامرأة في مخدع الإثم، فيشنع على الرجل ويدعوه لارتكابه تلك الفاحشة. يرد الفاسق فوراً متهماً مقتحم بيته بارتكاب ثلاث مخالفات للشرع لا واحدة: تجسس عليه ودخل بيته من غير الباب، ولم يستأذن في الدخول ولا حيى. هكذا وجد شخص أراد كشف معصية غيره أنه ارتكب بدوره ثلاث معاصٍ. هنا يعلم القارئ العادي، الذي ربما تصور أن إطار المشهد ـ يا للفظاعة ـ جمهوريتنا الإسلامية الغالية، أن مقترف تلك الذنوب هو الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب. ليس إسلامي من غلاة الشيعة، لذلك لا يلعن هذا الخليفة الذي يعاديه الإمامية، لكنه في الوقت نفسه لا يرى موجباً للدعاء له[٣٦٥]. ليس من شأن هذه القصة في مجملها أن ترفع مقام عمر في نظر القارئ الإمامي[٣٦٦]، وقد صُممت في الوقت نفسه ـ وهذا ما يهمنا هنا ـ لإعطاء التدخل غير المشروع في حياة الناس الخاصة سمعة سيئة بين إمامية اليوم الصالحين.*

في موضع لاحق من الكتاب، يستخدم إسلامي أسلوباً آخر لإحداث الأثر نفسه. فمطهري ومن تبعه، يولي اهتماماً بالغاً بمؤسسة الحسبة السنية كجهاز للنهي عن المنكر[٣٦٧]. في الوقت الذي كتب فيه إسلامي، كان اكتشاف مطهري قد فقد جدته منذ فترة طويلة. ولا تهمه المؤسسة ذاتها بقدر ما تهمه أسباب اندثارها بمر القرون[٣٦٨]. يقدم بأسلوب بليغ واحداً منها، هو تجاوزات المحتسبة، بحيث صارت المؤسسة المعدة لحل المشكلة هي نفسها جزءاً منها[٣٦٩]. * يعود إسلامي إلى موضوع التجاوز في مناقشته للوضع المتردي للنهي عن المنكر في عصرنا، بخاصة أننا في زمان صحوة إسلامية

---

(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ٧، السطر ٣. ليس إسلامي الكاتب الإمامي الحديث الوحيد الذي يذكر تلك القصة، لكنه انفرد بطريقة تقديمها تلك. انظر: خُداكرمي، **دو أصل ـ أُستوار يا أمر به معروف ونهي أز مُنكر**، ص ٩٤. عن الكتاب السنة المحدثين انظر أعلاه الهامش ٣٥٦.

(٣٦٥) أردكاني، المصدر نفسه، ص ٨. استمد القصة من الغزالي. عن الأصول المراعاة حالياً في إيران في الحكم السياسي على الخلفاء الثلاثة الأوائل، انظر: Buchta, *Die Iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996*, pp. 71-74.

(٣٦٦) لهذا السبب أعجبت محسن الفيض (ت ١٠٩١/ ١٦٨٠) (انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٨٥).

(٣٦٧) انظر أعلاه الهامش ٣١٩.

(٣٦٨) أردكاني، المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٣.

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٧١ و١٥٩.

أُنشئت فيه جمهورية إسلامية[٣٧٠]. يستعرض عدداً من العوامل، لكن يبرز من بينها واحد: التجاوزات التي أعطت الفريضة سمعة سيئة[٣٧١]. لا نحتاج إلى تقديم شهادات، فقد لاقينا كلنا ـ والقول له ـ تجاوزات يندى لها الجبين ممن يُفترض أنهم ينهون عن المنكر، فمنهم أناس تؤدي أفعالهم السوءى إلى خراب الفريضة بل الدين نفسه[٣٧٢]. ثم يستشهد لتعزيز احتجاجه بعالم له وزنه عند الشيعة: الشهيد مطهري الذي كرس حياته لإحياء الفريضة ومات في سبيل إقامة حكم إسلامي[٣٧٣]. فعلا أبدى مطهري في حديثه عام ١٣٨٠/ ١٩٦٠ اشمئزازه من الطرق المنكرة في النهي عن المنكر من تلصص وتدخل غير مشروع. وفي إشارة إلى بعض الأنشطة التي مورست في الآونة الأخيرة باسم النهي عن المنكر، علق قائلاً: إن كانت تلك حقيقة النهي عن المنكر فأفضل أن يبقى طي النسيان[٣٧٤]. وشدد على أن لنا حق التدخل فقط إذا ظهرت المناكر علنا، وليس لنا التجسس على الناس والمداخلة بشؤونهم الخاصة (درزندجي ـ خصوصي ـ مردُم)[٣٧٥]. ثم روى قصة مجموعة من طلبة علوم الدين المفرطي الحماسة الذين هجموا على حفل زفاف نازلين من السقوف مهشمين آلات الطرب، صافعين أذني العروس. في ما بعد قرعهم عالم شيخ على مخالفاتهم العديدة للشريعة[٣٧٦]. بطبيعة الحال يستخدم إسلامي هذه المادة ببراعة فائقة[٣٧٧]. يثير كل هذا الاهتمام لكن ربما كان فيه ما يُخشى ضرره: ألا يمكن أن يحدو القارئ الكريم إلى مهاجمة المؤسسة الدينية في

---

(٣٧٠) طُرح السؤال في: المصدر نفسه، ص ٧٧، السطر ٧.

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٧. لم ينفرد إسلامي بالبحث في أسباب قصور الأمر بالمعروف في الواقع عما يجب أن يكون، أو إعراض الناس عن القيام به أو قبوله من الغير، لكن الكتاب الآخرين لا يُدرجون تلك التجاوزات بينها (مسعودي، **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات**، ص ٣٢٠ ـ ٣٣٢؛ حاتم، **الأمر**، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٨، وأكبري، **تحليل ـ ي نَو وعملي أز أمر به معروف ونهي أز منكر در عصر ـ ي حاضر**، ص ١٤٤ ـ ١٥٣ و١٨٩ ـ ٢٠٣، وقراءتي، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ١٠١ ـ ١٠٧).

(٣٧٢) أردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٨٣.

(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٣، السطر ١٣.

(٣٧٤) مطهري، **أمر به معروف**، ص ٨٤، السطر ١٢.

(٣٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٤، السطر ٢٠.

(٣٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٥، السطر ٥.

(٣٧٧) عن قصة الطلبة الذين طلعوا على السقوف، انظر: أردكاني، **أمر به معروف ونهي أز منكر**، ص ٨٤، السطر ١٦.

الجمهورية الإسلامية والنظام الصارم الذي فرضته؟ لا يفوت ذلك إسلامي ويبادر إلى طمأنة الجمهور: لحسن الحظ لا توجد اليوم ـ بحسب قوله ـ الأنشطة الشنيعة التي تحدث عنها مطهري وندعو الله سبحانه ألا تعود لتشوه ثانية سماحة الإسلام(٣٧٨). يشعر القارئ بارتياح، وإن ظل حائراً حيال قوله إننا **جميعاً** شاهدنا تجاوزات من هذا النوع. كثيرون منا بالكاد يذكرون أيام ما قبل الثورة ومفاسدها، وحتى إن كان هناك من يتذكرها، فإن فرض نظام ديني صارم على المجتمع لا يُعَد عادة من جرائم العهد المباد.

عندما يصل إسلامي إلى الجانب القانوني، يجد من جديد مخرجاً. يعطي مضموناً أوسع وأثرى لآداب النهي التي صاغها الغزالي في الأصل(٣٧٩). لحسن الحظ يستطيع أن يجد سابقة لذلك المفهوم في الفكر الإمامي. وعلى أي حال فإن جمع عدد من النقاط تحت هذه التسمية هو إلى حد ما مسألة اجتهاد في ما هو أنسب(٣٨٠). بعدما يبرر استخدام هذا المصطلح، يعرض مجموعته المكونة من عشرة بنود. **أولها** منع التجسس(٣٨١): هو الأهم بين آداب النهي عن المنكر، ويتمثل كما يقول في نأي المنكِر بنفسه عن التدخل في حياة الآخرين الخاصة (دخالت در زندجي ـ خصوصي ـ كَسان) ودس أنفه في شؤون دنياهم(٣٨٢). يوجب علينا الإسلام إزالة المنكر الظاهر، أما المعصية الباطنة فالحكم فيها لله [تعالى](٣٨٣). البند **الثاني** ـ الذي يرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً ـ هو الامتناع عن هتك الأستار (بردا ـ دَري) أي فضح المعاصي المستترة(٣٨٤). يعتمد إسلامي في كل تحليله هذا بالأخص على

---

(٣٧٨) المصدر نفسه، ص ٨٤، السطر ٣.

(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٩٨. عن آداب الغزالي انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الآداب. توحي بمعرفة إسلامي بأصلها ملاحظته أن كتاب الأخلاق لا الفقهاء هم الذين ناقشوها؛ وليس من كاتب أخلاقي بارز كالغزالي.

(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢، السطر ٨. لم أطلع على الكتاب الذي يستشهد به.

(٣٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٧، لا سيما ص ١٧٣، السطر ١٦. انظر كذلك ص ٩، السطر ١٤.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣، السطر ٧.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ و١٧٥. (يستشهد بالغزالي وأحمد النراقي (ت ١٢٤٥/ ١٨٢٩) الذي يدين لأبيه بالمواد الموجودة لديه وأصلها الغزالي، انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ١٩٢)، ص ١٧٦، السطر ١٢.

(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨١. هذه ترجمة بلغة عامية لمصطلح الستر، كما هو بين من الأحاديث السنية التي استشهد بها.

الغزالي وسعدي (ت ٦٩١/ ١٢٩٢) ويكاد لا يستشهد بالعلماء الإمامية. ولا نحتاج إلى بصر نافذ لنلمح وراء هذين السنيين خيال النظريات الغربية عن حقوق المواطن. يلاحظ إسلامي أن مرتكبي المعاصي بشر أمثالنا ولهم كغيرهم حقوق لا ينبغي دوسها[٣٨٥]. *

قطعاً لا تمثل أفكار إسلامي الثقافة الدينية السائدة في إيران. لكن لها على الأرجح صدى كبيراً في قسم مهم من المتعلمين. أما ما يعني هذا بالنسبة للمستقبل فربما يمكن التعبير عنه بهذه القضية الشرطية: إن كان معنى المجتمع المدني سيبقى قائماً[٣٨٦]، وإن كانت إيران وبلدان إسلامية أخرى ستصير مجتمعات مدنية، وإن كان هذا التحول سيتم داخل إطار الإسلام، فبإمكان أفكار إسلامي حول النهي عن المنكر أن تساعدنا على تخيل ما سيكون ذلك التطور.

---

(٣٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩، ١٨٢ و١٩٦.

(٣٨٦) أختار عن رؤية كلمة «مصطلح» (Notion) بدلاً من كلمة «مفهوم» (Concept). لا أعرف أحداً يعرف ما هو المجتمع المدني بالضبط، لكن لمعظمنا بعض الأفكار العامة عما ليس هو.

الفصل التاسع عشر

جـذور ومقارنــات

ليست عبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، على الرغم من مكانها البارز في الإسلام، بلا نظير خارجه. في إنكلترا اقتُرح في عام ١٨٠١ إنشاء «جمعية لإزالة الرذيلة وتشجيع الدين والفضيلة» (Society for the Suppression of Vice and the Encouragement of Religion and Virtue)[١]. وجاءت في وثيقة قانونية ألمانية من عام ١٦١٦ عبارة «الأمر بالحق ومنع الظلم» (Recht gebieten und Unrecht verbieten) بخصوص السلوك المطلوب من القاضي في إحدى المحاكم[٢]. وعرف بلاكستون (ت ١٧٨٠) في مصنفه المشهور عن قوانين إنكلترا القانون البلدي بأنه «[قاعدة للسلوك المدني تسنها السلطة العليا في الدولة، تأمر بما هو قويم وتحظر ما هو سقيم» (Commanding What is Right and Prohibiting What is Wrong)[٣].

---

(١) Donald Serrell Thomas, *A Long Time Burning; the history of Literary Censorship in England* (New York: Praeger, [1969]), p.188f.

(لفت انتباهي إليه فرانك ستيوارت). أُسست تلك الجمعية فعلاً واهتمت بالأخص بكتب الدعارة.

(٢) Georg Ferdinand Fuehrer, *Kurze Darstellung der meyerrechtlichen Verfassung in der Grafschaft Lippe* (Lemgo: Meyer, 1804), p. 327.

استشهد به: J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer* (Leipzig: Dieterich, 1899), vol. 1, p. 38.

لفت نظري إليه فرانك ستيوارت. أدين لمكتبة المحكمة العليا بمدي بنسخة من صفحات كتاب فورر ذات الصلة بموضوعي.

(٣) William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Oxford: Oxford University Press, 1765-1769), vol. 1, p. 44.

وانظر تعليقه في: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٨. لفت إليه انتباهي فرانك ستيوارت.

في تعريفه صدى من تعريف تبناه الرواقيون قبله بعدة قرون. على سبيل المثال افتتح خريسبوس (ت ٢٠٧ ق م) كتابه في القانون بقوله إن مما يُشترط في القانون أن يأمر بما يجب [يحسن] فعله ويمنع ما يجب تركه[٤]. وقوله، بدوره، صدى لقول شبيه عند أرسطوطاليس (ت ٣٢٢ ق م)[٥]. لكن يصعب إثبات أن كل هذه الأقوال تعود إلى مصدر واحد. فكما سنرى في هذا الفصل، توجد عبارات ومقولات شبيهة في الثقافات البوذية والكنفوشية[٦]. ولا شك في أن هناك مقولات شبيهة في آداب شعوب العالم.

إذا كانت لهذه العبارة كل تلك الأصداء في ثقافات أخرى، هل يجب أن نعتبر ذلك الواجب قيمة إنسانية عامة؟ أم هل له صبغة إسلامية صرفة؟ المبدأ الأساسي الذي تتضمنه هذه القيمة هو أنه يجب على من لاقى أحداً يفعل منكراً أن يفعل شيئاً لكفه عنه. يبدو لي أن هذا المبدأ، أو شيئاً شبيهاً به، يوجد في صميم كل الثقافات الإنسانية، لكن لا في صيغة صريحة بالضرورة[٧]. يعني هذا أن في كل الثقافات تقريباً مناسبات تدعو إلى قول من قبيل: «لا يجوز أن تقف وتدعه يفعل ذلك». ليست لدي فكرة عن كيفية جمع قرائن من الواقع تعطي لحدسي أساساً أقوى. ليس لهذا المبدأ اسم متداول في اللغة الإنكليزية العادية ولا بين مصطلحات علم الإناسة [الأنثروبولوجيا].

---

(٤) Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Sammlung wissenschaftlicher Commentare 4 vols. (Munchen; Stuttgart: K.G. Saur, 1978-1979), vol. 3, p. 77, no. 314.

(أدين لراعوت وب بمساعدتي بهذا النص). هناك صياغة شبيهة في قول مأثور عن زينون الكيتيوني (ت ٢٦٣ ق م) مؤسس المدرسة الرواقية. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢، العدد ١٦٢، وج ٣، ص ١٥٨، العدد ٦١٣ت). ورد تعريف خريسبوس في بداية موسوعة قوانين في: *The Digest of Justinian*, Latin text edited by Theodor Mommsen with the aid of Paul Krueger; English translation edited by Alan Watson, 4 vols. (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985), p. 11

ويقول شيشرون (ت ٤٣ ق م) [ذو الميول الرواقية والأفلاطونية معاً] شبه ذلك، في: *De republica*, ed. and trans. C. W. Keyes (Oxford; Cambridge, MA: Oxford University Press, 1951), vol. 3, p. 22.3.

وضعتني باتريسيا كرون على درب هذه المواد.

(٥) Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Oxford University Press, 1956), pp. 264-265.

(٦) انظر أدناه الهامشان ١١٣ و١٢١.

(٧) ربما لم يوجد عند أولئك كما وصفهم كولن ترنبُل؛ لكنهم كانوا مجتمعاً فقد قيمه الإنسانية. انظر: Colin M. Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon and Schuster, [1972]).

لذلك لا يبحث علماء الأعراق البشرية في المجتمعات التي يدرسونها عن هذه القيمة؛ وإن صادف أن وصفوها فغير محتمل أن يشيروا إلى ذلك بطريقة تسهل العثور عليها في وصف المجتمعات التي يدرسونها. لذا سأفترض في ما يلي من دون تدليل أن هذه القيمة منتشرة بين البشر.

مع ذلك يدع هذا التجانس مجالاً لقدر كبير من التغاير بين الثقافات ـ فضلاً عن الأفراد الذين ينتمون إليها. أول فارق بارز هو الاختلاف الكبير بين الثقافات حول ما يُعَد معروفاً أو منكراً: يشهد بذلك مثلاً تصادم آراء المسلمين وسكان غرب إفريقيا حول عري الإناث[٨]. لكن على الرغم من أن لهذه الاختلافات أهمية في مجال ممارسة هذا المبدأ الأخلاقي، لا تؤثر في جوهره وتمثل الفرد له.

هناك أمر أهم في ما يتعلق بمبحثنا: هو وجود فروق مهمة في مدى التعبير عن هذه القيمة في لغة الأخلاق لشتى الثقافات. يصدق ذلك أيضاً على وزنها النسبي بالمقارنة بمبادئ أخرى مضادة لها كعدم التدخل في شؤون الغير واجتناب المشاكل. مثلاً يغلب في ظننا أن الثقافات المحلية في العالم الإسلامي أعطت لهذه المبادئ المضادة وزناً أكبر من الذي أسنده إليها التراث الديني الغالب[٩]. ولا يُستبعد أن توجد فروق شبيهة بين الثقافات عموماً. وذلك ينطبق بالتحقيق حتى داخل مجموعة ثقافات العالم التاريخية التي لها آثار مكتوبة. هنا، مجدداً، لا أدري ما العمل لعقد مقارنات على نطاق واسع ـ ففهارس دراسات الجماعات البشرية [الإثنولوجيا] وقوائم محتوياتها لا تساعد كثيراً في هذا المجال. لذلك لم أقم بمحاولة جدية في هذا الاتجاه إلا في حالة لها صلة بموضوعنا من وجهة النظر التاريخية: بلاد العرب قبل الإسلام.

هناك مع ذلك فرق يهم موضوعنا بين المواريث الأدبية المتطورة يسهل على البحث المقارن التقاطه، يتعلق بمدى إخضاعها تلك القيمة لصياغة منهجية وتنظير متسق. لذلك سعيت إلى تحديد أي ثقافات قدمت ما يمكن أن ندعوه نظريات متكاملة عنها. يلفت مثلاً، وقد لا يخلو من دلالة تاريخية، أن

---

(٨) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٢٢٨.

(٩) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ٢٣٢ ـ ٢٤٣.

الرهبان في الفترة المتأخرة من العصر القديم، كانوا ينكرون على الأقوياء بشدة كالتي عُرفت عن الزهاد في العالم الإسلامي(١٠). هناك كذلك كلمة يونانية قديمة تُطلق على ذلك النوع من الإفصاح عن الرأي بصراحة وبشجاعة (parrhesi)(١١).* لكن لا يبدو أن تلك الظاهرة ـ على الرغم من ثبوت وجودها وتخصيص تسمية لها ـ ولدت أي تيار أدبي ينظر لها في الأدبيات المسيحية لتلك الفترة، بينما قدمت ثقافات أخرى المزيد في هذا الباب. بعد جمع بعض الأفكار من ثقافات مختلفة، يمكننا عقد مقارنات بينها.

هناك في الحقيقة مشروعان متميزان يمكن أن يجر إليهما وجود ظاهرات شبيهة خارج الإسلام. يتعلق **الأول** بالنشأة: السؤال هنا هو هل لمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الإسلامية أصول يمكن تحديدها في عصر ما قبل الإسلام. ويتمثل **الثاني** في مجرد عقد مقارنات: الغرض هنا هو استخلاص معلومات من دراسة ظاهرات شبيهة، وربما لا صلة بينها من حيث المنشأ، في أطر مختلفة. في ما يلي، فرقت بين هاتين المقاربتين. سنبدأ بالبحث عن أصول تلك القيمة الإسلامية، وسيفضي بنا البحث إلى محاولة عقد مقارنة لبيان وتفسير خصوصياتها.

أولاً: الجاهلية

هناك سؤالان منفصلان (على الرغم من وجود علاقة بينهما) يجب أن نجيب عنهما بخصوص دور بلاد العرب في عصر الجاهلية في نشأة التصور الإسلامي للنهي عن المنكر. يتعلق **الأول** بالألفاظ الخاصة به: هل المفردات المستخدمة في الإسلام لوصفه موروثة كلياً أم جزئياً من الجاهلية؟ أم هل هي مستجدة في لغة العرب، ومشتقة ربما من مصدر غير عربي؟ ويتعلق **الثاني** بفكرة الفريضة: هل أبرزت الجاهلية فكرة أن على الإنسان أن يغير المنكرات

---

(١٠) Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Curti Lectures; 1988 (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1992), pp. 106, 126, 135 and 140.
من جهة أخرى لم يكن من الأصول أن يتناهى الرهبان. انظر: Carolinne White, *Christian Friendship in the Fourth Century* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992), p. 168f.

(١١) Brown, Ibid., index s.v
ووردت الكلمة في السريانية ـ بلفظها اليوناني ـ في سياقات ذات صلة بذلك المعنى. انظر: Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1879-1901), p. 3242.

ويحول دون وقوعها؟ أم هل كان ذلك النشاط يُعد محمدة فقط إن تم في حدود علاقات اجتماعية معينة تستدعيه[١٢]؟

لنبدأ بخبرين يتصلان بمكة في أواخر العصر الجاهلي، ثم لنفحص القرائن التي يقدمها الشعر الجاهلي.

يتعلق الخبر **الأول** بحكيم بن أمية، من بني سَلَمة، وهم أسرة مكية حليفة لبني أمية، وقد تحول في ما بعد إلى الإسلام[١٣]. تروي المصادر أنه كان في مكة قبل الإسلام يكبح ويزجر سفهاء قريش برضا القبيلة[١٤]. بهذا الصدد أشارت إليه بعض المصادر بنعت المحتسب، ووصفته بأنه كان «(يأمر بالمعروف) وينهى عن المنكر»[١٥]. يبرر تقارب لفظ تلك الشهادات اعتبارها

---

(١٢) انظر ملاحظة عالم إناسة درس قبائل المناطق الجبلية باليمن أنه لا يليق برجل تغيير منكر فعله تابعو رجل آخر أو حريمه. انظر: Paul Dresch, *Tribes, Government, and History in Yemen* (Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989), p. 61.

(١٣) بحسب مصدر جد جده هو الذي أتى إلى مكة وصار حليفاً لعبد مناف نفسه. انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، نشر سخاو [وآخرون] (ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١)، ج ٨، ص ١١٣، السطر ٤. عن دخول حكيم في الإسلام في فترة مبكرة، انظر: Michael Lecker, *The Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*, Max Schloessinger Memorial Series, monographs; 4 (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1989), p. 138, note 151.

مستشهداً بـ: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، تراث الإسلام؛ ١، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: البابي، ١٩٥٥)، ج ١ ـ ٢، ص ٢٨٨، السطر ١٥، ومصادر أخرى.

(١٤) انظر: M. J. Kister, «Some Reports Concerning Mecca from Jahiliyya to Islam,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 15 (1972), p. 83.

مع ملحقين إلى هذه الصفحة، نُشر أولهما في ص ٩٣، والثاني مع إعادة طبع المقال في: M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Collected Studies Series; CS123 (London: Variorum Reprints, 1980), item II, additional note 1; Pedro Chalmeta Gendron, *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del mercado* (Madrid: [n. pb.], 1973), p. 350f; Lecker, *The Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*, pp. 120-122, and

إ. ص. العمد، «نصوص تراثية حول وجود محتسب في المجتمع القرشي قبل الإسلام،» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، السنة ٤١ (١٩٩١). الإحالات إلى المصادر القديمة التي نناقشها في ما يلي مستمدة من هذه الدراسات.

(١٥) أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، **جمهرة النسب: رواية السكري عن ابن حبيب**، تحقيق ناجي حسن (القاهرة: مكتبة النهضة العربي؛ بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦)، ص ٤٠٧؛ أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أنساب الأشراف**، استشهد به: Lecker, Ibid., p. 122, note 279, and

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٢٦٣، السطر ٢٠.

مشتقة من مصدر واحد. في ما يتعلق بألفاظها، هل نقل أولئك الكتاب الكلمات المستخدمة حقاً في الجاهلية أم أسقطوا مصطلحات إسلامية على ظاهرة جاهلية تذكرهم بالظاهرة الإسلامية المألوفة لديهم؟ بما أنهم لا يذكرون صريحاً أنهم ينقلون أثراً بلفظه الجاهلي، الأحوط افتراض أنهم أسقطوا عليه مفاهيم إسلامية. أما في ما يخص النشاط ذاته، فإن أمامنا هنا، كما يشير الكتاب، سابقة للحسبة الرسمية أكثر مما هي سابقة لفريضة آحاد المؤمنين. فضلاً عن ذلك يمكن أن نستنتج من هذا الخبر أن زجر السفهاء من شباب القبيلة لم يكن نشاطاً يقوم به الأفراد عادة، بما أنه اقتضى ترتيباً خاصاً لقيامه ولسيره[١٦]. لكن هذا الاستنتاج ضعيف.*

والشأن مختلف نوعاً ما في مؤسسة معروفة قامت بمكة في الجاهلية، هي حلف الفضول الذي أُنشئ لإزالة المنكرات[١٧]. تقدم المصادر عادة أصل نشوء هذا الحلف بهذا النحو[١٨]. قدم رجل من بني زبيد إلى مكة بسلعة فباعها من العاص بن وائل السهمي، فظلمه ثمنها، وناشده الزبيدي في حقه [فلم يعطه] شيئاً. فتمهل الزبيدي حتى إذا جلست قريش مجالسها وقامت أسواقها، قام على أبي قبيس ونادى بأعلى صوته:

«يا للرجال لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الحي والنفر

إن الحرام لمن تمت حرامته ولا حرام لثوب لابس الغدر»

... وأعظمت قريش ما قال وما فعل. ثم خشوا العقوبة وتكلمت في ذلك المجالس. وتحالف قوم بينهم ألا يُظلم أحد بمكة إلا كنا جميعاً مع المظلوم على الظالم حتى نأخذ له مظلمته ممن ظلمه، شريف أو وضيع، منا أو من غيرنا[١٩].

---

(١٦) ربما يجب أن نفهم أن وضع حكيم كغريب في مكة مزية في هذا الفصل. لكن لماذا لم تُنه علاقته الخاصة ببني أمية هذا الدور؟

(١٧) انظر: *Encyclopedia of Islam*, article «Hilf al-Fudul,» (C. Pellat), and Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), p. 143f.

مع إحالات إلى عدد كبير من المصادر الأصلية.

(١٨) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه خورشيد أحمد فاروق، السلسلة الجديدة؛ ١٢٧ (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦، السطر ٦. الكلمات المهمة هي كل صيغ الجذر «ظلم». لم أر كلمة «منكر» في أي إخبار عن الحلف غير ما ذكرت أدناه الهامش ٢٥.

فانطلقوا إلى العاص بن وائل فقالوا: والله لا نفارقك حتى تؤدي إليه حقه. فمكثوا كذلك لا يظلم أحد أحداً في مكة إلا أخذوا له[٢٠]. هنا أيضاً نحن في الجيل الذي سبق نشأة الإسلام مباشرة، ويقال إن الرسول [ﷺ] كان ممن حضر ذلك الحلف[٢١]. وفي ما أعلم، لا توجد أخبار أخرى عن مؤسسات شبيهة في بلاد العرب قبل ظهور الإسلام، إلا قول البعض إن ذلك الحلف يحمل اسم حلف شبيه كان في جرهم[٢٢] الذين كانت لهم سدانة الكعبة في فترة سابقة.

هنا أيضاً، يوحي الخبر ـ لكن مجرد إيحاء ـ بأن تغيير المنكر لم يكن عملاً يقوم به الفرد: فقد اقتضى في تلك الحالة اتفاقاً لتكوين جماعة تقوم بتلك المهمة في بلدة محددة[٢٣]. يبقى البحث في مسألة التسمية. يلاحظ ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦/١٢٥٨) أن النهي عن المنكر كان معروفاً لعرب الجاهلية، ويعطي تأييداً لقوله مثال حلف الفضول[٢٤]، لكنه لا ينسب العبارة نفسها إلى عرب الجاهلية. إلا أن خبراً أورده الزبير بن بكار (ت ٢٥٦/ ٨٧٠) يذكر بصريح العبارة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بين بنود الحلف[٢٥]. هذا إسناد

---

(٢٠) يذكر ابن حبيب حادثتين من ذلك النوع، إحداهما عن متاع ثمالي، والثانية عن بنت تاجر خثعمي. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦. أخبرنا هنا أن ذلك كان خمس سنوات قبل تلقيه الوحي، أي في العقد الأول من القرن ٧ م. لكن رواية أخرى تجعل الواقعة حدثت قبل عقد من ذلك التاريخ، «وهو ابن ٢٥ سنة». انظر: أبو علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ١٧، ص ٢٨٩، السطر ١٦.

(٢٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٨٨، ٢٩٢ ـ ٢٩٣ و٣٠٠. سُمي كذلك لأنه كان في جرهم رجال يردون المظالم يقال لهم الفضل والفضيل وفضال [ومفضل، وفضالة بحسب الواقدي؛ الفضل بن شراعة والفضل بن قضاعة والفضل بن سماعة عند أبي الفرج؛ والفضل بن الحرث والفضل بن وداعة والفضل بن فضالة عند ابن منظور المتأخر]، فلما تحالفت قريش هذا الحلف سُموا بذلك. وهو أحد تفاسير كلمة «الفضول» الملغزة.

(٢٣) يرجح أن عدد القبائل التي تشارك في إقامة ذلك النظام حيوي لعمله بنجاعة. ومن المتوقع أن يؤدي إغفال بعض القبائل إلى إشكال في الحالات التي يكون فيها فاعل المنكر (كما في حالة السهمي) من خارج الحلف، لكن الكتاب لم يذكروا شيئاً من ذلك.

(٢٤) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، ج ١٩، ص ٣٠٥، السطر ١٣. في موضع سابق من كتابه يتحدث عن حلف الفضول مستشهداً بالجاحظ (ت ٢٥٥/ ٨٦٨ت) (ج ١٥، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦) والزبير بن بكار (ت ٢٥٦/ ٨٧٠) (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨).

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٢٢٦، السطر ٦؛ أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٧، ص ٢٩١، السطر ٤ (بشأن الإسناد إلى الزبير بن بكار، انظر المصدر نفسه، ص ٢٨٧). في رواية ابن أبي الحديد، يقدم الزبير بن بكار إسناداً يعود إلى المدني محمد بن إبراهيم بن =

للعبارة لا لبس فيه إلى الجاهلية(٢٦)، لكن الروايات الأخرى عن الحلف لا تؤيد قوله(٢٧)، لذلك قد يكون الأصوب اعتبار أنه ينطوي على مفارقة تاريخية. فعلاً يطيب لمصادرنا أن تنسب أقوالاً في النهي عن المنكر حتى إلى الروم(٢٨). *

المصدر الآخر الذي يسترعي الانتباه هو الشعر(٢٩). هناك طبعاً مشاكل كبرى في ما يتعلق بصحة نسبة شعر الجاهلية وفجر الإسلام، لكن، كما سنرى، لا تبلغ درجة تحول من دون استخلاص نتائج معقولة حول قضية الحال. وإليك نتائج بحوثي.

= الحارث التيمي (ت ١٢٠/ ٧٣٧)؛ وفي رواية الأغاني يظهر نفس الإسناد لكن ممشوجاً مع أخرى في إسناد مركب. للروايتين سمات مشتركة فضلاً عن الإشارة إلى الأمر بالمعروف، ما يوحي بأنهما خبر واحد.

(٢٦) كذلك في رواية خبر فحواه أن جرهم الأولين اتفقوا على إقامة المعروف ورد المنكر في بادية مكة كلها؛ استخدم كلمة «غيروه» انظر: أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٨٨، السطر ١٤؛ أشار إلى مصادر الخبر بنحو غامض: «[وقال] آخرون».

(٢٧) انظر مثلاً: بن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١ ـ ٢، ص ١٣٣، السطر ٨؛ أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق أ. ليفي ـ بروفنسال، ذخائر العرب؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ٢٩١، السطر ١١؛ ابن حبيب، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، ص ٤٦، ٢١٩ و٣٤١؛ «فضل هاشم على عبد شمس،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، جمعها ونشرها حسن السندوبي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٣)، ص ٧١، السطر ٢٣؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ص ١٢ ـ ١٥؛ أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٢٩٩، السطر ١٤. يقدم أبو الفرج كذلك عدة روايات عن الزبير بن بكار بأسانيد غير المذكور أعلاه (الهامش ٢٥)؛ ولا تذكر أي منها الأمر بالمعروف (ص ٢٨٨ ـ ٢٩٤).

(٢٨) يفسر شيخ من الروم لهرقل (ح ٦١٠ ـ ٦٤١) سبب انتصار المسلمين، فيذكر، في جملة ما يصفهم به، أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. انظر: أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري، **كتاب المجالسة وجواهر العلم** (فرانكفورت: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ١٩٣، السطر ١٤، وعنه: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٩م)، ج ٧، ص ١٥، السطر ٢٢.

كذلك يتحدث جاسوس من نصارى العرب عن المسلمين إلى قائد رومي بالطريقة نفسها. انظر: Al-Azdi, *Kitab Futuh al-Sham*, edited by W. N. Lees (Calcutta, [n. pb.], 1853-1854), p. 189.

أدين بهذه الإحالات للاري كونراد. من جهة أخرى، يعتبر فان إس ـ الذي استشهد بخبر إنشاء حلف الفضول وفق رواية الأغاني ـ الصياغة اللفظية أصلية. انظر: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997), vol. 2, p. 387.

(٢٩) معلوماتي مشتقة بالكامل تقريباً من مجمع ألفاظ الشعر الجاهلي والأموي بالجامعة العبرية بالقدس. ومن المستبعد أن تكون تلك المعطيات كاملة، لكنها ذات معنى. أدين كثيراً لألبرت أرازي بتوفير تلك المادة، ولنوريت تسفرير بنسخ البطاقات ذات الصلة لي، ولأندراس هاموري بمساعدته في ما يتعلق ببعض من تلك النصوص.

أولاً ورد لفظا معروف ومنكر (أو [عرف] ونكر) مراراً في الشعر الجاهلي[٣٠]. بل استُخدما أكثر من مرة كنقيضين. في معناهما الحرفي (ما عُرف أو لم يُعرف قبل) نجدهما مقترنين في عجز بيت للمرقش الأكبر الذي ربما كان أقدم شاعر عربي، وتكرر ذلك عند شعراء آخرين. قال متحدثاً عن الصحارى المقفرة: «قطعت إلى معروفها منكراتها»[٣١]. نجدهما كذلك بمعناهما التقييمي مقترنين عند زهير بن أبي سُلمى[٣٢]، وعروة بن الورد[٣٣]،

---

(٣٠) تجد أمثلة على ذلك في الملاحظات التالية.

(٣١) Mufaddal Ibn Muhammad al-Dabbi, *Mufaddaliyat; an Anthology of Ancient Arabian Odes*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1918-1921), vol. 1, p. 465, no. 47.

بخصوص المرقش الأكبر، انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*, p. 153f, 205, 211f, 239f

نجد عجُزاً شبيهاً في أبيات للشعراء التالين: الجاهلي بشر بن أبي كاظم الأسدي، **ديوان بشر بن أبي كاظم**، تحقيق عزة حسن (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ١١٤، العدد ٢٤، البيت ١٤؛ المخضرم معقل بن ضرار بن سنان الشماخ، **ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني**، حققه وشرحه صلاح الدين الهادي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٨٤، العدد ٢، البيت ٣١، و Dabi Ibn al-Harith Asma'i, *al-Asma'iyyat*, edited by W. Ahlwardt (Berlin: [n. pb.], 1902), p. 56, no. 57, line 52.

من أواخر القرن ١/ ٧ الطرماح. انظر: Fritz Krenkow, *The Poems of Tufail Ibn Auf al-Ghanawi and at-Tirimmah Ibn Hakin at-Tayi*, «E.J.W. Gibb Memoiral» Series; v. 25 (London: Luzac and co., 1927), p. 76, no. 1. line 40

ومعاصره الفرزدق، في: إيليا الحاوي، **شرح ديوان الفرزدق** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٢١٠، العدد ١٠٠، البيت ٣؛ أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، **الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥)، ص ٢٧٣، و Abd Allah bin Muslim Abu Muhamma bin Qutayba, *Kitab al-Shi'r wa-'l-Shu'ara*, edited by M. J. de Goeje (Leiden: Brill, 1904), p. 334.

قارن كذلك بيت الجاهلي عروة بن الورد، حيث يصف بومة (هامة) تشتكي إلى كل معروف رأته ومنكر. انظر: عروة بن الورد، **ديوان عروة بن الورد**، حققه وأشرف على طبعه ووضع فهارسه عبد المعين الملوحي (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٦)، ص ٦٧، و Asma'i, *al-Asma'iyyat*, p. 29, no. 31, line 4.

(٣٢) يقول في بيت عن فلاة: معروفي بها غير منكر. انظر: W. Ahlwardt, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets* (London: [n. pb.], 1870), english section, 114, no. 30.

يظهر العجُز نفسه (مع تنويع) في سيرة ابن هشام، الذي ينسبه إلى عبيد بن وهب العبسي. انظر: بن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١ - ٢، ص ٣٠٥. عن زهير انظر: Sezgin, Ibid., vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*, p. 118-220.

(٣٣) هنا نجد العجُز وأبذل معروفي لها دون منكري، انظر: **شرح ديوان حماسة أبي تمام لأبي العلاء المعري**، تحقيق حسين محمد نقشة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، =

وحاتم الطائي(٣٤)، والنابغة الذبياني(٣٥). * بل نجد حتى العبارة الإسلامية «أنكر المنكر» عند أحد شعراء الجاهلية(٣٦). يجوز أن نستبعد العبارة الأخيرة بوصفها إسقاطاً لاحقاً، لأننا لا نجد العبارة في [غير هذا البيت من] الشعر المنسوب للجاهلية. لكن تجاهل الشهادات العديدة بكلمتي «معروف» و«منكر» يعني إنكار الشعر الجاهلي جملة، كما يقتضي إنكار القرائن حيث وردتا مقترنتين درجة كبرى من الشك.

ثانياً، لم ترد عبارتا «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» في الشعر

= ص ١٠٤٧، العدد ٦٨١، البيت ٢. يظهر العجُز كذلك في بيت للشاعر الجاهلي، في: أبو سفانة حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، **ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي**، ص ٣٠٠، العدد ١١٣ البيت ٢؛ عن هذا الشاعر انظر: Sezgin, Ibid., vol. 2, p. 208 f and 334f.

وفي آخر لعجير السلولي وهو شاعر من أواخر القرن ١/ ٧. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٣، ص ٦٦، السطر ١٥.

(٣٤) في بيت يؤكد الشاعر أنه تغير فما [هو بآت لريبة] ولا قائل يوماً لذي العرف منكراً (حاتم الطائي، المصدر نفسه، ص ٢٦٧، العدد ٦٨، البيت ١١). وقبل ذلك ببيتين نجد هذا العجز: إذا قلت معروفاً له قال منكراً. انظر كذلك الملاحظة السابقة.

(٣٥) هنا نجد العجُز فلا النكر معروف ولا العرف ضائع. انظر: النابغة الذبياني، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق شكري فيصل (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨)، ص ٥٣، العدد ٣، البيت ٣٥؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ٩ ج (قم: [د. ن.]، ١٤٠٥ - ١٤١٠هـ/ ١٩٨٥ - ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ١٢١، السطر ٧. عن هذا الشاعر. انظر: Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967), vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*, pp. 110-113.

السياق الذي جاءت فيه العبارة ذو صبغة دينية قوية مما يلقي ظلالاً من الشك على طابعه الجاهلي؛ قارن المقابلة بين معروفة ومنكرة في بيت من قصيدة تنسب إلى الشاعر أمية بن أبي الصلت الذي أدرك الإسلام ويُشك في صحة نسبتها إليه. انظر: أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت، **ديوان أمية بن أبي الصلت**، عبد الحفيظ السطلي (دمشق: مكتبة النوري، ١٩٧٤)، ص ٣٥٤، العدد ١٠ البيت ٢؛ عن هذه القصيدة، انظر: Sezgin, Ibid., vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H. pp. 298-300*.

(٣٦) قال الجاهلي قيس بن زهير العبسي، انظر بشأنه: Sezgin, Ibid., vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*, p. 216 and 258.

ألاقي من رجال منكرات/ فأنكرها وما أنا بالغشوم. انظر: أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، **الفاخر**، تحقيق عبد العليم الطحاوي؛ مراجعة محمد علي النجار (القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٢٢٨، مع «ظلوم» بدلاً من «غشوم». انظر كذلك العبارة «ينكرون المنكرات» في قصيدة للشاعر الجاهلي أبي جندب الهذلي. انظر: أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، **كتاب شرح أشعار الهذليين**، رواية أبي الحسن علي بن عيسى بن علي النحوي، عن أبي بكر أحمد بن محمد الحلواني؛ حققه عبد الستار أحمد فراج؛ راجعه محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٥)، ص ٣٦١، العدد ٩، في مثنى منعزل؛ عن هذا الشاعر انظر: Sezgin, Ibid., vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*

الجاهلي. لم تبدأ بالظهور ـ وبقلة ـ إلا في شعر فجر الإسلام[٣٧]. أقصى ما يمكن قوله بهذا الصدد أن إحدى هذه القرائن المتعلقة بفترة مبكرة من تاريخ الإسلام تصور مشهداً إطاره الجاهلية[٣٨]. بعبارة أخرى يقتضي القول بأن هاتين العبارتين كانتا مستخدمتين في العصر الجاهلي درجة عالية من السذاجة.

يبدو الوضع إذن واضحاً: عرفت بلاد العرب قبل الإسلام كلمتي «معروف» و«منكر»، وربما استُخدمتا مقترنتين. لكن إن جاز لنا الحكم بناء على الشعر الجاهلي، لم يُعرف المعنيان اللاحقان «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر». وليس في الشعر الجاهلي، في ما أعلم، ما يشهد بوجود قيمة من ذلك القبيل عُبر عنها بألفاظ أخرى. حماية المظلوم موضوع مألوف في بلاد العرب قبل الإسلام، لكن تلك الحماية تُبذل لمن يطلبها، لا لمن يُظلم لمجرد تعرضه للظلم[٣٩].

مما قيل في هذا الفصل، يمكن الاستنتاج بأن القرآن استمد كلمتي

---

(٣٧) عثرت على هذه الأمثلة الأربعة. (١) نجد «أمرتَ بمعروف» في قصيدة لحسان بن ثابت [الأنصاري] (ت ت ٥٤/ ٦٧٤). انظر: Hassan Ibn Thabit, *Diwan of Hassan Ibn Thabit*, edited by W. N. Arafat (London: Routledge, 1971), vol. 1, p. 235, no. 111, line 3.

بخصوص السياق انظر الملاحظة التالية. (٢) نجد في قصيدة لعمرو بن معدي يكرب «أمرتك. . . بالمعروف». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٣ ـ ٤، ص ٥٨٣، السطر ٢٢ (لكن قابل ص ٥٨٤، السطر ١٣)؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه، ١٥ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١)، ج ١، ص ١٧٣٣، نقلاً كذلك عن ابن إسحاق (ت ١٥٠/ ٧٦٧ت). قالها عمرو إثر عودته من زيارة للنبي (ﷺ) أعلن فيها إسلامه، ويخاطب فيها أحد سادة القبيلة لم يفعل مثله كما نصحه قبلها. (٣) تظهر عبارة «الذي يأمر بالعرف» (انظر ق ٧: ١٩٩) في قصيدة لمحمد بن إياس بن البكير. انظر: بن حبيب، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، ص ٣٨٤، السطر ٨. قالها إثر إصابة زيد بن عمر بن الخطاب بجراح بليغة في محاولة لإنهاء نزاع، في أثناء خلافة معاوية (ح ٤١ ـ ٦٠/ ٦٦١ ـ ٦٨٠) على ما يبدو. (٤) وردت عبارة «ناهين. . . عن النكر» في رثاء للثوار الإباضية الذين قُتلوا في ١٣٠/ ٧٤٧ت (انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٨).

(٣٨) سياق المثال رقم (١) في الملاحظة السابقة موت مالك بن النجار الذي حضر إليه أبناؤه. مالك من جدود حسان وقد عاش قبله بـ٨ أجيال. انظر: ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٣٤٧، السطر ٨.

(٣٩) في وصف المجتمع الجاهلي البدوي، يلاحظ ياكوب أن الرجل إن اعتُدي عليه فلم تؤازره قبيلته لجأ غالباً إلى قبيلة أقوى أو أحد السراة؛ فتدفع النخوة الأخير إلى الوقوف إلى جانب الضعيف، بخاصة إذا توقع أن مأثرته سيسجلها له أحد الشعراء. انظر: Georg Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (Berlin: Mayer and Muller, 1897), pp. 217-218, and Bishr Faris, *L'Honneur chez les Arabes avant l'islam* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1932), pp. 88-91 and 151-153.

«معروف» و«منكر» من لغة عرب الجاهلية[٤٠]. أما عبارتا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فلا نجد قرينة عن استخدامهما في بلاد العرب ولا خارجها في سياق له دلالة تاريخية ومصطلحية محتملة[٤١]. من الواضح إذاً أن ليس أمامنا سوى الافتراض ـ الذي لا نستطيع مع ذلك إثباته تماماً ـ أن العبارة المستخدمة لتسمية الفريضة الإسلامية ابتكار قرآني. وليس بوسعنا حقاً قول المزيد في ما يتعلق بالناحية اللغوية.

أما إقرار تلك الفريضة من الناحية الدينية فمسألة أخرى. كما رأينا سابقاً في هذا الكتاب، ليس واضحاً قطعاً أن آيات القرآن التي تذكر «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تتحدث حقاً عن الفريضة كما نعرفها من التفكير الإسلامي في العصور اللاحقة، وهو غموض تعكسه التفاسير المبكرة[٤٢]. في الوقت نفسه استُخدمت منذ عصر مبكر عبارة «تغيير المنكر» بدلاً من «النهي عن المنكر»[٤٣]. يدفعنا ذلك إلى ترك العبارة القرآنية في لفظها والبحث في مصادر أخرى عن سوابق للفكرة نفسها.

ثانياً: موازيات من أديان التوحيد الأخرى

ذكر غولدتسيهر، في مناقشة موسعة لفريضة النهي عن المنكر[٤٤]، حالتين مشابهتين خارج الإسلام. إحداهما مؤسسة الرقابة في الصين الكنفوشية[٤٥]، وكان بوسعه أن يضيف إليها مؤسسة الرقابة في روما في العهد الجمهوري

---

(٤٠) كما يميل إلى قوله: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam. Being the Second Edition of the Sociology of Islam* (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1957), p. 194.

(٤١) انظر أعلاه الفقرتين الأوليين.

(٤٢) انظر أعلاه الفصل ٢ القسم الأول، الهوامش ٣٨ ـ ٤٣.

(٤٣) انظر أعلاه الفصل ٣، الهوامش ٨ ـ ١١.

(٤٤) Muhammad Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher (Alger: P. Fontana, 1903), pp. 85-102.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٧. حول تلك المؤسسة، انظر: Charles O. Hucker, *The Censorial System of Ming China*, Stanford Studies in the Civilizations of Eastern Asia (Stanford, CA: Stanford University Press, 1966), chap. 1.

(لفت انتباهي إليه أندي بلاكس). ليس مثال غولدتسيهر جيداً: فقد كانت الرقابة التقليدية في الصين مؤسسة رسمية غرضها الإشراف على جهاز الدولة، لا المجتمع بأكمله؛ ولا يرد اعتراضَنا طابعها الأخلاقي واقترانها غالباً بوعظ وزجر المخالفين.

المألوفة أكثر [للثقافة الغربية](٤٦). كلتاهما مؤسسة تابعة للدولة، وبصفتها تلك تحتمل المقارنة مع نظام الحسبة في الإسلام الذي هو حالة خاصة من النهي عن المنكر. لكنهما لا تشبهان التصور الإسلامي العام الذي ينوط بآحاد المؤمنين سلطة تنفيذية توجد باستقلال عن أي إطار تنظيمي للمجتمع.* المثال الشبيه الآخر الذي ساقه غولدتسيهر مستمد من اليهودية الحاخامية(٤٧)، وهو أقرب بكثير(٤٨).

أولاً هناك فرض شبيه أوصى به الكتاب المقدس: «لا تبغض أخاك في قلبك (هخياح تُخياح إتعميتا) بل عاتبه عتاباً ولا تحمل فيه وزراً»* يستنتج الربابنة من هذه الوصية أن على المرء إن رأى في جاره شيئاً لا يرضاه أن ينهاه عنه(٤٩). (هذا وكل المصادر اليهودية المذكورة في ما يلي سابقة للإسلام ما لم نذكر خلاف ذلك).* وهنا أيضاً، عليه أن يعيد النهي إن لم يقبل(٥٠). كم

---

(٤٦) تجد عرضاً وجيزاً لنظام الرقابة الروماني وحكم التقاليد فيه (Regimen Morum) عند: H. F. Jolowicz and Barry Nicholas, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, 3rd ed. (Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1972), pp. 51-54.

(٤٧) Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, p. 86, note 1.

مستشهداً (مع تحريف) بالتلمود الفصللي، فيلنيوس ١٨٨٠ ـ ١٨٨٦، شبت، و٥٤ب س٥١، وملاحظاً من دون توقف نوعاً من القرابة (parenté). (أعتمد في إشاراتي إلى التلمود الفصلي على ترتيب أوراقه المتداولة، والذي يظهر أيضاً في ترجمة (Soncino)، ونشر (I. Epstein)، لندن ١٩٣٥ ـ ١٩٥٢). لم يحظ الشبه الحاخامي الذي أشار إليه غولدتسيهر بكثير من الاهتمام لدى الباحثين اللاحقين، لكن أشار إليه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 387, no. 6.

وأعاد اكتشافه باستقلال عنه: Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 145, no. 9

(٤٨) تجد عروضاً مفيدة للكتابات اليهودية في: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971-1972), vol. 13, p. 1605f, and «Rebuke and Reproof,» in: *Encyclopedia Talmudica: a Digest of Halachic Literature and Jewish Law from the Tannaitic Period to the Present Time* (Jerusalem: Talmudic Encyclopedia Institute, 1969), vol. 2, pp. 616-618, and «Afroshe me-issura,» in: Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1975) p. 563f.

أدين مثل مارك كوهن ومناحيم لوربرباوم بالمساعدة في إحالات عدة مما يلي.

(٤٩) Babylonian Talmud, «Arakhin,» f. 16b.16

في مقطع آخر يُستنتج ذلك الواجب من صموئيل الأول الأصحاح الأول، الآية ١٤ [مل١ ١: ١٤ وفق الفلغاتة] حيث يقول [كاهن هيكل الرب] عالي لحنة وقد ظنها سكرى: «إلى متى أنت سكرى؟ أفيقي من خمرك».

(٥٠) Ibid., «Arakhin,» f. 55a.11.

يؤكد مقطع آخر أنه يجب تكرار التوبيخ حتى بعد ٤ أو ٥ محاولات (Sifra, Jerusalem, 5743, = second part, 4:8, f. 39a.) 10),

مرة يجب أن يراجعه؟ هنا تختلف الآراء: حتى يضربه فاعل المنكر؟ أم حتى يلعنه؟ أم حتى يغضب(٥١)؟ هناك اختلاف أيضاً حول تحديد واجب المرء إن كان لا يتوقع لمبادرته التأثير. رأى أحد الربابنة الامتناع عن نهي أهل بيت رئيس الجالية اليهودية متعللاً بأنهم لا يقبلون (قَبل)، بينما ذهب آخر إلى أنه يجب نهيهم على الرغم من ذلك(٥٢). يجب نهي كل فاعل منكر دون رهبة من منزلته: التلميذ مثلاً ملزم بالإنكار على معلمه(٥٣). وقد يقود ترك النهي عن المنكر إلى عقاب إلهي جماعي: فقد دُمرت أورشليم لأنهم «كانوا لا يتناهون»(٥٤). من جهة أخرى يحبذ النهي سراً: فلقد استحق يربعام الملكية لأنه قرع سليمان، لكنه عوقب لأنه فعل ذلك علنا (بر ربيم)(٥٥). لا يجلب نهي الناس صداقتهم: مثلاً تعود شعبية ربي شاب بين سكان مدينته اليهود إلى ترك وعظهم في أمور دينهم(٥٦). وسوق تلك الفريضة، كما يتوقع، كاسدة في هذا الزمان: إذ ليس في هذا الجيل من يقدم على النهي عن المنكر ولا من يقبل (لي قبل) أو يعلم حتى كيف يعظ(٥٧).

ثانياً، هناك واجب إنكار (لي محوت) منكرات الغير: ذُكر هذا الواجب الذي ربما كان عين الواجب السابق في معرض الحديث عن بقرة ربي أليعازر ابن عزريا. كانت تخرج يوم السبت وقد شُد على قرنيها رباط، وهو عمل

= ترجمة: Jacob Neusner, *Sifra: An Analytical Translation* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), vol. 3, p. 109.

بل يؤكد آخر أنه يجب تكرار ذلك مئة مرة إن لزم. انظر: (Talmud, *Baba Mesi'a*, f. 31a.43)

(٥١) Babylonian Talmud, «Arakhin,» f. 16b.31.

(٥٢) Ibid., Shabbat, f. 119b.42.

يورد حاخام نصيحة الكتاب المقدس: لا توبخ (ال تُخال) الساخر [لئلا يبغضك] (أمثال ٩: ٨) تأييداً للقول بأنه ينبغي ألا يتكلم إلا إن كان يُقبل منه (Yebamot, f. 65b.18)

(٥٣) Ibid., *Baba Mesi'a*, f. 31a.44.

(٥٤) Ibid., Shabbat, f. 119b.42

(٥٥) Ibid., Sanhedrin, f. 101b.43.

(يستشهد بـ سفر الملوك الأول، الأصحاح ١١، الآية ٢٧ [مل٣ في الترتيب الكاثوليكي]). انظر تفسير راشي (ت ٤٩٩/ ١١٠٥) للآية أح ١٩: ١٧. في: *Perushe Ha-Torah*, edited by. H. D. Chavel (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1982), p. 373.12.

أدين بهذه الإحالة لسيمون كوك.

(٥٦) Babylonian Talmud, «Ketubbot,» 105b.19.

(٥٧) Sifra, second part, 4:9, f. 39a.11 (to Lev. 19: 17), and Babylonian Talmud, «Arakhin,» f. 16b.17.

تساءل الأحبار عن مدى موافقته للشريعة(٥٨)، وإن كان ربي أليعازر نفسه قد أجازه(٥٩). إلى هذا الحد لا يهمنا حقاً هذا الجدال.* لكن في التلمود البابلي نقاشاً يعطي القضية وجهة أخرى: فقد أُشير إلى أن البقرة لم تكن لربي أليعازر بل كانت لجارته، وإنما عُدت بقرته لأنه لم ينكر عليها (لو مِحه بَه)(٦٠). توحي بقية النقاش في التلمود بمبدأ تحميله تلك المسؤولية: فإن القادر على الإنكار مسؤول عن سكوته على منكر لم يمنع وقوعه(٦١). بهذا النحو يمكن أن يحمل المرء وزراً على شر أعمال أهل بيته أو سكان مدينته بل والإنسانية جمعاء [إن كانت له هيبة تجعل كلمته مسموعة في العالم بأسره](٦٢). والشيوخ معرضون لعقاب الله إن لم ينكروا معاصي الرؤساء(٦٣). * لكن ما الحكم إذا لم يتوقع المرء لإنكاره التأثير(٦٤)؟ طُرحت المسألة في نقاش بين الله والعدل بخصوص بعض الأبرار الذين كانوا يعيشون بين الخطأة في أورشليم. يدينهم العدل لأنهم «كانوا قادرين على نهي [الخطأة] ولم يفعلوا». ويجيب الله أنه كان معلوماً مسبقاً أنهم لو أنكروا عليهم لما قبلوا منهم(٦٥).

---

(٥٨) Mishnah, Shabbat, 5:4, and Herbert Danby, trans., *Mishnah* (Oxford: Oxford University Press: 1933), p. 104.

(أستشهد بالمشنا وفق الترتيب المتداول للنص).

(٥٩) Mishnah, Besah, 2:8, and Eduyot, 3:12 (trans. Danby, Ibid., pp. 184 and 428 sqq.).

(٦٠) Babylonian Talmud, Shabbat, f. 54b.49.

(٦١) نص التلمود الفصللي بوضوح على المبدأ: من قدر على الإنكار (لي ـ ماحوت) ولم يفعل شريك في الإثم. انظر: Palestinian Talmud, Shabbat. 5:4 (Venice c. 1522, f. 7c.28)

ترجمة: Jacob Neusner, trans., *The Talmud of the Land of Israel* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982-1993), vol. 11, 183, and Ibid., Ketubbot, 13:1 (f. 35c.51)

يشير المقطع الأول إلى النقاش الفصللي عن الجارة وبقرتها).

(٦٢) Ibid., Shabbat, f. 54b.51.

(٦٣) Ibid., f. 55a.1

قُدم في تفسير أشعيا ٣: ١٤ [الرب يدخل في المحاكمة مع شيوخ شعبه وحكمائهم].

(٦٤) هنا نجد النقاش الذي ذكرناه عن توبيخ أهل رئيس الجالية (انظر أعلاه الهامش ٥٢). يوحي هذا بقوة بأن واجبي التوبيخ (لهوخياح) والإنكار [أو الاحتجاج] (لي ـ ماحوت) شيء واحد. كذلك يعدهما موسى بن ميمون (ت ٦٠٠/ ١٢٠٤) في مناقشته لواجب التوبيخ؛ انظر: *Mishah Torah* (Jerusalem; Tel Aviv: [n. pb.], 1965-1967), «De'ot», vol. 1, p. 58b.26 and 58b.32.

تجد ترجمة لهذا الفصل في: Moses Maimonides, *The Book of Knowledge: From the Mishnah Torah of Maimonides*, translated from the Hebrew by H.M. Russell and J. Weinberg, Publication, Royal College of Physicians of Edinburgh; no. 55 (Edinburgh: Royal College of Physicians of Edinburgh, 1981), pp. 44-47.

(٦٥) Babylonian Talmud, Shabbat, f. 55b.23. =

أخيراً، هناك واجب منع الآخرين من فعل المحظورات (لا إفروش مي ـ إسوره)(٦٦). يتضح من مقاطع التلمود المتصلة بهذا الشأن أن الأمر يتعلق هنا بمبدأ شرعي، له صيغة لفظية محددة، وفي حالتين غلبه الأحبار على مبادئ شرعية أخرى. يستفاد من تلك المقاطع أنه يؤدى بالقول (بدعوة الناس إلى فعل ما أوجبت الشريعة، أو بنهيهم بقوة عما حرمته) أو بالفعل (كمطاردة رجل وامرأة غير متزوجين قصد منعهما عن فعل محظور). لا توجد بهذا الصدد إشارة إلى العنف.

لدينا هنا إذاً بدايات صياغة نظرية لواجب (أو واجبات) شبيه في طبيعته بالنهي عن المنكر، وإن يكن أقل أهمية بكثير. وعلى حد علمي، لا يوجد شيء شبيه عند النصارى السريان قبل الإسلام. يبدو من المعقول إذاً افتراض خلفية يهودية للفريضة الإسلامية. لا يثبت افتراضَنا، لا محالة، الشبهُ العام بين الفريضتين. لكن ربما قدمت السابقة اليهودية منطلقاً لتنظير علماء الإسلام* أقرب إلى الصيغة الإسلامية الكلاسيكية من آيات القرآن الغامضة التي أعطت الفريضة اسمها(٦٧).

يمكن أن نضيف هنا من دون توقف أن العلماء اليهود الذين كتبوا بالعربية في العصر الإسلامي استخدموا المصطلحات التي صيغت بها النظرية الإسلامية(٦٨). في الوقت نفسه، نرى بعض المواضيع التي تناولها الفقهاء

= قارن المبدأ المنصوص عليه في التلمود الفلسطيني: إن كان أحد لا يقدر على الاحتجاج (لي ـ ماحوت) (مع التأثير)، لا ينبغي له ذلك (Sotah, 8:2, f. 22b.41 = trans., Neusner, 27: 201f)

(٦٦) Babylonian Talmud, Shabbat, f. 40b.36; Ibid., Erubin, f.63a.27, and Sukkah, f.52a.53.

مع أن المواد السابقة للإسلام لا توضح الأمر، من المعقول أن نفترض أن المطلوب منعهم يهود آخرون.

(٦٧) بخصوص معرفة المسلمين بالسابقة اليهودية انظر أعلاه الفصل ٤، الهوامش ٤ ـ ١٠.

(٦٨) يتحدث سعديا [الفيومي] (ت ٣٣١/ ٩٤٢) عن الأمر بالمعروف في: Sa'adia ben Joseph, *Kitab al-amanat wal i'tikadat* (Leiden: Brill, 1880), p. 256.17.

أشار إليه غولدتسيهر في استعراضه للنص في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 35 (1881), p. 775.

(لفت انتباهي إليه فرانك ستيوارت). يستخدم القراء القرقيساني من القرن ٤/ ١٠ كلمتي منكر وغير: من رأى منكراً وكان قادراً على إنكاره. انظر: Abu Yussuf Ya'aqub al-Qirqisani, *Kitab al-Anwar wal-marakib*, edited by Leon Nemoy (New York: Hebrew Union College, 1939-1943), p. 416.9 and 416.16.

إذا هم لم ينكروا ويغيروا. تُدرج وثيقة ربانية من القرن ٥/ ١١ (الأمر بالمعروف) والنهي عن المنكر بين اختصاصات رأس المثيبة [الملة/ الطائفة] (في القدس). انظر: S. D. Goitein, «Arabic Documents on the Palestinian Gaonate,» (in Hebrew) *Eretz-Israel*, vol. 10 (1971), pp. 103-105. =

المسلمون تظهر لأول مرة في النقاشات اليهودية حول واجب الإنكار(٦٩). ويبدو أن النصارى كانوا أقل تقبلاً(٧٠)، لكن لدينا تحليلاً للنهي عن المنكر كتبه بالسريانية ابن العبري (ت [٦٨٥]/ ١٢٨٦) مشتقاً، كما يُتوقع، من عرض الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)(٧١).

= وانظر تعليق غويتاين على العبارة، ص ١٠٠، تأريخه للوثيقة بأواخر العقد ٤٢٠ _/ ١٠٣٠ _ ؛ أدين بهذه الإحالة لجدعون لبسون). تنص وثيقة ربانية أخرى من الفترة نفسها على أن يساعد سبعة شيوخ رئيس الطائفة في القاهرة العتيقة في أمور من بينها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: S. D. Goitein, «The Local Jewish Community in the Light of the Cairo Geniza Records,» *Journal of Jewish Studies*, vol. 12 (1961), pp. 144 and 156.

وهي [وثائق وُجدت في بيعة قديمة مخفية لالتغائها لكن من دون إحراقها لأن فيها مقدسات _ وقد وُجدت وثائق إسلامية شبيهة في مسجد في صنعاء]، كما لاحظ: Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, p. 145.

يستخدم ابن فاقوذا (ازدهر أواخر القرن ٥/ ١١) العبارة في عدة فقرات من كتاب تقوي، انظر: Josef Ibn Paquda, *Al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub*, edited by A. S. Yahuda (Leiden: E. J. Brill, 1912), pp. 172, 196, 211, 248, 272 and 330.

في الفقرتين الأخيرتين يذكر الأساليب الثلاثة، وفي الأخيرة يعادل ذلك الواجب بنص أح ١٩: ١٧. يستخدم يهوذا هاليفي [اللاوي] (ت ٥٣٦/ ١١٤١) مصطلح الفلاسفة في: *Kitab al-radd wa l-dalil fi l-din al-dhalil [al-Kitab al-Khazari]*, edited by D. Z. Baneth and H. Ben-Shammai (Jerusalem: [n. pb.], 1977), p. 170.11.

كما لاحظ غولدتسيهر في استعراضه لطبعة النص الأولى في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 41 (1887), p. 692.

لفت إليه انتباهي فرانك ستوارت.

(٦٩) إضافة إلى تبني الأساليب الثلاثة من قِبل ابن فاقوذا (انظر الملاحظة السابقة)، نجد مثالين في الفصل الذي خصصه ابن ميمون للفريضة في ميشنا توراه. يؤكد **أولاً** أنه يجب على من يعيش بين قوم يفعلون المعاصي أن يهاجر (De'ot 6:1, 58a.1) **ثانياً** يشدد على القيام بالفريضة برفق ومن دون تخشين في البداية. من المؤسف أن الجزء المحفوظ من كتاب ابنه إبراهيم بن ميمون (ت ٦٣٥/ ١٢٣٧) كفاية العابدين لا يتضمن باب الأمر بالمعروف. بخصوص هذا الكتاب، انظر: S.D. Goitein, *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967-1993), vol. 5, pp. 475-481.

(٧٠) توجد أقرب صيغة لفظية إلى المصطلحات الإسلامية في كتب النصارى العرب التي اطلعت عليها في كتاب يستشهد فيه ثيودور أبو قرة (ازدهر أواخر القرن ٢/ ٨) بوصف المسلمين لرسالة النبي: ويأمرك بالحلال وعمل الخير وينهاك عن الحرام وعمل السوء انظر: «ميمر في وجود الله والدين القويم،» نشر [الأب] لويس شيخو، **المشرق**، السنة ١٥ (١٩١٢)، ص ٧٧٠، السطر ١٤.

لفت انتباهي إليه روبرت هويلند، هذا على الأرجح هو المقطع الذي يشير إليه: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 2, p. 387.

(٧١) انظر أدناه الملحق الرقم (٢).

بينما لا نستبعد منطلقاً يهودياً لتنظير الفريضة في الإسلام، نلاحظ وجود ظاهرة شبيهة تضعف هذه الفرضية. إذ لم تنفرد اليهودية والإسلام بتنظير هذه الفريضة. فقد عرفها كذلك الغرب اللاتيني حيث كانت تدعى التأديب الأخوي (fraterna correctio). لا شك في أن توبيخ الآخرين على خطاياهم عادة مسيحية موغلة في القدم ولها أساس متين في الكتاب المقدس(٧٢). لكن على حد علمي لم تتعرض لصياغةٍ نظريةٍ متسقة حتى القرن ٧/ ١٣، وبقي التقليد الذي أُسس عندئذ جزءاً من الديانة المسيحية الكاثوليكية، وإن لم يكن جزءاً بارزاً فيها(٧٣). والتحليل الكلاسيكي هو الذي قدمه توما الأكويني (ت ٦٧٣/ ١٢٧٤)(٧٤)، وسيقدم إلينا معظم ما نحتاج إليه.

تفاصيل كثيرة من الاستدلال في تحليل الأكويني بخاصة بالتقليد المسيحي طبعاً، وبالأخص بشكله اللاتيني. مع ذلك لا يمكن ألا تفاجئ القارئَ الملم بمقالات الإسلاميين في النهي عن المنكر التشابهات بين النظريتين في خطوطهما العريضة.

---

(٧٢) انظر مثلاً أح ١٩: ١٧، ومتى ١٨: ١٥ ـ ١٧. يمكن أن يبرر لفظ متى ١٨: ١٥ [اللاتيني] (si autem peccauerit in te frater tuus, uade, et corripe eum inter te et ipsum solum) عبارة (Correptio fraternal) [المعاتبة الأخوية بحسب لفظ الترجمة العربية أو التأديب الأخوي ـ في اللاتينية تُستعمل (Correptio) من (Corripio) أي أمسك ومن معانيها وبخ أو (Correction) من (Corrigo) أي صحح وقوم وأدب، وهي الأكثر استعمالاً]. تجد دراسة قيمة لتصور العهد الجديد وخلفيته في: Alois Schenk-Ziegler, *Correctio fraterna im Neuen Testament: Die «bruderliche Zurechtweisung» in biblischen, frühjudischen und hellenistischen Schriften*, Forschung zur Bibel; Bd. 84 (Wurzburg: Echter Verlag, 1997).

(لفت إليه انتباهي سيباستيان بروك). الكاتب كاثوليكي ويريد إحياء تلك الممارسة.

(٧٣) للاطلاع على نبذة انظر: G. Blanc, «Correction Fraternelle,» in: *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: [s. n.], 1903-1950), and Joseph A. Costello, *Moral Obligation of Fraternal Correction*, Catholic University of America Studies in Sacred Theology; 2d ser., no. 27 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1949).

كُتب كلاهما من داخل التقليد الكاثوليكي؛ قدم كوستِلو إرشادات حول الرد المناسب على بعض الشرور التي ترين على حياة الكاثوليك في العصر الحديث (ص ١٠٥ ـ ١١٢). عموماً يفتقر الأدب الكاثوليكي الذي طالعته إلى المادة القصصية ومعالجة الحالات الخاصة اللتين تميزان الأدب الإسلامي. وقد فاجأني ألا أجد في الأدب البروتستانتي أي نقاشات مركزة على هذا الموضوع.

(٧٤) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae.33,1-8.

في ما يلي آخذ استشهاداتي من طبعة الإخوان السود مع الترجمة الإنكليزية في الصفحات المقابلة (لندن ونيويورك ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦، ٣٤: ٢٧٤ ـ ٣٠٥). للأكويني تحليل آخر ـ يستخدم هذه المرة العبارة (Correptio fraternal) (انظر أعلاه الهامش ٧٢) في: «In Quattuor Libros Sententiarum IV,» in: *Opera Omnia*, ed. Roberto Busa [Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980), vol. 1, pp. 549c-552c

أستشهد بهذا العرض فقط حول بعض المسائل التي لم يتعرض لها في الخلاصة اللاهوتية.

التأديب الأخوي فريضة (in praecepto)(٧٥)، لكن ليست ذات طابع مطلق: ليس على المسيحي أن يؤديها من دون مراعاة المكان والزمان(٧٦)، وليس لنا أن ننصب أنفسنا جواسيس [أو رقباء] على حياة الآخرين (exploratores vitae altrorum)(٧٧). إصلاح الخاطئ لأجله هو ذاته بمجرد الوعظ (admonitio) مهمة تمليها المحبة على كل أحد(٧٨)، سواء كان في مرتبة أدنى أم أعلى (sive sit subditus sive praelatus) - وإن كان الوجوب أقوى على من هم أعلى درجة(٧٩). للأدنى إذاً أن يصلح الأعلى، شريطة أن يفعل ذلك سراً لا بقحة وغلظة بل برفق وتوقير (non cum protervia et duritia sed cum mansuetudine et reverential)(٨٠). فإن كان هناك خطر على الدين وجب الإنكار علانية(٨١) (لكن من دون تخشين حسبما يوحي النص). هل يجب على الخاطئ أيضاً تأديب فاعل الإثم(٨٢)؟ أقل ما يقال إنه لا يأثم

(٧٥) Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 278f. art. 2

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ت (البند ٢).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ت (البند ٢).

(٧٨) حول هذه النقطة يورد الأكويني مقطعاً من غراتيانوس (كتب حوالى ٥٣٤/ ١١٤٠) فحواه أن الرد (Redargutio) على الخطأة لا ينبغي للكهنة فقط بل كذلك على باقي المؤمنين أجمعين (Reliqui fideles omnes) (المصدر نفسه، ص ٢٨٤، (البند ٣)، مع الاستشهاد بـ: Gratian, *Decretum*, second part, XXIV, 3, 14 = Rome 1584, p. 1334.

هذا الاستشهاد ذو طابع استثنائي: فالتأديب الأخوي ليس موضوعاً يوليه القانون الديني اهتماماً. انظر: H. Durand, «Correptio,» dans: *Dictionnaire de droit canonique* (Paris: Letouzey et Ane?, 1935), p. 690.

(٧٩) Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 284f. art. 3.

«المقدم» (Praelatus) شخص يمارس سلطة عامة [لغةً اسم مفعول من (Praefero) أي قدم أو فضل، يطابق: الرئيس أو الأمير أو السلطان بعموم المعنى، إذ يدخل في ذلك وبالأخص الإكليروس، فنظام الكنيسة هرمي]. انظر: Thomas Aquinas, *In Quattuor Libros Sententiarum*, p. 550a ra6, and 551a co

في تناول العلاقة بين التأديب الأخوي والسلطة القائمة، عالج الأكويني قضية مثار جدال في العالم المسيحي الغربي قبل عصره وبعده. للاطلاع على مناقشة ثرية التوثيق للمسألة، انظر: Philippe Buc, *L'Ambiguité du Livre: Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, théologie historique; 95 (Paris: Beauchesne, 1994), pp. 352-356, 380-392 and 394-398.

يقابل بوك نزعتين تعادلية وتراتبية (ص ٣٩٩)؛ وواضح من دراسته أن النزعة التراتبية كانت في العالم المسيحي الغربي أبرز بكثير من مثيلتها في الإسلام (انظر أعلاه الفصل ١٧، الهامش ٢٩ت، ٤١ و١٥٨). لفتت انتباهي إلى بحث بوك باتريسيا كرون.

(٨٠) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 286f. art. 4.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ت (البند ٤).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ت (البند ٥).

بمؤاخذته باتضاع[٨٣]. هل يجب ترك التأديب إن خيف أن يزيد الخاطئ إصراراً؟ في تلك الحالة، إن غلب في الظن أنه لا يقبل الوعظ (probabiliter aestimatur admonitionem non recipiat)، لا ينبغي القيام بالتأديب الأخوي[٨٤]. هل يجب وعظ فاعل المنكر سراً قبل التشهير به[٨٥]؟ الجواب هو بوجه عام: نعم، ذلك واجب[٨٦]. بل يجب الاستمرار في وعظه سراً طالما وُجد رجاء معقول في إصلاحه (quamdiu spes probabiliter habetur de correctione). فإن غلب في الظن أن الوعظ سراً لا يجدي، وجب الانتقال إلى درجة أعلى [من التأديب] (procedendum est ulterius)[٨٧].

في النظرية الكاثوليكية المتأخرة تظهر أمور شبيهة أخرى. تبدو الفريضة قائمة على أساس العقل [حرفيا: الناموس الطبيعي، أي الفطرة أو النور الطبيعي] (jure naturali) والشرع الإلهي (jure divino positivo)[٨٨]، وهي نقطة لم يتعرض لها الأكويني (بهذا تقف الكاثوليكية في صف أقلية من العلماء المسلمين). نوقشت كذلك مسألة وجوب القيام بالتأديب الأخوي في حالة صغائر الذنوب[٨٩]. وتناول الأكويني لشروط الوجوب يفتقد المنهجية بالمعايير الإسلامية[٩٠].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ت (البند ٥). في موضع قدم الأكويني الحجة المألوفة أنه إن لم يُصلح الخطأة غيرهم فلا يمكن أن يقوم بالفرض أحد (المصدر نفسه، ص ٢٨٨ت (البند ٥)).

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥ (البند ٦).

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ت (البند ٧).

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ت (البند ٧). ينطبق هذا على الخطايا المستترة التي ليس لها تأثير في الغير.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ت (البند ٨). هنا يرد على علماء لم يسمهم يقولون لا ينبغي التصعيد (dicebant non esse ulterius procedendum).

(٨٨) انظر: Alphonsus Ligouri, *Theologia Moralis*, edited by Louis Gaudé (Graz: [s. n.], 1954), vol. 1, p. 331, para. 34., et Blanc, «Correction Fraternelle,» in: *Dictionnaire de théologie catholique*; Ligouri, Ibid., vol. 1, p. 331, para. 34, et Blanc, Ibid., p. 1909.

ذكر اختلاف العلماء.

(٨٩) قدم ألبرتوس الكبير (ت ٦٧٨/ ١٢٨٠)، وهو من شيوخ الأكويني، ما يشبه قائمة من الشروط. على مسألة هل يقوم بالتأديب الأخوي الجميع على الجميع أجاب نعم؛ لكن وبتمييز العارف الحكيم يجب فعل ذلك باعتدال مع مراعاة ٤ أمور: (١) حجم الخطيئة؛ (٢) رجاء الإصلاح (spes emendationis)؛ (٣) منزلة المحتسب؛ (٤) دافعه. في تعليقاته الوجيزة على هذه النقاط يقول: إذا كانت الخطيئة من اللمم وخُشي أن يؤدي التوبيخ إلى فساد أسوأ (turbatio gravior) لا ينبغي. انظر: *Commentaria in quartum librum Sententiarum*, XIX, E, 20 = *Opera omnia*, edité par A. Borgnet et E. Borgnet (Paris: [s. n.], 1890-1899), vol. 29, p. 825f.

(٩٠) Alphonsus Ligouri, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 332f, para. 38. =

[في ما بعد] تم تدارك هذا الضعف بظهور جملة شروط خمسة[٩١]. *

ما هي إذاً الفروق الكبرى بين التأديب الأخوي والنهي عن المنكر؟ في المقام **الأول** هناك قضيتان تناولهما الكتاب المسيحيون غريبتان عن النظرية الإسلامية في النهي عن المنكر. أول البنود الثمانية التي فرع إليها الأكويني مناقشته للمسألة هو هل التأديب الأخوي من أفعال العدل أم من أفعال المحبة[٩٢]؟ والجواب هو أنه من أفعال المحبة[٩٣]. ويتناول آخر البنود قضية غير مألوفة: هل يجب الإتيان بشهود قبل التشهير[٩٤]؟ والجواب: يجب ذلك بوجه عام[٩٥]. هذا الأمر الذي ليس هناك ما يقابله في الإسلام استُمد مباشرة من الكتاب المقدس (متى ١٨: ١٦).*

في المحل **الثاني** هناك نقطتان تستحقان الملاحظة، الأسئلة المطروحة فيهما متشابهة والأجوبة مختلفة شيئاً ما. **أولاً** يبدو الأكويني متشدداً بالمقاييس الإسلامية في ما يتعلق بالشروط التي تُسقط الفريضة: فهو يعتبر ترك الفريضة بسبب الخوف (propter timorem) خطيئة مميتة. مثلاً ليس الخوف عذراً مقبولاً إذا غلب في ظن أحد أن بوسعه إقناع خاطئ بالكف عن خطيئته[٩٦]. * لكن

= تظهر أنساق الشروط الخماسية عند كتاب مثل: Augustinus Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, 2 vols. (Freiburg: sumptibus Herder, 1898), vol. 1, p. 365; *New Catholic Encyclopedia*, prepared by an editorial staff at the Catholic University of America (New York: McGraw-Hill, 1967), article, «Correction, fraternal,» by F. J. Connell, p. 349a.

يحدد نولدِن ٤ شروط في: H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, 3 vols. (Oeniponte: F. Rauch, 1955-1956), vol. 2, p. 90f., para. 96.

(٩١) يتبنى كتاب آخرون نسقاً ذا ٣ شروط، كما هو شأن: Antony Koch and Arthur Preuss, *A Handbook of Moral Theology* (St Louis, MO; London: B. Herder, 1924), vol. 5, p. 31, and *Dictionnaire de droit canonique*, article «Correction Fraternelle,» p. 1910.

في هذا المصدر الأخير عُرضت هذه الشروط: (١) أن يكون الخاطئ قد باشر الخطيئة بلا شك؛ (٢) أن يُرجى التأثير بنحو معقول (espoir fondé de réussite)؛ (٣) ألا يعرض المنكِر نفسه إلى «أي ضرر جسيم» (aucun grave danger). كما سنرى (الهامش ٩٦ت) يخالف الشرط الثالث إلى حد بعيد لكن بنحو ضمني مذهب الأكويني.

(٩٢) Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 274f, art. 1.

(٩٣) المصدر نفسه، ٢٧٦ت (البند ١).

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٠ت (البند ٨).

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ت (البند ٨).

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ - ٢٨٣ (البند ٢). هنا يربط الأكويني بالخوف حب متاع الدنيا (Cupiditas) الذي يعتبره عذراً غير مقبول لترك الفريضة. يمكن الافتراض بأن هذا يشمل الضرر في المال. مصدر هذه المناقشة وكذلك كلمة (Cupiditas) محاجة للقديس أغسطينوس (ت ٤٣٠ م) في =

النظرية الكاثوليكية اللاحقة أكثر حيطة حول هذه النقطة، وتُسقط الفريضة إن كان فيها ضرر جسيم (grave damnum) للنفس[٩٧]. **ثانياً**، وكما رأينا، لا يعتبر الأكويني حالات يكون من المناسب فيها التخشين للأعلين، وليس لصائغ مرو بالتالي مكان في نظامه[٩٨]*

في المحل **الثالث** هناك فرق بنيوي أساسي بين النظريتين المسيحية والإسلامية. لم أبين آنفاً أن الأكويني يميز مراراً بين نوعين من التأديب. **الأول** هو التأديب الأخوي الذي عرضناه: ويقوم به المرء لصالح المتعدي (لذلك يدخل في أفعال المحبة)[٩٩]، ولا يتضمن قوة زجرية بل يقتصر على الوعظ (non habens coactionem sed simplicem admonitionem)[١٠٠]، وهو وظيفة كل أحد[١٠١]. **الثاني** غرضه الصالح المشترك (Bonum commune) (لذلك هو من أفعال العدل)[١٠٢]، وهو يتضمن القوة الزجرية وخاص بأولي الأمر

= الكتاب الأول، الفصل ٩ من «مدينة الله»: استحق النصارى أيضاً ما تعرضوا له من الفظائع في أثناء نهب روما [من قِبل البرابرة] لأنهم لم يقوموا بواجبهم في ردع الخطأة الذين سببت آثامهم غضب الله، انظر: Saint Augustine, *The City of God*; an abridged version from the translation by Gerald G. Walsh [and others]; with a condensation of the original forward by Etienne Gilson; edited, with an introd., by Vernon J. Bourke; Doubleday Image Book, D59 (Garden City, NY: Image Books, [1958]), pp. 46-49.

انظر النقاش الذي تخيله الربابنة بين الله والعدالة أعلاه الهامشان ٦٥ و٥٤. لجعل الحجة مقنعة كان لا بد لأغسطينوس أن يقلل من شأن المعاذير، والظاهر أن صرامة الأكويني أثر من هذا السياق الجدلي القديم.

(٩٧) Ligouri, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 333, para. 39, condition 5.

كيفية المواءمة بينه وبين رأي الأكويني (ص ٣٣٢، الفقرة ٣٧) غير واضح لي. يتبع كتاب آخرون هذا القول. انظر مثلاً: Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 365, and *New Catholic Encyclopedia*, article, «Correction, fraternal,» p. 349a.

وانظر أيضاً أعلاه الهامش ٩١. يحل نولدِن الإشكال بطرح مفهوم الخوف الباطل (Vanus timor). انظر: Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 2, p. 91, para. 96, conditions a and c.

(٩٨) انظر أعلاه الهامش ٨٠ت. توحي لهجة التحليل في جملته بأن مشكلة السلطة غير الشرعية لم تكن عند الأكويني بالحدة التي ميزتها في الفكر الإسلامي.

(٩٩) Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 276f., art. 1.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ت (البند ٦). يقول نولدِن إن التوبيخ لا يكون بالضرورة قولاً، لكن البدائل التي يذكرها (نحو إظهار الحزن على الوجه) هي، في تحاليل العلماء المسلمين، أقرب إلى الترك منها إلى الفعل. انظر: Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 2, p. 90, para. 94 a.

يشذ كوستِلو بتأكيده أن الفريضة تؤدى «بالقول والفعل»؛ يتجاوز هذا قول المرجع الذي يحتج به، لكنه لا يقدم مزيداً من التحليل. انظر: Costello, *Moral Obligation of Fraternal Correction*, p. 23.

(١٠١) Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 34, p. 284f., art. 3.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ت (البند ١)، ص ٢٨٤ت (البند ٣).

praelati[١٠٣]، ويمكن أن يتضمن العقاب[١٠٤]. لا يعطي الأكويني تسمية لهذا النوع الثاني، لكنه يُدعى [في مصادر متأخرة] تأديباً قانونياً (Correction juridique)[١٠٥]. ما هي أوجه التوافق والاختلاف مع النظريات الإسلامية؟ يطابق التأديب الأخوي الإنكار باللسان الواجب على كل مؤمن تجاه فاعل المنكر. والتأديب القانوني [أو الشرعي] من صلاحيات السلطان، فهو الذي يقيم الحدود على مرتكبي المنكرات[١٠٦]. هناك جزء ناقص في الجانب المسيحي، هو مجال الإنكار «باليد» الواجب على آحاد المؤمنين، سواء كان يشمل شهر السلاح أم لا.*

أخيراً، تجدر الإشارة إلى نزوع النظرية الكاثوليكية بعد الأكويني إلى الحد من واجب الأشخاص العاديين القيام بالتأديب الأخوي. يختتم عالم عرضه لشروط الوجوب بملاحظة أن الخواص (privati) الذين لا يقومون بذلك الواجب غير ملومين، أو لا يستحقون من اللوم إلا قليلاً[١٠٧]. ويؤكد آخر أنه قلما يبلغ درجة تأديبٍ غريبٍ، إذ لا يوجد في تلك الحالة ما يدعو إلى توقع النجاح، لذلك قلما يكون الخواص ملزمين بالقيام بذلك الواجب في ما بين أنفسهم إلا إذا كانوا يعرفون بعضهم بعضاً، وأندر من ذلك أن يكون على الأدنى تأديب الأعلى[١٠٨].

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ت (البند ٣)، ص ٢٩٢ت (البند ٦).

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ت (البند ٣).

(١٠٥) *Dictionnaire de théologie catholique*, article «Correction Fraternelle,» 1907 (Correction Juridique)

في شرح كتب الأحكام الأربعة، يميز الأكويني بينهما بالمقابلة بين كلمتي Correctio وCorreptio [هنا تقريباً: تأديب وتوبيخ أو عتاب] «التأديب (correctio) من أفعال العدل، أما المعاتبة (correptio) فهي من أفعال المحبة [الإحسان]».

(١٠٦) لا شك في أن هذا التمييز كان سيجد قبولاً عند عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١). انظر أعلاه الفصل ١٢، الهوامش ١٤٥ ـ ١٥٩.

(١٠٧) Ligouri, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 333, para. 39.

(١٠٨) Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 366; Noldin, *Summa theologiae moralis*, vol. 2, p. 91, para. 96 condition d, and Koch and Preuss, *A Handbook of Moral Theology*, vol. 5, pp. 31 and 33.

رأي مماثل. قارن السؤال الذي طُرح على الخميني (ت ١٤٠٩/ ١٩٨٩) (أعلاه الفصل ١٨، الهامش ٢٩٣). هناك فرق آخر بين الفكر الكاثوليكي المتأخر وفكر العلماء المسلمين: هو أن الكاثوليك طرحوا مسألة حول تطبيق الفريضة حيث يكون الفعل المنكر مخالفة قانون وضعي. انظر: Ligouri, *Theologia Moralis*, vol. 1, p. 331f, para. 36, et «Correction Fraternelle,» in: *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 1909 f.

* يذكر اختلافاً كبيراً بين العلماء حول المسألة وتحولاً في رأي الجمهور.

قد يتبادر إلى الذهن أن النظرية المسيحية كما عُرضت في تلك الفترة تأثرت بالنظرية الإسلامية، فقد كان المسيحيون في الغرب اللاتيني مجاورين للمسلمين، وعاش الأكويني في عصر ترجمت فيه كتب عربية عدة إلى اللاتينية ولقيت حماسة. في هذا الإطار التاريخي العام، هناك درجة عالية من احتمال تأثير إسلامي في صياغة نظرية التأديب الأخوي في المسيحية. لكن إثبات ذلك بالبرهان مسألة أخرى. فعملية الترجمة من العربية إلى اللاتينية معروفة إلى درجة لا بأس بها، والكتب التي تُرجمت أغلبيتها الساحقة مؤلفات علمية وفلسفية. ومجموعة النصوص الدينية التي تُرجمت بإشراف بطرس المبجل (ت [٥٦٠]/ ١١٥٦) لم تتضمن كتباً في الأصول أو الفقه[١٠٩]. لا نعلم مثلاً أن كتاباً يضم عرضاً متكاملاً للنهي عن المنكر تُرجم، ويبدو احتمال وقوع تلك الترجمة ضعيفاً. في الوقت نفسه، كثير مما يذكر بالنظرية الإسلامية في تحليل الأكويني غائب في مناقشة قدمها قبله بقليل غليوم الأكسيري (ت [٦٣١]/ ١٢٣١)[١١٠]. لذلك يمكن اعتبار نظرية

---

(١٠٩) بخصوص هذه المجموعة، انظر: James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton Oriental Studies, no. 23 (Princeton, NJ: Princeton University Press 1964), chap. 3, and Marie-Thérèse d'Alverny, «Deux Traduction Latines du Coran au Moyen Age,» dans: Marie-Thérèse d'Alverny, *La Connaissance de l'Islam dans l'occident medieval*, edited by Charles Burnett; with an appreciation by Margaret Gibson, Collected Studies Series; CS445 (Aldershot, Hampshire, Great Britain: Variorum, 1994), pp. 125-127.

هناك كتاب من هذه الفترة يختلف عن البقية في أخذه من طيف أوسع من المؤلفات العربية وهو كتاب في الأخلاقيات العملية، بشأنه انظر: Jean Jolivet, «The Arabic Inheritance,» in: Peter Dronke, ed., *A History of Twelfth-century Western Philosophy* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 132f.

عن كتاب اليهودي الإسباني المتنصر بطرس ألفونسي، النظام الكنسي (Disciplina clericalis). لكنه لا يتضمن شيئاً ذا صلة بالنهي عن المنكر. أدين لأنطوني بلاك بالمساعدة على البحث عن مصادر في هذا المجال.

(١١٠) Altissiodorensis Guillermus, *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, cura et studio Jean Ribaillier, Spicilegium Bonaventurianum; 16-20, 5 vols. (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique; Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1980-1987), vol. 3, pp. 1034-1044.

يعالج عرضه ٣ مسائل كبرى فقط. **الأولى** هي هل يجب التأديب على الجميع، ويقدم جواباً عنها يشبه جوهرياً جواب وتتعلق **الثانية** بالتدرج؛ هنا يبدو أنه يقف في صف العلماء الذين لم يسمهم الأكويني وخالفهم [بموقفه الصارم] (ص ١٠٤٠، السطر ٤١، انظر أعلاه الهامش ٨٧). وموضوع **الثالثة** التوبيخ الذي يوجهه الأعلون (ص ١٠٤٢، السطر ٣)؛ بعبارة أخرى، لم يميز بعد هذه القضية من التأديب الأخوي بالمعنى المتعارف عليه.

التأديب الأخوي نتاجاً لتطبيق منهج البحث الجديد على فريضة دينية قديمة(١١١). ينزع هذا بدوره إلى تأييد القول بأن النظرية الإسلامية نشأت باستقلال عن الأفكار اليهودية التي رأيناها في ما تقدم. باختصار، بينما ينبغي حقاً ألا نستبعد الرأي الذي يجعل للنظريات التي عرضناها أصلاً مشتركاً، احتمال إثبات هذا الافتراض ضعيف.

ثالثاً: ظواهر شبيهة في الأديان غير التوحيدية

كيف هو الشأن في التقاليد غير التوحيدية الكبرى؟ سأنظر هنا في نُظم عقائد الهند والصين قديماً، وكذلك الزرادشتية. على حد علمي، لا يعطي أي من هذه التقاليد فريضتنا اسماً أو أهمية كبرى أو صياغة نظرية يُعتد بها.

سأبدأ بالهند. لم أجد شيئاً يستحق الذكر في عينات جمعتها من التراث المشتق من كتب الفيدا. أما البوذيون فأدبياتهم في معظمها موجهة إلى الرهبان، لكن توجد بعض الاستثناءات. في واحد من تلك الكتب (هو سيڤالوفاداسُتا) وهو جزء من مجموعة التعاليم المسماة ثيرافادا (بالي)(١١٢)، يُدرج بوذا (القرن ٥ ق. م.) بين فضائل الصديق البر الذي يمحض صديقه النصح «أن يمنعه من السوء ويثبته في الخير» (بابانِفارتي، كليانا نِفاستي)(١١٣). تبدو العبارة من الصيغ المعدة للتداول، وتعاد فعلاً بعد ورودها في موضع قريب. في مقطع يفعل الأبوان ذلك مع ابنهما، وفي آخر يقوم به رجال الدين تجاه شاب من أسرة كريمة(١١٤). مع ذلك لا يبدو أن العبارة تكررت أكثر في ذلك الكتاب(١١٥)؛ ولا يحظى ذلك المقطع باهتمام

---

(١١١) مسألة تأثر المنهج السكولاستيكي، وإلى أي حد، بكتابات المسلمين لا تهمنا هنا. عن الرأي الذي يثبت ذلك التأثير، انظر: George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), pp. 245-260

(١١٢) انظر: K. R. Norman, *Pali Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), p. 42.

(١١٣) Digha-nikaya ترجمة: *Dialogues of the Buddha*, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists; v. 2-4; 3 vols. (London: H. Frowde; Oxford University Press, 1899-1921), vol. 3, p. 187, para. 24.

عن هذا الكتاب ككل انظر: Norman, Ibid., pp. 32-44.

(١١٤) *Dialogues of the Buddha*, vol. 3, p. 181, para. 28 and 183, para. 33.

(١١٥) انظر: Frank Lee Woodward, *Pali Tipitakam Concordance, Being a concordance on Pali to the Three Baskets of Buddhist Scriptures in the Indian Order of Letters* (London, Published for the Pali Society by Luzac, 1956), vol. 2, p. 517f., entries nivareti and niveseti.

كبير في شروحه[116]، ولا حتى في كتاب ديني متأخر ليس من النصوص العقدية المعتمدة يعرض السلوك الصحيح للإنسان العادي[117]. باختصار، لم تلفت هذه القيمة انتباه علماء الدين البوذيين. أما الجاينا فليس لدي عنهم ما يستحق الذكر[118]. *

وليس السجل الصيني ـ على حد معرفتي به ـ أثرى. لكنفوشيوس (ت ٤٧٩ ق م) قول فحواه أن على المرء أن يعظ إخوانه، وأن يكف إن لم يقبلوا منه[119]. ويصف منشيوس (ق ٤ ق م) وعظ الوزراء للسلطان بعبارات شبيهة: «إن لم تجد مواعظهم المتكررة لديه أذنا صاغية تركوه»[120]. في عهد سلالة تانغ (٦١٨ ـ ٩٠٧م) كان من واجبات المؤرخ «الحض على الخير والنهي عن

---

(١١٦) هناك شرح وجيز لاثنين من نصوصنا في: Buddhaghosa, *The Sumangala-vilasini, Buddhaghosa's commentary on the Digha nikaya*; edited by T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter (London: Published for the Pali Text Society by Luzac, 1866-1932), vol. 3, p. 950.4, para. 24, and وتحشية وجيزة أيضاً في: *Dighanikayatthakathatika Linatthavannana*, edited by Lily de Silva, 3 vols. (London: Pali Text Society,1970), vol. 3, p. 175-180.

عن هذين المصنفين، انظر: Norman, *Pali Literature*, pp. 122 and 149.

ليست لدي فكرة واضحة تماما عما يقولان، لكن لا يبدو ذا صلة وثيقة بموضوعنا.

(١١٧) Svamin Bhadanta Ananda, *Upasakajanalankara*, a Critical edition and study, by H. Saddhatissa (London, Published for the Pali Text Society by Luzac, 1965), p. 269, para. 64 and p. 273, para. 82.

(مجرد تكرار لشرح Buddhaghosa) يرجح أن الكتاب أُلف في القرن ٦/ ١٢. انظر: Norman, Ibid., p. 170

(١١٨) قدم عرضاً منهجياً لكتابات الفقهاء الجاينا عن واجبات عادي الناس. انظر: Robert Williams, *Jaina Yoga; a Survey of the Mediaeval Sravakacaras* London Oriental Series; v. 14 (London; New York: Oxford University Press, 1963).

هناك بضع نقاط يبدو فيها كما لو أن هناك مبدأ يتمثل في في منع المؤمنين الآخرين من فعل المنكر. أدين لـ ك. ر. نورمان بمعلومة أن الجاينا يؤكدون أحياناً مبدأ «لا تسمح (أو ترض) بفعل السوء».

(١١٩) Confucius, *Analects*, translated by D. C. Lau (London: Penguin, 1979), p. 117

يمكن أن نجد بسهولة موضوع وعظ الأصدقاء في آداب أخرى؛ انظر مثلاً النص البالي المذكور أعلاه الهامش ١١٣. انظر: Marcus Tullius Cicero, *Laelius de amicitia*, translated by J.G.F. Powell (Warminster: Aris and Phillips, 1990), p. 68f.

(من طبيعة الصداقة الحقيقية أن تعظ [الصديق] ويعظك، et monere et moneri proprium est uerae amicitiae)؛ انظر: White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, pp. 119 and 193.

لكُنفوشيوس كذلك قولة عن الإنكار على الوالدين لا شك في أن علماء المسلمين يوافقونه عليها.

(١٢٠) *Mencius*, translated by D. C. Lau (Harmondsworth: Penguin, 1970), p. 159.

الوزراء الذين ليسوا من السلالة الملكية هم الذين يعتزلون إن لم يتبع الملك نصائحهم؛ أما الذين هم من سلالته فيخلعونه إن فعل خطأً فاحشاً ولم ينصت إلى مواعظهم.

الشر»[١٢١]. يمكن بلا شك إيراد أمثلة شبيهة عدة، لكن هنا أيضاً لا يبدو أن هناك قيمة أساسية تطابق النهي عن المنكر في الإسلام ولا صياغة فقهية لها[١٢٢].

يوحي هذا العرض المقتضب لحالتي الهند والصين بأن لتطور صياغة هذه الفريضة في حالات اليهودية والمسيحية والإسلام خصوصية قد تعود إلى طابع التوحيد الذي يسمها. قد يكون من ميزاتها ذات الصلة بهذا الموضوع: تصور سام أخلاقي وشخصي في الوقت نفسه للألوهة (أو بعبارة أقل إجلالاً: إله بر هو مصدر البر الأسمى) ودرجة من المشاركة الفاعلة للإله والإنسان في شؤون هذا العالم (والنشاط على البر والبحر بلا هجوع ولا لغوب [كما يقول النشيد المعروف])* ووعي حاد بالانتماء إلى ملة (المؤمنون فيها رعاة إخوتهم في الدين). فعلاً يمكن اعتبار هذه التشكيلة من السمات غريبة أو هامشية بالنسبة إلى التعاليم الأساسية للبوذية والجاينية والتيار الرئيس في الفيدية، والكنفوشية. لكن مع أن هذه النظرة تبدو وجيهة، لا تنطبق تماماً في الحقيقة.

لنأخذ الزرادشتية. هي ذي ديانة في معتقداتها الأساسية السمات المذكورة لأديان التوحيد. صحيح أن أهورامزدا ليس إلهاً شخصياً يرعى الإنسان كإله بني إسرائيل. لكن هل من دافع إلى العمل الأخلاقي في محيط الإنسان وحاضره أفضل من تصور لنشاط الفرد كجزء من صراع كوني بين الخير والشر؟:

---

(١٢١) انظر: Denis Twitchett, *The Writing of Ocial History under the T'ang*, Cambridge Studies in Chinese History, Literature, and Institutions (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 71 and 78, and David McMullen, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge Studies in Chinese History, Literature, and Institutions (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988), p. 194.

تعود العبارة إلى «تسو تشوان» حيث استُخدمت (مع القلب) في مدح أسلوب حوليات **الربيع والخريف** (*Spring and Autumn*)، انظر: James Legge, trans., *The Chinese Classics*, 5 vols. (Hongkong, The author; London, Trübner, 1861-1872), pp. 384-385.

أشكر أندي بلاكس على هذه الإحالة). عن «تسو تشوان» الذي هو شرح لكتاب «الربيع والخريف» يعود إلى الفترة الممتدة من القرن ٥ إلى القرن ١ ق م، انظر: Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Early China Special Monograph Series; no. 2 (Berkeley, CA: Society for the Study of Early China: Institute of East Asian Studies, University of California, 1993), pp. 67-71.

(١٢٢) الوسط الصيني الذي يُتوقع أن يوجد فيه أوضح تعبير عن ذلك المبدأ هو الموهية، بأخلاقياتها التعادلية والنفعية. لكن لا توجد قرينة عنه في ما نعرف عن أخلاقياتها. انظر: A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics, and Science* (Hong Kong: Chinese University Press, Chinese University of Hong Kong; London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1978), pp. 44-52.

«يجب أن يعرف كل أحد: من أين أتيت؟ ولأي غاية وُجدت في هذا العالم؟ إلى أين أمضي؟ في ما يخصني أعلم أن من الرب أهورامزدا مأتاي، وأني هنا لأهزم الشياطين، وأن إلى أهورامزدا مآبي»[١٢٣]. * مع ذلك إن نظرنا في أحد النصوص الكبرى للزرادشتية، لا نجد بين مئات الأقوال الأخلاقية التي يشتمل عليها[١٢٤] أي عبارة تشير إلى النهي عن المنكر والقليل عن فحواها. جاء في قولة لا محالة أنه يجب حمل كل أحد على «مجانبة الخطيئة التي تصدر بها من الأشرار»[١٢٥]، وفي أخرى أنه يحسن أن يجد الإنسان صديقاً يدله على عيوبه حتى يستطيع إصلاحها[١٢٦]. لكن بوجه عام يُستقبح توبيخ الخاطئ على خِطْئه ولا يُعَد فضيلة[١٢٧]، والأولى بالإنسان، على ما يبدو، إصلاح عيوب نفسه والاقتداء بصلاح غيره[١٢٨]. في قولتين تظهر عبارة «حفظ الأبرار واستئصال الأشرار»، لكنها تصور على ما يبدو مهمة يقوم بها الحكام والمتنفذون لا آحاد المؤمنين[١٢٩].

يؤيد الانطباع العام الذي تتركه أمثلة الديانات غير الموحدة فكرة وجود علاقة بين الدعوة إلى النهي عن المنكر (بتعميم العبارة الإسلامية) والتقليد التوحيدي. لكن الأمثلة المعروضة لا تقدم أي توجيه بخصوص مأتاها، إذ تتماشى المادة المتوافرة من المثالين الهندي والصيني مع القول بوجود ترابط بين النهي عن المنكر والتوحيد، بينما تنزع المقارنة بالزرادشتية إلى إعادة الشك في انحدار تلك القيمة المقترنة بأديان التوحيد من أصل واحد. وبالتالي تبقى مسألة الأصول غير محسومة.*

---

(١٢٣) *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, [compiled] by Aturpat-i Emetan; translated by Shaul Shaked, Persian Heritage Series; no. 34 (Boulder, CO: Westview Press, 1979), p. 184f, no. 9.

قارن كذلك: «يجب أن يسأل المرء نفسه على الأقل ٣ مرات باليوم: هل كنت اليوم عوناً للآلهة أم للشياطين؟» (ص ٢٠٠ت، العدد ه٣١ه).

(١٢٤) الكتاب ٦ من الدانكرد في ترجمة شاكد المذكورة في الملاحظة السابقة.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨ت، العدد ٣٢٢.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ت، العدد ١١٥، و٢٠٤= ٢٠٧، العدد هـ ٣٨أ؛ انظر كذلك ص ٢٨ت، العدد ٧٨.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٩، العدد ١٤، والموازيات التي أشار إليها شاكد، في ص ٢٣٥، على العدد ١٣، السطر ٤.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٢ت، العدد ٢١٢، وص١١٠ت، العدد ٢٨٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٤٤ت، العدد ١١٣، وص٤٨ت، العدد ١١٨. أشكر ش شاكد على تأكيد أن القيمة التي تهمنا لا تحتل مكانة بارزة في الزرادشتية كما بدا لي من معلوماتي الأوذلية.

رابعاً: تفرد مثال الإسلام

في تفسير الآية ٣: ١١٠، يسأل فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢١٠): من أي وجه يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كون هذه الأمة خير الأمم مع أن هذه الصفات الثلاث كانت حاصلة في سائر الأمم[١٣٠]؟ يجيب مستشهداً بالمفسر الشافعي القفال (ت ٣٦٥/ ٩٧٦)[١٣١] الذي يرى أن تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال [لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يكون بالقلب وباللسان وباليد، وأقواها ما يكون بالقتال]، لأنه إلقاء النفس في خطر القتل.* مع أن هذا الرأي لم يجد قبولاً حسناً عند رشيد رضا (ت ١٣٥٤/ ١٩٣٥)[١٣٢]، يتضح من المعلومات التي قدمناها آنفاً حول اليهودية والمسيحية أنه لا يمكن إنكار صحة تمييزه. إذ لا يقدم التحليل اليهودي والمسيحي للفريضة الشبيهة في كلتا الديانتين أساساً لاستخدام آحاد المؤمنين العنف[١٣٣]، ولا يحثانهم في هذا الإطار على مواجهة الحكام الجورة[١٣٤]، والنبرة العامة للنظرية الكاثوليكية المتأخرة موادعة بصفة خاصة[١٣٥]. يختلف ذلك اختلافاً واضحاً عن تسييس النهي عن المنكر وشدته في كثير من الأحيان في الإسلام. وليس في اليهودية ولا

---

(١٣٠) فخر الدين محمد بن عمر الرازي **التفسير الكبير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، ج ٨، ص ١٩١، السطر ٢١.

(١٣١) انظر بشأنه الفصل ١٣، الهوامش ٦ ـ ٩.

(١٣٢) رشيد رضا، **تفسير المنار** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٧ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ج ٤، ص ٦١ ـ ٦٢ س١١ (الآية ٣: ١١٠)، أشار إليه: A. A. Roest Crollius, «Mission and Morality,» *Studia Missionalia*, vol. 27 (1978), p. 281.

(١٣٣) انظر أعلاه الفصل ٣ (لا سيما الهامش ٧٢ والنص اللاحق، الهامش ١٠٠). كما لاحظ لي جيرالد هاوتِنغ، من اللافت أن التحاليل المسيحية التي عرضناها في ما تقدم لا تذكر قصة تطهير يسوع للهيكل (متى ٢١: ١٢ت، [ومرقس ١١: ١٥ ـ ١٧ ولوقا ١٩: ٤٥ت ويوحنا ٢: ١٤ ـ ١٦]). هذا مثال لتغيير منكر باليد: دخل يسوع هيكل الله وأخرج جميع الذين يبيعون ويشترون في الهيكل وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام. في إنجيل يوحنا (٢: ١٥) استخدم سوطاً لإخراج الخراف والبقر من الهيكل [بل الباعة أولاً: «فصنع سوطاً من حبال وأخرج جميعهم من الهيكل والخراف والبقر أيضاً»، وكما في النص اليوناني]. انظر أدناه الملحق الرقم (٢)، الهامش ٢١ت.

(١٣٤) انظر أعلاه الهوامش ٥٢، ٨٠ و٩٨.

(١٣٥) انظر أعلاه الهامش ١٠٧ت. كما لاحظ لي ألكسندر نهاماس يفسر كون الكنيسة الكاثوليكية ـ بخلاف علماء الإسلام ـ منظمة ذات سلطة تنفيذية جزئياً الوداعة النسبية لنظرية التأديب الأخوي الكاثوليكية.

المسيحية ما يشبه الطرق التي يقرن بها علماء الإسلام بينه وبين الجهاد[١٣٦]، أو يبرر بها الثوار المسلمون الخروج على السلطة القائمة[١٣٧]. *

في الوقت نفسه تعارض فكرة تلك الفريضة بالأساس التصور الهرمي للمجتمع[١٣٨]. فهي تقوم على افتراض أن كل مسلم مكلف يملك سلطة تنفيذ شريعة الله[١٣٩]. * وكما صاغها العلماء في العصر الكلاسيكي لا تعتبر الفروق في المنزلة الاجتماعية. توجد كما رأينا بعض الاستثناءات. هناك بالخصوص القول الذي يسند منازل التغيير الثلاث إلى طبقات المجتمع الثلاث: التغيير باليد للأمراء، وباللسان للعلماء، وبالقلب لعامة المسلمين[١٤٠]. لكن قلما نجد بين كبار العلماء من يدافع في تحليله النظري للفريضة عن هذا النوع من الأفكار، وربما كان العالم الشافعي الحليمي (ت ٤٠٣/١٠١٢) الاستثناء الوحيد[١٤١]. ونظراً إلى شيوع الرؤى التراتبية للمجتمع في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط[١٤٢]، فإن غياب تلك الأفكار (أو ندرتها على الأقل) في تحاليل النهي عن المنكر النظرية أمر لافت. مثلاً بينما تعد الوالدين عادة حالة خاصة، لا تسحب ذلك التخصيص على من هم أعلى رتبة في نظام المجتمع بصفة عامة[١٤٣]. لا يبرر ذلك اعتبار الفريضة هدامة لكل نظام تراتبي في المجتمع.* من هذا المنظور، يجدر بالملاحظة أن العلماء قلما بحثوا انعكاساتها على أهم وجهين للامساواة الاجتماعية: التمييز بين الأرقاء

---

(١٣٦) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ١٧٤ ـ ١٨٤.

(١٣٧) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ٥٦ ـ ٧١.

(١٣٨) كما يقول الخميني الأمر والنهي فعل فيه ممارسة سلطان (مولوي) حتى إن قام به سافل ويجب التعبير عنهما طبقاً لذلك. انظر: الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ١، ص ٤٦٥، العدد ١٢.

(١٣٩) قارن قصة الزاهد الذي سأله السلطان الساماني نصر بن أحمد (ح ٣٠١ ـ ٣٣١/ ٩١٤ ـ ٩٤٣) من قلده البحسبة فأجاب: الله. انظر: يعقوب بن سيد علي، **شرح شرعة الإسلام** (إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، ص ٤٩٧، السطر ٢٤؛ ذكرنا قصتين شبيهتين أعلاه الفصل ١٦، الهامشان ١٣٣ و٢٢٦.

(١٤٠) انظر أعلاه الفصل ١٧، ص ٢٩ت، الهامش ١٥٨، والإحالات المقدمة فيها؛ وانظر أعلاه الفصل ١٧ الهامش ١٥٩ت حول نزعات شبيهة.

(١٤١) انظر أعلاه الفصل ١٣، الهوامش ١٧ ـ ٢٧.

(١٤٢) Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 6-10.

(١٤٣) انظر مثلاً: جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، ص ٤٢٠، السطر ١٩.

والأحرار[١٤٤] وبين النساء والرجال[١٤٥]. مع ذلك لم يُزل عن الفريضة نزعتها إلى المساواة تعرضها إلى مجتمع تطغى عليه في جوانب عديدة نظرة هرمية. ربما جعلها طابعها كمهمة يومية وعمل فردي أقدر على البقاء في وجه واقع المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط من سمات أخرى للإسلام كالنظرة التعاقدية للشرعية السياسية[١٤٦].

نحن إذاً إزاء واجب له طابع فريد: هو جزء من التقليد الفقهي الرسمي للمجتمعات الإسلامية، ويحتفظ مع ذلك بطاقة واضحة على إثارة العنف وتقويض النظام السياسي والاجتماعي والترويج لفكرة المساواة[١٤٧]. في هذا الازدواج يكمن الطابع المميز للنظرة الإسلامية إلى ذلك الواجب.

هنا تبدو مسألة الأصول أقل تعقيداً. يميل شتروتمان الذي أثار اهتمامَه ما يدعوه طابع الفريضة «الديمقراطي»[١٤٨] إلى إرجاعه إلى تضافر عنصرين: من جهة نزعات العرب الديموقراطية إلى إرساء الحق على القوة (Faustrechtliche Neigungen eines demokratischen Arabertums)، ومن جهة أخرى فكرة جماعة دينية [أمة] (Ein religioeser Gemeinschaftgedanke)[١٤٩].

---

(١٤٤) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ١٣٦ ـ ١٤١.

(١٤٥) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ١٠٧ ـ ١٣٥.

(١٤٦) انظر: Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1988), p. 58.

(١٤٧) أو كما يقول غولدتسيهر، بلهجة لا تخلو من انزعاج، قدمت المناداة بهذه الفريضة الجليلة ذريعة لشتى القلاقل (Toutes les agitations).

انظر: Ibn Toumart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*, p. 88-96.

(١٤٨) R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Studien zur geschichte und kultur des islamischen Orients; 1. hft (Strassburg: K. J. Trübner, 1912), pp. 92-94.

نجد أمثلة بليغة على ملاحظات شتروتمان عند: Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam*, vol. 4, p. 675, note 15 and p. 705, note 14.

الذي يتبع هو نفسه شتروتمان في القول بأن الأمر بالمعروف يضرب بجذوره في الروح القبلية التعادلية لعرب الجاهلية، ص ٧٠٧.

(١٤٩) Strothmann, Ibid., p. 93.

قد توحي ترجمتي لعبارة Faustrecht (حرفياً: fist-law قانون القبضة القوية) بقانون الغاب (Law of the Jungle) بغير ما قصد شتروتمان الذي ربما كان يفكر بشيء كنظام الإقطاع الألماني في أواخر العصر الوسيط. انظر: Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann, eds., *Handworterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG)*, ([Berlin]: E. Schmidt, [1971-1998]), article «Faustrecht,» by E. Kaufmann.

ألمحنا في ما تقدم إلى أهمية فكرة الجماعة الدينية[150]، وما يهمنا هنا هو إشارة شتروتمان إلى النظرة الأخلاقية [السائدة في] المجتمع الجاهلي.

كان مجتمع الجاهلية قبلياً وإلى حد كبير بدوياً، يسكن أرضاً لم يتح شح مواردها سلطة دولة قوية ولا تراتباً اجتماعياً متطوراً. كان بالتالي مجتمعاً كل إنسان فيه ملك[151]، أو بعبارة أبسط كانت المشاركة السياسية والعسكرية فيه منتشرة على نطاق واسع، أكثر بكثير ما هي في جل المجتمعات البشرية ـ سواء منها بدو السهوب[152]، أم مجتمع العالم الإسلامي لاحقاً أو مجتمع الغرب الحديث. اتحاد هذه النظرة القبلية التي تنحو إلى المساواة والاشتراك الفاعل في شؤون الجماعة بالتوحيد هو الذي أعطى الإسلام طابعه السياسي المميز. لم تنتشر في أي حضارة كما انتشرت في القرون الأولى من تاريخ الإسلام الثورة التي باعثها الضمير والمعتقد، ولم يعرف أي من التقاليد الدينية الكبرى مثله حركة إحياء كعقائدية سياسية ـ لا مجرد هوية سياسية ـ في العالم الحديث[153].

نستطيع فهم تفرد النظرة الإسلامية إلى النهي عن المنكر بأخذ هذه الخلفية بالاعتبار. في الإسلام تعني حاكمية الله طبعاً أنه لا يحق بعد لكل إنسان أن يكون ملكاً، بل، كما يقول ابن العربي (ت ٥٤٣/١١٤٨) يتصرف آحاد الناس في النهي عن المنكر بصفتهم نواباً لله عز وجل[154].

---

(١٥٠) انظر أعلاه المقطع الثاني قبل الأخيرة من الفقرة ٣.

(١٥١) «كل رجل منا في نفسه عزيز» بذلك وصف كتامة مجتمعهم الشبيه بعرب الجاهلية لأبي عبد الله الشيعي (ت ٢٩٨/ ٩١١). انظر: أبو حنيفة النعمان، **رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية)**، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٦٥، السطر ٤.

(١٥٢) حول الاختلاف عن مجتمعات مناطق السباسب الأوروآسيوية، الأغنى والأكثر تمايزاً على المستوى الاجتماعي وتطوراً على مستوى التنظيم السياسي، انظر: Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), chap. 2.

(١٥٣) Patricia Crone, «The Tribe and the State,» in: John A. Hall, ed., *States in History* (Oxford [Oxfordshire]; New York: B. Blackwell, 1986), pp. 74-77.

(١٥٤) انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ٥٣، و Louis Gardet, *La Cite musulmanne, vie sociale et politique* (Paris: [s. n.], 1961), p. 185.

خاتمـــة

إحدى الثقافات التي غابت بنحو لافت عن المقارنات التي عقدناها في الفصل السابق ثقافتنا نحن [الغرب الحديث]. قد لا يكون لهذه الثقافة نصيب في مقام الأبدية، لكنها تدعو انتباهنا ـ على الأقل لكونها ثقافتنا. لذلك سأختم كتابي بمحاولة إبراز بعض وجوه الشبه والاختلاف بين طرق النهي عن المنكر في الإسلام وفي الثقافة الغربية المعاصرة في تيارها الرئيس[١].

ليس هناك إشكال في فهم ولا قبول الفكرة الأساسية لتلك القيمة الأخلاقية في الثقافة الغربية. يروي مسلم معاصر ـ في مقالة بالعربية ـ قصة سويدي نهى ثرياً أمريكياً عن الإفراط في السرعة على طريق سويدية هادئة: ويعلق بأن هذا مثال من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. أكثر من ذلك، كل ـ أو جل ـ ما يقوله التراث الإسلامي عن النهي عن المنكر مفهوم للقارئ الغربي الذي لا يعرف شيئاً عن الإسلام، وكثير منه يستسيغه العقل. لنرى ذلك، يكفي أن نجرب ترجمة نظرية علماء الإمامية الكلاسيكيين مثلاً إلى الإنكليزية. يمكن تلخيصها تقريباً كما يلي.

---

(١) تتعلق كل الإشارات إلى الثقافة الغربية في هذه الخاتمة بشكلها العصري السائد ـ الذي يمكن وصفه إجمالاً بأنه علماني وليبرالي. وهو بطبيعة الحال يتماشى تماماً مع الولاء غير الأصولي لديانات عدة تقليدية، بما في ذلك اليهودية والمسيحية والإسلام.

(٢) عبد العزيز كامل، «حقوق الإنسان في الإسلام: نظرة في المشكلات النوعية،» ورقة قدمت إلى: **الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث في حقوق الإنسان** (تونس: جامعة تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥)، ص ٤٣ ـ ٤٥. يستغل كامل في هذه القصة التضامن المعنوي لكل الشعوب المتحضرة (أو على الأقل للعرب والأوروبيين) ضد الأمريكان. بطبيعة الحال يجيب الأمريكي السويدي: اهتم بشأنك، لكنه يرضخ أمام تضامن السويديين الحاضرين العلني مع الرجل الذي أنكر عليه سلوكه.

«إن رأيتَ أحداً يفعل منكراً، يجب أن تحاول منعه عنه. تنهاه بالقول، فإن لم يستجب فافعل شيئاً لمنعه. فإن لم تستطع، فارجُ على الأقل أن يكف[٣]. لكن لا تسرف في العنف، فذلك شأن الشرطة. إن كان يجب على أحد فعل شيء، فواجبك أن تنبهه إليه. وإن كان ذلك الفعل منه مستحباً لا أكثر، فحسن أن تنصحه به بلطف. إن وُجد أشخاص عدة وتكلم أحدهم، لم تعد ملزماً بالكلام. لكن لا تظن أن عليك التدخل في كل حالة بلا تروٍ. فقد توجد دواع وجيهة للتغاضي، مثلاً: «هل ما يفعل سيئ حقاً؟»، «ها قد توقف من تلقاء نفسه»، «اتركه فإنه لا يقبل»، «ذره فإنه أقوى منك»، «نهاه أحد سابقاً فآذاه»، «دعه وشأنه فقد يزيد تدخلك الأمور سوءاً»[٤].

ما هي الفروق إذاً؟ هناك جانب من النظرية الإسلامية في النهي عن المنكر يسترعي انتباهنا فوراً كسمة غريبة، هو طريقة عرضه الفقهية، لذلك حاولت تقريبها إلى فكرنا بترجمتها إلى الإنكليزية المتداولة، لا الأكاديمية. يعكس هذا جزئياً سمة شائعة للفكر الأخلاقي للشعوب الغربية اليوم. مهما قيل عنا، لنا قيمنا الأخلاقية، ونحن نفكر ونتحدث ونتناقش حولها، لكن لا في لغة تخصصية لها مصطلحات معرفة وقواعد للاستدلال. قد نميل إلى وصف لغتنا في مجال الأخلاق بأنها أكثر تلقائية واهتماماً بخصوصية كل حالة وفرادتها. وقد يراها غيرنا ذاتية واعتباطية وقليلة التماسك ـ لغة عامية بدائية وغير مهذبة. أما هل طريقتنا في تناول المسائل الأخلاقية جيدة أو سيئة فمسألة لا تعنينا هنا[٥].

---

(٣) قد لا نستخدم هذا كثيراً هذا الأسلوب لكن الشأن مماثل في حالة المعتزلة. الفكرة هي طبعاً إظهار الاستياء لفاعل المنكر، وهو أسلوب معقول بلا شك.

(٤) سأجد صعوبة أكبر إن أردت ترجمة المناقشة الإمامية لمسألة هل يُعلم الوجوب بالشرع وحده أم بالشرع والعقل معاً. لكن لا يزال هناك يوجد عدد لا بأس به من الناس في المجتمعات الغربية يشكل ذلك لديهم مسألة ذات معنى.

(٥) رأيي هو أن المقاربة الكلامية والفقهية لا تساعد كثيراً على حل المشاكل الشائكة كتقييم الكلفة النسبية للفعل وعدمه. حول هذه المسألة قارن ملاحظة والزر حول لاتحدد «مبدأ التناسب» في ما يخص مشروعية الحرب: «ليست لدينا أي طريقة تحاكي الرياضيات ولو من بعيد لمقارنة تكاليف القتال وتكاليف عدم القتال، بما أن تكاليف أحد القرارين هو من قبيل التخمين، والأخرى تأتي على مدة زمنية يصعب تحديدها مبدئياً». انظر: Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 2nd ed. ([New York]: Basic Books, [1992]), p. xvi

من ناحية أخرى يمكن أن تكون قوائم الإجراءات التي تسمح بالتثبت من سلامة عملية ما مفيدة جداً في الحياة اليومية. لا يمكن الهبوط بطائرة باستعراض قائمة الإجراءات في الذهن، لكن حتى الطيارين ذوي الخبرة الطويلة الذين لا يقومون بتلك العملية الذهنية ينسون أحياناً إنزال جهاز الهبوط.

المهم هو أنه يبدو واضحاً أن للمسلمين في هذا الباب ميزة نعدمها.

لنا طبعاً فلاسفة أخلاق في جامعاتنا، ومعروف أنهم يقولون كثيراً من الأشياء المعقدة والمشكلة حول أسس الأخلاق، لا يتفقون هم أنفسهم حول أي منها. لكنهم غالباً لا يقدمون إلينا عوناً عندما نفكر في المشاكل الأخلاقية التي تواجه معظمنا في الواقع القائم[٦]. وعلى أي حال، ليس من عادتنا أن نحمل إلى فلاسفة الأخلاق مشاكلنا الأخلاقية، كما لا يطرح عالم مشكلة يلاقيها في بحث علمي على اختصاصي في فلسفة العلوم.* مع ذلك ليس هذا الخلاف الواضح بين الفكر الأخلاقي النظري في الإسلام والتفكير العادي البسيط في الغرب حقيقياً بصفة مطلقة. فمن جهة واضح أن الأغلبية الساحقة من المسلمين على مر العصور لم يكونوا يفكرون بطريقة الفقهاء وعلماء الكلام، ومن جهة أخرى أنتج الكتاب المتخصصون في الغرب كماً هائلاً من الفكر المنهجي له أهميته عندنا، هذا الفكر لا يركز على الفريضة موضوع بحثنا لكنه يتناول موضوعاً قريباً له صلة بها، هو واجب الإغاثة [أو الإسعاف]، على افتراض ثبوته.*

ـ الإغاثة والنهي عن المنكر

الفرق بين الإغاثة والنهي عن المنكر أن واجب الإغاثة هو واجب مساعدة الناس في الشدائد، بغض النظر عن كونها ناتجة من فعل بشري متعمد أو لا. لننظر في حادثة الاغتصاب بمحطة شيكاغو، التي بدأنا بها هذا الكتاب. لو كانت المرأة ضحية انهيار بناية أو زلزال بدلاً من الاغتصاب، مع تماثل بقية الظروف، لوجب على الحاضرين في تلك الحالة أيضاً أن يهبوا لإسعافها. النهي عن المنكر، بالعكس، واجب منع الناس من ارتكاب فعل قبيح، لا محاولة إسعاف الناس في المواقف العصيبة: في هذه الحالة ليس مهماً أن يكون في المنكر أذى لإنسان (أو حيوان). إن افترضنا، على سبيل ضرب مثل، أن مواقعة رجل لأنثى ليست زوجته برضاها فعل منكر، فواجب في هذه الحالة أيضاً منعه من ذلك حتى لو كانا عاشقين. يمتد الواجبان على رقعتين غير متطابقتين: حيث تقع المرأة بين أنقاض بناء منهار ليس هناك منكر

(٦) يسهمون أكثر على الأرجح في فهم قضايا جديدة علينا وتتطلب معرفة فنية لا تتوافر لغير المختصين، كالتي تطرحها الهندسة الوراثية.

يجب تغييره، وحيث تواقّع برضاها لا توجد ضحية يتوجب إنقاذها[٧].

لكن ما هو مجال التقاطع بينهما؟ في حالة اغتصاب رجل لامرأة، لدينا فاعل منكر وضحية في آن واحد. في هذا المجال المشترك يبقى الواجبان متميزين مبدئياً، إذ يركز أحدهما على إزالة المنكر، والآخر على إغاثة المتضررة. مع ذلك، في الواقع العملي، ليس من اليسيرالتمييز بين الأمرين. في حياتنا اليومية يتداخل الواجبان بل يتحدان إلى درجة الخلط بينهما، وتظهر نتائج ذلك في تفكيرنا كما في تفكير مسلمي القرون الوسطى[٨].

من جانبنا يظهر ذلك التداخل بنحو لافت في تباين أقوال وأفعال راندي كايلز، بطل حادثة الاغتصاب بمحطة شيكاغو. ما فعل هو تأمين إحضار الجاني بين يدي العدالة، مع ذلك فالتعليل الذي قدمه لاحقاً لعمله هو أنه «كان عليه أن يفعل شيئاً لمساعدة تلك المرأة»[٩]. قد يعوز قولَه المنطقُ، لكنه يعبر عن واقع نفسي أساسي: عندما نرى شخصاً يسيء إلى آخر، فغضبنا من الجاني وتعاطفنا مع الضحية وجهان من الانفعال نفسه. لا يصح مثلاً أن نقول للتعبير عن مشاعرنا في حالة من هذا النوع: «أشعر بود للمغتصبين، لكن أفعالهم لسوء الحظ تلحق ضرراً بضحاياهم».

يكمن تداخل شبيه في جانب المسلم. هناك في الإسلام تفكير منهجي حول واجب الإغاثة، ولا يوجد أي إشكال مبدئياً في التفريق بينه وبين النهي عن المنكر. لكن في الواقع، أتى جل ما عرفت عن آراء المسلمين حول الإغاثة من مواد مدرجة في تحاليل النهي عن المنكر. نجد مثالاً لافتاً على ذلك في عرض إباضي بارز لتلك الفريضة. نجد في موضع من ذلك التحليل تحديد واجب من

---

(٧) هناك طرق لتقليص الفرق. من جهة يمكن النظر إلى الفريضة الإسلامية في حالة منكر من دون ضحية كإغاثة لصاحب المعصية باعتبار أنه يواجه خطراً روحياً (كما لاحظ لي مارك جونسُّن؛ انظر أعلاه الفصل ١٤، الهامش ١٦٩). ومن جهة أخرى، هناك نزعة في الولايات المتحدة إلى تسوية قضايا الضرر على أساس مبدأ أنه لا يوجد ما ندعوه بالحظ السيئ (أدين بهذا في ما أظن لمجلة **الإكونومست**).

(٨) جدير بالذكر أن ذلك الخلط لا يظهر في جوانب الفكر اليهودي والكاثوليكي المعروضة أعلاه الفصل ١٩ الفقرة ٢. ربما كان السبب أن الواجبين اللذين يطابقان في هاتين الديانتين النهي عن المنكر أدنى من أن يتراكبا مع واجب الإغاثة.

(٩) انظر مثلاً التوطئة الهامش ٣. بعبارة أخرى يقدم نفسه بمظهر السامري البار، لكن ما فعل السامري في المثل هو توفير الحاجيات للضحية لا مواجهة اللصوص الذين كانوا قد فروا منذ زمن. انظر: **الكتاب المقدس**، «انجيل لوقا،» الأصحاح ١٠، الآيات ٢٩ ـ ٣٧.

رأى صبياً في رأس نخلة أو غير نخلة، وهو يصيح[١٠]. هذه حالة إغاثة صرفة: فليس هناك منكر من جانب الطفل ولا النخلة، ولا معروف يجب أمر أي منهما به: ليس معنى ذلك أن العلماء المسلمين لا يستطيعون التمييز بين النهي عن المنكر والإغاثة إذا شاءوا[١١]، بل بالأحرى أن الحد بينهما لا يخلو من اللبس أحياناً. كما ذكرنا، يطابق هذا واقع الأشياء. ففي الحياة اليومية ينافي مشاعر المسلم الطبيعية قطعاً أن يكون شديداً على مغتصبي النساء وفي الوقت نفسه قليل المبالاة بآلامهن. يروى أن خياطاً من بغداد في خلافة المعتضد (ح ٢٧٩ ـ ٢٨٩/ ٨٩٢ ـ ٩٠٢) أراد جمع أعوان لمجابهة أمير تركي من أعالي الدولة تعلق بامرأة حسناء قد خرجت من الحمام [وهو سكران فأدخلها بيته وهي تستصرخ الناس]، فصاح: «إن هذا قد فعل ما علمتم. فقوموا معي إليه لننكر عليه ونخلص المرأة منه»[١٢]. في ظروف شبيهة ربما قال راندي كايلز مثل قوله.*

---

(١٠) أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي، **المصنف** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤)، ج ١٢، ص ٤١، السطر ٢، في فصل وجيز عن إغاثة المستغيث. يشكل كذلك هذا الحكم جزءاً من تحليل للنهي عن المنكر: «إذا رأى أحداً يهم بقتل أحد، وجب أن يدفع عنه كما يدفع عن نفسه؛ فكما يجب عليه إنقاذ حياة غيره بإعطائه طعامه، وإنقاذه من الغرق، كذلك يجب أن يدافع عنه». انظر: أبو يعلى الفراء، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط دمشق، الظاهرية، ورقة ١٠٩أ، السطر ١٣)

(١١) انظر أعلاه الفصل ١٥، الهامش ١٨٣ ـ ١٨٥. يميز كاتب محدث بوضوح بين الحالتين، مقدماً بين أمثلته مثالاً ينفذ إلى صميم حالة الاغتصاب في محطة شيكاغو: التدخل لمنع الزنا حالة من النهي عن المنكر حيث يكون برضا المرأة، لكن لا حيث يكون غصباً عنها. انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، سلسلة الثقافة العامة، ٢ ج (القاهرة؛ بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٥١١ت، العدد ٣٤٩.

(١٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٣٣٩م)، ج ١١، ص ٩٠، السطر ٩. يقول الخياط كذلك عن محاولته الأولى بمفرده: فقمت إليه فأنكرت عليه وأردت خلاص المرأة من يديه. فيما بعد شنع الخليفة على التركي فعلته النكراء وضرّبَ الخياط «الذي أمرك بالمعروف ونهاك عن المنكر». انظر: خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق أكرم ضياء العمري (النجف: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٩١. تعود القصة إلى التنوخي، انظر: أبو علي المحسن بن علي التنوخي: **الفرج بعد الشدة** (القاهرة: محمود رياض، ١٩٥٥)، ص ٢١٨ ـ ٢٢١، **ونشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ١، ص ٣١٢ ـ ٣١٨؛ هنا جاءت بلفظ مختلف، لكنه يعبر عن الإنكار نفسه لشناعة الجرم والانشغال بسلامة المرأة. يروي القصة كذلك نظام الملك، **سيَر الملوك**، تحقيق هيوبرت دارك (طهران: [د. ن.]، ١٣٧٢ هـ ش.)، ص ٦٦ ـ ٧٨ (أدين بهذه الإحالة لباتريشيا كرون). وأوردها من كتاب: خالد بن عثمان السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

قد ترتبط هذه القرابة بين الإغاثة والنهي عن المنكر بسمة يشترك فيها من يقومون بهذين النشاطين. توحي الدراسة الغربية الحديثة للمنقذين أنهم يمتازون، إلى جانب الشجاعة، بما يمكن وصفه بانعدام حس التمييز الاجتماعي الذي يوجد في الناس العاديين. فسرت كونتيسة سيليزية ساعدت عدة يهود أنها فعلت ذلك لأنهم كانوا مضطهدين لا لأنهم كانوا يهوداً. قالت: إن انتماءهم الطائفي «لم تكن له أي أهمية عندي»، وإن كان أمراً واضحاً لكثير من اليهود وغير اليهود في ذلك الزمان(١٣). لكن البحث يوحي بأن المنقذين الدائبين على عمليات الإغاثة ليسوا عديمي التمييز للانتماء الطائفي فقط، بل كذلك لا يميزون ـ مثل بقية الناس ـ بين الأقارب والأغراب(١٤). * كان يمكن تعرف هذه الصفة فوراً على الأرجح في كثيرين من مسلمي العصر الوسيط الدائبين على النهي عن المنكر. على مستوى معين نُكبر حقاً تلك اللامبالاة، ونجد لدينا الرغبة أحياناً في مضاهاتهم فيها في ما يتعلق بالانتماء العرقي ـ وهو أمر ليس بالنسبة إلى غربي متعلم في أيامنا من الصعوبة بمكان. لكن حتى أولئك الغربيين لا يحتفظون على الأرجح بدرجة مماثلة من عدم التمييز حيث يكون أصدقاؤهم ومن تربطهم بهم صلات معنيين. بعبارة أخرى قد تكون للدائبين على الإغاثة وعلى النهي عن المنكر صفة مشتركة يفترقون بها عن الإنسانية جمعاء. هذا ما يتضح من موقف حاكم يمني عملي من القرن ٧/ ١٣، فقد رفض [الانتقام لجماعة من الديوان وأهل الدولة] أرادوا أن يجتمعوا على اللعب والشراب من رجل صالح أراق خمرهم، قال: «هذا لا يقبله إلا أحد رجلين، إما صالح وإما مجنون، وكلاهما ما لنا معه كلام»(١٥). ربما يمكن أن يقول مثل ذلك عن المنقذين ذوي السجل الحافل بالمآثر الرائعة.

---

(١٣) Kristen Renwick Monroe, *The Heart of Altruism: Perceptions of a Common Humanity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 148.

عبرت عن رؤيتها للعالم كوحدة صماء بهذا النحو: «لا يجوز أن تنظر إلى كل هذا ولا تفعل شيئاً. طوال حياتي ما فتئت أتدخل في أمور كانت تبدو لي مخالفة للعدل». ليست هذه طريقة معظمنا في التفكير أو الفعل؛ إذا تدخلنا من حين إلى آخر، فذلك على الأرجح لأن شيئاً يمسنا أقرب مما دعته «كل هذا».

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩ و١٦٥.

(١٥) عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** (حيدر آباد الدكن: المكتبة الحيدرية، ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م)، ج ٤، ص ٢٢٧. كان السلطان الملك المظفر (ح ٦٤٧ ـ ٦٩٤/ ١٢٥٠ ـ ١٢٩٥) من الدولة الرسولية، والرجل الصالح يقال له عبد الله بن أبي بكر الخطيب. أدين بهذه الإحالة لتامر الليثي.

أياً كان الأمر، يمكن أن نستخلص مما سبق أن الإنقاذ والنهي عن المنكر، وإن اختلفا كمفهومين، يتراكبان إلى درجة تجعلهما متماثلين في خطوطهما العريضة. بعدما بينا ذلك بنحو كاف، يمكننا التساؤل عن أهمية التنظير لكلا الواجبين في الثقافة المطابقة له. الانطباع الغالب لدي هو أن التنظير للنهي عن المنكر أبرز بكثير في الثقافة الإسلامية من النقاش المماثل لواجب الإسعاف في ثقافتنا. أفضل دليل على ذلك يمكنني تقديمه خاص بي شخصياً: فكما لاحظت في بداية [هذا الفصل]، لم أدرك إلا من خلال دراستي للنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي وجود مجموعة من الكتابات الأكاديمية عن واجب الإنقاذ في ثقافتي الخاصة[١٦]. هذا بدوره يعزز شيئاً ما النتيجة التي وصلنا إليها في الفصل السابق: أن هناك شيئاً مميزاً فريداً بخصوص تطور فريضة النهي عن المنكر في الإسلام.

يختلف كذلك مفهوماً واجب تغيير المنكر الإسلامي والغربي في مجال آخر مهم: فهم المعروف والمنكر. الفروق حقيقية، وإن لم تكن دوماً بالعمق الذي تبدو عليه أولاً.

أوضح تلك الفروق هي المتعلقة بأصناف الأفعال التي تُعتبر معروفاً أو منكراً في الثقافتين. كما رأينا أكثر من مرة في هذا الكتاب، تبدو لنا هذه الفروق ناتئة في ما يتعلق بالخمر والنساء والغناء. حتى في هذا الباب، المعايير الإسلامية مفهومة لنا عادة، من حيث كونها تطابق إلى حد بعيد ما نراه أخطاراً

---

(١٦) انظر أعلاه التوطئة، الهامش ٨. يعود اهتمام المفكرين في الغرب في الآونة الأخيرة بالإغاثة جزئياً إلى اهتمام فلسفية وجزئياً إلى اهتمامات قانونية. كأمثلة من الأولى، انظر: Eric Mack, «Deontologism, Negative Causation, and the Duty to Rescue,» and Alan Gewirth, «Replies to My Critics,» in: Edward Regis, Jr., *Gewirth's Ethical Rationalism: Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), and T. Young, «Analogical Reasoning and Easy Rescue Cases,» *Journal of Philosophical Research*, vol. 18 (1993).

الاهتمامات القانونية ذات طابع عملي مباشر أكثر منها. على خلفية فروق مستمرة منذ أمد بين الأنظمة القانونية، وقع كثير من الجدل حول ما إذا كان يحسن سن قوانين تفرض عقوبات في حالة التقاعس عن الإغاثة من دون عذر مقبول. انظر مثلاً المصادر التي أحلنا إليها في التوطئة، الهامش ٨، و Morton Hunt, *The Compassionate Beast: What Science is Discovering about the Humane Side of Humankind* (New York: Morrow, 1990), pp. 150-152.

بفضل الأسئلة التي طُرحت تحت طائلة قانون فرنسي من هذا النوع حول دور الباباراتسي [الصحافيون الذين يلتقطون للمشاهير من دون إذنهم صوراً قد تسبب لهم إحراجاً] في مقتل الأميرة ديانا في حادثة ارتطام سيارة في باريس عام ١٩٩٧م، صارت هذه المسألة الآن معروفة في العالم المتكلم بالإنكليزية أكثر مما كانت في السابق.

أخلاقية. لا توافق الثقافة الغربية السائدة على حظر المسكرات لكننا لا نقبل السائقين السكارى ولا نحب أن يدمن الناس على الخمر. وأفكارنا حول ملابس النساء وإلى أي مدى يجب فصلهن عن الرجال، وإن بدت متشددة بمعايير غرب إفريقيا التي رأينا، بعيدة عن التقاليد الإسلامية؛ مع ذلك تساورنا هواجس حول النتائج غير المرغوب فيها للاختلاط بين الجنسين المباح في ثقافتنا.* ربما في حالة موقف علماء الإسلام من الموسيقى تنهار كلية تقريباً إمكانية التفاهم بين الثقافتين. يصعب حقاً في الغرب اعتبار حملة رجال الشرطة، أو النهي عن المنكر ضد الزمارات التي يحب الصبيان اللعب بها في شوارع غير تصرف يثير الهزء[١٧]. لكن حتى هنا، قد تثير تلك المواقف وتراً من ماضينا ـ ناهيك عن مواقف هامشية في حاضرنا. حقاً لا ينفرد الإسلام بالمتزمتين الذين لا يحبون أن يتمتع الناس بملاذ الحياة، كما أن عداء هذا التشدد ليس ظاهرة غربية أو عصرية فقط[١٨]. كما ينبغي ألا ننسى ظاهرة تقارب لافتة حتى إن كانت عرضية: صارت الطبقة الوسطى اليوم تنظر إلى التدخين بتشدد لا يبعد كثيراً عن صنوه السلفي غير المنقح. لكن سواء ركزنا على وجوه الشبه أم على الفروق، تظل هذه الحقيقة قائمة: أن مسألة حسن وقبح أفعال معينة لا تؤثر إلا بنحو غير مباشر في مفهوم الواجب المذكور، فما هي سوى بواعث اشتغاله.

هناك مع ذلك فرق بين آراء المسلمين والغربيين عن الحسن والقبيح يحملنا قريباً من لب هذه القيمة، يتعلق بتصورات الفريقين عن العمومي والخاص. أفضل طريقة لتناول هذا الفرق أن نعود إلى المبدأ الأخلاقي ـ أو اللاأخلاقي ـ الذي كثيراً ما ووجه به النهي عن المنكر: أن لكل شأنه.

كما رأينا، كثيراً ما كان الرد على محاولات النهي عن المنكر غير المقبولة في العالم الإسلامي القديم إجابة المتدخل أن يهتم بما يعنيه[١٩].

---

(١٧) انظر أعلاه الفصل ٨، الهامش ١٢٨.

(١٨) للشاعر القاجاري المتأخر إيراج ميرزا (ت ١٣٤٤/١٩٢٦) قصيدة قصيرة يهزئ فيها بعض عباد مشهد الذين هرعوا إلى الخان لتغطية تمثال امرأة حسناء. يمكن أن نرى هذه القصيدة كعمل شخص يحمل أفكاراً عصرية ويجد نفسه في الثقافة الفرنسية والروسية في محيط مألوف انـظـر: *History of Iranian Literature*, written in collaboration with Otakar Klima [and others], edited by Karl Jahn (Dordrecht: D. Reidel, [1968]), p. 384.

لكن قصيدته في الوقت نفسه ليست في غير محلها داخل تقليد أصيل مضاد للتشدد الديني والأخلاقي يعود إلى حافظ (ت ٧٩١/١٣٨٩) (انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ٢٤١ ـ ٢٤٣).

(١٩) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ٢٣١ ـ ٢٤٣.

وجد ابن تومرت (ت ٥٢٤/ ١١٣٠) خلال رحلة عودته إلى المغرب سكان بلدة دشر قلال بشمال إفريقيا يغنون ويعزفون وقد اختلط الجنسان. فأرسل إليهم اثنين من أتباعه لنهيهم عن ذلك المنكر. فكان جوابهم: هكذا السيرة عندنا. ولما ألحا على أن ابن تومرت يأمرهم بالمعروف، أجابوهما: معروفنا عندنا ومعروفكم عندكم، سيراً[٢٠]. الجوابان في غاية الإيجاز، لكنهما يبينان تأكيد هذه الجماعة المحلية حقها في تبني معايير أخلاقية خاصة بها، والنسبيةَ التي تفترضها تلك السلطة على مستوى أشمل[٢١]. * لكن بوجه عام لا تبين المصادر الأفكار التي تكمن وراء ردود الناس على محاولات تقويمهم: أهي تعنت فاعل المعصية المكابر الذي لا نية له في إصلاح سلوكه، أم غضب من يرى شخصاً يتدخل في [ما يراه] شؤونه الخاصة؟

فكرة أن على المرء ألا يهتم إلا بما يعنيه أكثر تعقيداً بالتحقيق مما تبدو في الثقافة الإسلامية أو الغربية. الحقيقة الرئيسة التي يجب إقرارها بشأنها هي أن هذه القيمة ـ وإن بدا كأنها تقدم الفرد والطائفة على المجتمع ككل ـ ليست بالضرورة كذلك. ما يعنيني هو ما له صلة بالزمر الاجتماعية التي أنتمي إليها بقدر ما هو النشاط الذي أزاوله ـ وقد تكون تلك المجموعات كبيرة. مثلاً بناء على مبدأ عدم التدخل في ما لا يعنيني نصحني بنو جلدتي، بصفتي صبياً بريطانياً ترعرع في بلاد على ضفة البحر المتوسط [الجنوبية]، ألا أتدخل إذا رأيت أهالي البلاد يؤذون الحيوانات. وهذا يعني كما يبدو لي أن سوء معاملة الحيوان لو وقع داخل الجماعة البريطانية لكان شأناً يعنيني.* لا تغطي مجموعة قومية من هذا النوع الإنسانية قاطبة لكنها تتجاوز بالحجم المجموعات التي نلاقيها عادة في حياتنا اليومية.

---

(٢٠) E. Levi-Provençal, *Documents inedits d'histoire almohade* (Paris: P. Geuthner. 1928), p. 63.
بشأن السياق انظر أعلاه الفصل ١٦، الهوامش ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(٢١) قبل بضع سنوات روت طالبة سوداء بجامعة برينستون كيف تعرضت لمضايقات عنصرية في بقالة محلية. وقفت بشجاعة ضد المعتدين عليها بأقوال جارحة، وتلقت في ما بعد الثناء من البيض الذين شهدوا الحادثة. سألت: «لكن لماذا لم يفعل الحاضرون شيئاً في الإبان؟ واضح أنهم كانوا يحسون بأن ما أقول صواب، ربما شعروا بالخوف أو ما شابه ذلك أو أن ذلك ليس شأنهم. لكن ذلك شأنهم وشأن كل أحد عندما يحدث شيء كالذي تعرضت له». انظر: D. Vogel, «The Other Side of the Paradise: Race Relations and the Minority Community at Princeton,» *Princeton Eclectic* (Fall 1993), p. 6.

الجواب عن سؤالها هو على الأرجح «عقلية المشاهد» (انظر أعلاه التوطئة، الهامش ٥)؛ لكن ملاحظتها أن ذلك «شأن كل أحد» تبدو استخداماً طبيعياً تماماً للغتنا الأخلاقية.

في الفكر الغربي الحديث يطغى عادة على مجال شأننا مبدآن مرتبطان بنحو وثيق. **الأول** أنه حيثما يسبب الفعل القبيح ضرراً للغير، هو شأن كل منا[٢٢]. وفقاً لهذا المبدأ نهتم بانتهاكات حقوق الإنسان في مناطق بعيدة ومختلفة عنا ثقافياً كشرق آسيا والشرق الأوسط وإفريقيا. هنا شأننا هو شأن الإنسانية جمعاء وليست لاحتسابنا حدود جغرافية أو ثقافية. المبدأ **الثاني** هو أن المنكر الذي لا يؤثر إلا في صاحبه هو شأنه وليس شأن أحد سواه[٢٣]، بل ربما جاز لهذا السبب القول بأنه لا مبرر لاعتباره منكراً أصلاً. وفقا للمبدأ الثاني لا نسمح للمتشددين في مجال الأخلاق والمحافظين في ما يتعلق بالنظام الاجتماعي والدعاة ومن ينصبون أنفسهم أوصياء على الناس بشتى أنواعهم بالتعدي على حقنا في تقرير أسلوب عيشنا ـ ولا كذلك على حق الآخرين في اختيار نهج حياتهم. هنا شأننا الخاص محصن خلف قلاعنا، ونصد بحزم من يرى الاحتساب علينا. المبدآن متضادان لكن الجمع بينهما لا ينافي المنطق، وهو منهج وجيه حقاً ـ بالنسبة إلينا.*

الوضع في الفكر الإسلامي التقليدي مختلف إلى حد ما، لكن هنا أيضاً لا ينبغي التهويل. فقد أقر علماء الإسلام الفرق بين المنكر الذي يتعدى ضرره إلى الغير والذي لا يضر غير فاعله. الأول يهم مجموعة كبيرة من الناس ـ لا جميعهم من الناحية العملية: هي الجماعة المسلمة[٢٤]. إن أجاب أعضاء هذه

---

(٢٢) انظر صياغة جون ستيوارت مِل (ت ١٢٨٩/ ١٨٧٣): «الغرض الوحيد الذي يجيز ممارسة السلطة على أي عضو من مجتمع متمدن ضد إرادته هو منعه من الإضرار بغيره»؛ بينما في القسم من سلوكه الذي لا يمس باحد سواه حريته، من وجهة نظر الحق، مطلقة». انظر: John Stuart Mill, *On Liberty* (London: J. W. Parker and Son, 1859), pp. 21-22.

لاحظْ أنه يقصد بالسلطة لا العقوبات القانونية فقط بل كذلك «الضغوط المعنوية للرأي العام». يوحي هذا بأن المبدأين متكاملان، ويقوضان أساس الإنكار على صنف من الأعمال السيئة لا يمكن القول بأن فيه ضرراً على الآخرين ومع ذلك يصدمهم. انظر: Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1984-1988), vol. 1, pp. 10-13.

(٢٣) ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ (ق ٤٩ : ١٠). قارن العبارة العادية التي يبني راندي كايلز جماعة أخلاقية أوسع: «كان يمكن أن تكون أمي أو خالتي أو إحدى صديقات أمي» (انظر أعلاه التوطئة، الهامش ٣). بالعكس، وكما لاحظ لي ألكسندر نِهاماس تثير حالات التقاعس عن الإغاثة تذمراً بشأن «انفساخ لحمة المجتمع».

(٢٤) انظر أعلاه الفصل ١٧، الهوامش ١٠٣ ـ ١٠٦. حول مواقف المفكرين المسلمين من حرمة الحياة الخاصة بصفة أعم، انظر أعلاه الفصل ١٧ الفقرة ٢، والفصل ١٨، الهوامش ٣٥٣ ـ ٣٨٦. حيث قام بمسح حديث للمسألة وجيز. انظر: محمد راكان الدغمي، **حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٥). يمثل المؤلف تياراً أردنياً من الإسلام المعتدل.

الجماعة إخوانهم إذا أنكروا عليهم ذلك الصنف من المنكر بأن الأولى بهم أن يهتموا بشؤونهم، كان ردهم أقرب إلى الاستهتار بالقيم منه إلى الغضب المشروع لمن تعدى الغير على حرمة حياته الخاصة.

أما المنكر الذي لا يضر الغير فالوضع حوله في الفكر الإسلامي التقليدي أكثر تعقيداً. لا جدال في أن ذلك الفعل من وجهة نظر إسلامية منكر. فهو يهم على الأقل شخصاً آخر هو الله: بعبارة أخرى هو معصية. لكن ربما كانت أهم نقطة تتصل بموضوعنا هي، على الرغم من كونه في حد ذاته لا يعني بقية أفراد الجماعة، يمكن أن يصير شأنهم. فكما رأينا، مع أن الإسلام يقر فكرة حرمة الحياة الخاصة ويبلورها بقوة واتساق، يبدو هناك فرق بين الفكرين الإسلامي والغربي حول المحاور التالية[٢٥]. في الرؤية الغربية، يُنظر غالباً إلى أنواع من السلوك كشؤون خاصة بطبيعتها، سواء كُتمت أم كُشفت للعموم[٢٦]. أما في الفكر الإسلامي فليست خاصة إلا عرضاً[٢٧].

لهذا السبب بالذات غالباً ما يبقى المنكر الذي لا يمس الآخرين في الدائرة الخاصة، ويشدد العلماء على أن يبقى فيها. فإن لم يبق في الستر، قفز الهر من الكيس، ودخلت مقاييس أشد حيز التنفيذ. يظل هنا الرد الأصلي على الناهي بترك ما لا يعنيه حجة ذات قيمة أخلاقية لا محالة، لكن قد لا يكون بيت المسلم في هذه الحالة حصنا يقيه تدخل غيره في ما يعده شأنه الخاص.

لهذه الفروق بين الآراء الغربية الحديثة والإسلامية التقليدية نتائج واضحة في العالم الإسلامي الحديث. فتبعاً للتأثير الغربي، تواجه اليوم نظرية النهي عن المنكر تصوراً للشأن الخاص مختلفاً كثيراً عن الذي تتضمنه. في عالمنا

---

(٢٥) أكتب في السنوات الأخيرة من الألفية [الميلادية] الثانية وأجد نفسي مضطراً إلى استثناء قطاع من الرأي العام بهذا الصدد، أعني موقف الثقافة المحلية من الزنا بين رجال السياسة والضباط العسكريين الأمريكان. لكن حتى في هذا الفصل بدا كأن فرنيثا غرانت من هارلم تتكلم بلسان قطاع كبير من الشعب الأمريكي لما لخصت فضيحة علاقة كلينتون ومونيكا لونسكي في هذه الكلمات: «هذه أمة من الفضوليين. إن كان مذنباً فلتعالج الأمر زوجته». انظر: *New York Times*, 27/1/1998, B1.

(٢٦) مفهوم «الحياة الخاصة» الذي يظهر في عنوان كتاب الدغمي ويعطيه شكله مفهوماً غربياً لم يرد في المصادر الإسلامية من قبل (كما أشار عبد العزيز الخياط في تقديمه للكتاب، ص ٣، السطر ١٩). يشير مفهوماً الستر والتجسس الأصيلان إلى العمليتين اللتين بهما يبقى السر سراً أو يكف عن كونه سراً.

(٢٧) كما في قصة ذنوب عمر الثلاثة (انظر أعلاه الفصل ٤، الهامش ٢٦٩؛ الفصل ١٧، الهامش ٨٥ والفصل ١٨، الهوامش ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

اليوم، يشعر المسلمون أكثر مما مضى أن الجماعة الإسلامية واحدة بين مجموعات بشرية عدة، وأنها بالتالي لا تنفرد بصلاحية إصدار الأوامر الأخلاقية. وأعضاؤها معرضون لإمكانية المحاسبة الأخلاقية والإدانة من خارجها. في الوقت نفسه كثيراً ما يكون المجال الذي تتركز عليه تلك المحاسبة هو بالتحديد محاولات المسلمين المتشددين فرض معاييرهم الأخلاقية على أبناء ملتهم. قد يحظى أولئك المتشددون بعون السلطة في الدولة الحديثة ـ التي تستطيع تحويل حصون الأفراد إلى قصور من الرمال. لكن الوقائع تبين فشل تلك الدول في عزل المجتمعات التي تحكمها عن تأثير الغرب على المدى الطويل. يشكو رجل دين إيراني معاصر من رد بعض الناس على النهي عن المنكر: «فيم يعنيك ذلك؟ أنا حر وهذه بلاد حرة. إنها ديموقراطية وكل يفعل ما يشاء»[٢٨]. بداية الرد تقليدية، أما البقية فلا. توجه القيم الغربية السائدة إلى المسلمين رسالتين: أن معاملتهم للمسلمين الآخرين شأن يعنينا، وأن لا شأن لهم باختيار المسلمين الآخرين لأسلوب عيشهم. تخالف الرسالتان النظرة الإسلامية ـ والحديثة ـ إلى النهي عن المنكر. لا غرابة إذاً في وجود تشاد بين مواقف المسلمين والغرب في المجال الأخلاقي.

يُبرز ذلك التناقضَ حوارٌ حاد جرى بين آية الله الخميني (ت ١٤٠٩/ ١٩٨٩) والصحافية الإيطالية أوريانة فلاشي بعد الثورة الإيرانية ببضعة أشهر[٢٩]. رد على ملاحظة أبدتها عن الاتجاه اللاديمقراطي الذي تسير فيه الجمهورية الإسلامية: «إن كنتم أيها الأجانب لا تفهمون، فذلك مؤسف في ما يخصكم. لا شأن لكم، ولا حق لكم في التدخل في اختياراتنا. وإن كان بعض الإيرانيين لا يفهمون فذلك مؤسف في ما يخصهم، وهو يعني أنهم لم يفهموا الإسلام»[٣٠]. بعد ذلك أثارت الصحافية مسألة التفريق بين النساء والرجال التي يبلغ التعارض حولها مدى أبعد. أشارت إلى المعايير الإسلامية

---

(٢٨) محمد تقي مصباح يزدي، «تشريح ـ فلسفه وأنگِزه ـ أمر به معروف ونهي أز منكر،» في: **نظارت ـ ي صالحان** (طهران: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.)، ص ٣٤، السطر ٣. انظر أعلاه الفصل ١٨، الهامش ٣٦١.

(٢٩) Oriana Fallaci, «An Interview with Khomeini,» *New York Times Magazine* (7 October 1979).

أشار إلى هذه المقابلة: Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 4, pp. 39 and 342, note 2.

(٣٠) Fallaci, Ibid., p. 30 c

التي تحكم السلوك على الشواطئ، وطرحت هذا السؤال الوقح: «بالمناسبة، كيف لامرأة أن تسبح بالحجاب (تشادور)»؟ وبصرامة رد: «ليس هذا شأنك. لا دخل لك في تقاليدنا»[٣١]. هل خولت الصحافية نفسها، وهي تطرح سؤالها الرقيع، حق التدخل باسم انتمائها إلى الأخوة الإنسانية؟ أو ـ والأمر أسوأ ـ هل كانت تقصد باستفزاز إنكار حق الخميني في الإجابة بنفي عضويته في النزعة النسائية التي تنتمي هي إليها؟ من اللافت أن [الإمام] الخميني لم يجد رداً على استفزازها سوى كلام كالذي قاله أهالي دشر قلال. وكما يشير أحد المعلقين[٣٢]، كان يُنتظر ممن هو في مثل مقامه أن يجد سلطة أعلى من تلك التي لعادة محلية. في اللحظات الأخيرة من المقابلة، ازداد ضيق الإمام الخميني بنحو ملحوظ: «والآن كفى. فاذهبي، اذهبي»[٣٣]. وحتى عند ذلك لم تستسلم الصحافية.

ختاماً، تجدر الملاحظة أن بين الفرقين الجوهريين اللذين يفصلان الأفكار الإسلامية والغربية واللذين ناقشناهما في هذا الباب صلة حميمة. فسبب تركيز الفكر الغربي على الإغاثة وإهماله النهي عن المنكر هو أنه نزع من مقولة المنكر غير الواقع على ضحية ـ الإثم الصرف إن جاز التعبير ـ دلالتها الأخلاقية العملية إن لم يكن قد نفى وجودها دفعة واحدة. «لا يؤذون أحداً»: تُقدم هذه العبارة بانتظام كحجة كافية لترك المعنيين وشأنهم. إن كان لا بد لكل المنكرات من ضحايا [لتُعَد منكرات]، فما يتبقى من المجال الأخلاقي يغطيه واجب الإغاثة. هذا، بلا شك، يعيدنا إلى موطن خلاف بين النظرتين إلى العالم: تدخل الله ـ إن كان له دور ما ـ في الشؤون الإنسانية.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١ب.

(٣٢) Feinberg, Ibid., vol. 4, p. 39.

(٣٣) Fallaci, Ibid., p. 31d.

الملاحق

الملحق الرقم (١)
ثبت بأهم الآيات والأحاديث

تتكرر الإشارة إلى بعض الآيات والأحاديث في الفصول السابقة. ولتيسير رجوع القارئ إليها نقدمها مع ترجمتها. وقد أسقطت من الآيات التي تتضمن معاني أخرى لا تتصل مباشرة بالنهي عن المنكر تلك المادة. وقد أوردت الأحاديث في صيغتها الأكثر تداولاً من دون إيراد الروايات الأخرى. وقد أشرت أمام كل آية (أو حديث) في أي موضع ناقشنا مضمونها (وليس بالضرورة أول موضع ذكرناها فيه).

أ ـ الآيات

١ ـ ق ٣: ١٠٤ **(ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)**. القسم ٢، بداية الفصل ١.

٢ ـ ق ٣: ١١٠ **(كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)**. القسم ٢، الملاحظة ٥.

٣ ـ ق ٥: ٧٨ ـ ٧٩ **(لُعن الذين كفروا من بني إسرائيل... كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه)**. القسم ٢، الفصل ١.

٤ ـ ق ٥: ١٠٥ **(يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسَكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)**. الباب ٢، آخر الفصل ٢.

٥ ـ ق ٧: ١٦٤ **(وإذ قالت أمة منهم لِم تعظون قوما الله مهلكهم** [أو معذبهم عذاباً شديداً] **قالوا معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون)**. الباب ٢، آخر الفصل ١.

٦ ـ ق ٩: ٦٧ (**المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف**). الباب ٢، الملاحظة ٢.

٧ ـ ق ٩: ٧١ (**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**). الباب ٢، الملاحظة ٢٠.

٨ ـ ق ٢٢: ٤١ (**الذين إن مكناهم في الأرض [أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة] وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**). الباب ٢، الفصل ١.

٩ ـ ق ٣١: ١٧ (**يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك**) (من وعظ لقمان لابنه) القسم ٢، أواخر الفصل ٢.

ب ـ الأحاديث

١ ـ حديث الأساليب الثلاثة [: المنازل الثلاث]

أخرج مروان المنبر يوم عيد وبدأ بالخطبة قبل الصلاة. فقام رجل وقال: «يا مروان خالفت السنة: أخرجت المنبر يوم عيد ولم يكن يخرج فيه وبدأت بالخطبة قبل الصلاة». فقال الصحابي أبو سعيد الخدري: من هذا؟ فقال: فلان بن فلان. فقال: أما هذا فقد قضى ما عليه. سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». (أبو داود، **السنن**، ١: ٦٦٧ت عدد ١١٤٠؛ انظر أعلاه الفصل ٣ البداية).

٢ ـ حديث الخصال الثلاث

لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كانت فيه ثلاث خصال: رفيق في ما يأمر به وينهى عنه، عالم بما يأمر به وينهى عنه، عدل في ما يأمر به وينهى عنه. (الديلمي، فردوس، ٥: ١٣٧ت عدد ٧٧٤١. انظر الفصل ٣ الملاحظة ٥٩. يسنده الديلمي إلى النبي [ﷺ]، لكن ذلك غير شائع).

٣ ـ قول التقسيم الثلاثي

[قال بعضهم:] التغيير باليد للأمراء وباللسان للعلماء وبالقلب للعامة. [وقال بعضهم: كل من قدر على ذلك فالواجب عليه أن يغيره]. (أبو الليث السمرقندي، **تنبيه الغافلين**، ج ١، ص ١٠١، السطر ١١. انظر الباب ٦ الملاحظة ١٦٦. يُستشهد عادة بهذا القول من دون ذكر صاحبه)

الملحق الرقم (٢)
ابن العبري والنهي عن المنكر

أسهم [أبو الفرج] غريغوريوس ابن العبري (ت [٦٨٥]/ ١٢٨٦) ـ المعروف أكثر لعلماء الإسلاميات بصفته مؤرخاً ـ في الأدب السرياني للكنيسة اليعقوبية (غرب سوريا) إسهاماً كبيراً[١]. وكتابه الذي يعنينا هنا هو **إيثيقون** [ك الأخلاق][٢]. تتمثل سمة مميزة لهذا الكتاب في اعتماده على نطاق واسع على كتاب الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١)[٣] **إحياء علوم الدين**. إذا أخذنا هذا بالاعتبار لن يدهشنا أن نجد الفصل الذي يخصصه للوعظ (مرتيانوتا) والإنكار (كُوانا)[٤] هو بالأساس صياغة مسيحية لتحليل الغزالي للنهي عن المنكر.*

لا تظهر هذه العلاقة في الفصلين الأولين من أصل خمسة يتألف منها ذلك الباب، ولذلك السبب بالذات سأعود إليهما. لكنها واضحة في الثلاثة الأخيرة. يتعلق الثالث بأركان [أو عناصر] (اسطقسات) الإنكار. وهي كما في

---

(١) انظر: Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palastinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922), pp. 312-320, para. 51.

(٢) Barhebraeus, *Ethicon*, edited by P. Bedjan (Paris; Leipzig: Harrassowitz, 1898).

يقوم حالياً بنشره مجدداً وترجمته H. G. B. Teule (لوفان ١٩٩٣ ـ).

(٣) انظر ملاحظات تول في مقدمة الجزء الأول من ترجمته (ص ٣٠ ـ ٣٢ منها) ومقارنة المقاطع الموازية في الملحق رقم ١ من الجزء نفسه.

(٤) Barhebraeus, Ibid., pp. 329-340.

لم يُنشر بعد هذا الفصل في طبعة تول وترجمته، لكن يوجد ملخص لمحتوياته مفيد على قصره في مقدمة تول للجزء الأول من ترجمته (ص ٢٦). أعبر عن جزيل شكري لهوبرت كاوفهولد على لفت انتباهي إلى هذا النص ولسباستيان بروك على إجابته عن أسئلتي حوله.

تحليل الغزالي أربعة: المنكِر (مكوانا) والمنكَر عليه (مِتْكوانا) والمنكَر (سكلوتا) وكيفية الإنكار (زنا د ـ كوانا)[٥]. في الأخيرة هناك سبع درجات (درجى) تطابق درجات الغزالي الثماني مع بعض الفروق[٦]. يقدم الفصل الرابع عرضاً للمنكرات مع تقسيمها إلى خمسة أجناس. الجنس (جنسا) **الأول** منكرات الكنائس، و**الثاني** ما يقع في المحلات التجارية (حانوتا)، و**الثالث** في الشوارع (بلاطوانا)، و**الرابع** في الحمامات، و**الخامس** في الولائم. وهي تطابق جيداً أنواع المنكرات التي عددها الغزالي[٧]. ويتعلق الفصل الأخير بالإنكار على الحكام كما في نص الغزالي[٨]. في الوقت نفسه نُقلت نقاط عدة من دون تغيير. مثلاً يجب أن يكون المنكر علنيا ظاهراً (متبرسيا)[٩]. كذلك لا بد لمن يخشن القول لذي سلطان أن يعلم أن ذلك لا يعرض غيره للخطر[١٠]. ينهي ابن العبري عرضه، مثل الغزالي، بالشكوى من أن الناس لم يعودوا ينكرون على الحكام كما في أيام الخير[١١].

بطبيعة الحال تغير الكثير من الأفكار الأصلية في العملية. نُخلت مواد عديدة. فصل ابن العبري أقصر بكثير من كتاب الأمر بالمعروف في **الإحياء**. في الوقت نفسه استبعد ابن العبري كل العناصر الإسلامية في تحليل الغزالي، وأعطى عرضه صبغة مسيحية مناسبة. بدلاً من مصادر التشريع الإسلامية التي يحتج بها الغزالي، يستشهد ابن العبري بالعهد القديم والعهد الجديد وآباء الكنيسة في القرن الرابع [م] وبعض الشخصيات الأخرى ذات الأهمية

---

(٥) قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) المصطلحات.

(٦) قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤.

(٧) قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج).

(٨) انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د).

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٣، السطر ١٩؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣. يقول ابن العبري كذلك في الدرجة الثانية من ترتيبه إنه ليس للمرء أن يتجسس (لا نعقب) على خطيئة قام بها صاحبها في الستر (ص ٣٣٤، السطر ١٧؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ١).

(١٠) المصدر نفسه، ٣٣٩، السطر ١٤؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د) (الهامش ١٢١). ذلك التخشين أمر استثنائي؛ الواجب تجاه الحكام لا يتجاوز عادة درجتي التعريف والوعظ (انظر أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٣٣ت، ١٢١).

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤٠، السطر ١٢؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (د) (الهامش ١٢٤). يستخدم ابن العبري كلمة بر(ه)يسيا للإشارة إلى شجاعة الكلمة التي فُقدت (انظر أعلاه الفصل ١٩، الهامش ١١).

المحلية[١٢]. فعلاً خصص الفصل الثاني كلياً لمجموعة من المواد من هذا النوع تنزع إلى تثبيط الإنكار. بدلاً من أمثلة الغزالي عن المختلف فيه بين المذاهب الفقهية والذي لا يجوز فيه الإنكار، يذكر الاختلاف بين السريان والروم حول التفاصيل العبادية، مثل يوم الأسبوع الذي يُنهون فيه صيام [الفصح]: فقد ورث كل فريق عادته من معلميه وآبائه وليس أي منهما خاطئاً ولا يجوز لأي منهما أن ينكر على الآخر تقليده[١٣]. بدلاً من منكرات المساجد، نجد هنا الخطايا المقترفة في الكنائس - وإن لم نعدم أموراً مشتركة. أما في ما يتعلق بمنكرات الضيافة، فيحصر ابن العبري هجومه على الخمر في إفراط الشرب، لا الخمر في حد ذاتها[١٤]. لكن ابن العبري يتبنى أحد أدلة الغزالي من دون جهد لتكييفه: يجب أن يكون المنكِر مؤمناً، لأن غرض الإنكار نصرة الدين، فكيف يقوم به من يجحد أصل الدين[١٥]؟ يتعلق الفرق الوحيد بمعنى الإيمان في المصدرين.

هناك مع ذلك فرق بين التحليلين له أهمية أساسية. يتحدث الغزالي، كعلماء الإسلام بوجه عام، عن عمل واجب على المؤمنين بصفتهم تلك؛ أما ابن العبري فيقصر واجب الوعظ والنهي على من لهم سلطة كنسية. بعبارة أخرى، يمثل اتجاهاً إلى حصر الفريضة في رجال الدين لم نجده حتى بين الشيعة الإمامية. عبر عن هذا الموقف بنحو صريح في عرضه لأول الأركان الأربعة: يجب أن يكون المنكِر - بحسب قوله - ذا رياسة (ريشا) كمطران أو قس أو شماس. سبب ذلك هو أن الإنكار (كُوانا) نوع من السلطنة (بُقدانا) وأن الأمر يصدر إلى من هو أدنى، لا إلى من هو أعلى أو مساو في المقام[١٦]. يرتبط هذا البند بلا شك بحيدان آخر جدير بالملاحظة عن نظرية الغزالي: ففي نظر ابن العبري يجب أن يكون الناهي هو نفسه بارا (كيئنا)[١٧]. وهذا الرأي

---

(١٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٣، السطر ٢٠؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٩، السطر ٣؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ج) المادة ٥. في المقابل لا يوجد خلاف في ما يتعلق بجوقات الطرب.

(١٥) المصدر نفسه، ٣٣٣، السطر ٧؛ قارن أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٣، السطر ٤؛ قابل رفض الغزالي لشرط إذن الإمام للنهي عن المنكر (أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ١ الشرط ٤).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣، السطر ٨؛ قابل أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٢ الشرط ٣.

أصل أهم اختلاف عن الغزالي في سلم درجات النهي. عند ابن العبري تتمثل الدرجة الخامسة في التهديد كسادسة درجات الغزالي؛ لكن بينما يتحدث الغزالي عن التهديد بالعنف، يتعلق التهديد عند ابن العبري بالطرد من الملة المسيحية[١٨]. والدرجة التالية عنده جمع التخشين بتنفيذ ذلك التهديد بالحرمان الكنسي[١٩]. والدرجة السابعة والأخيرة هي العنف، لكنه لا يشير إلى تلك الإمكانية إلا لاستبعادها. فليس من صفات رجال الكنيسة أن يتصرفوا مثل سلاطين هذا العالم الذين يستعملون العقاب والقوة لإخضاع فاعلي الإثم لسلطتهم. وإن احتيج أحياناً إلى ضرب فتوقيعه يتم على أيدي آخرين[٢٠]. هنا يعتبر اعتراضاً: كيف يُعد ضرب الخاطئ فعلاً مرذولاً والحال أن يسوع استعمل سوطاً لتطهير الهيكل[٢١]؟ الحواب هو أنه استخدم السوط لإخراج الحيوانات، لا لضرب الباعة الذين هم كائنات عاقلة، فمثلاً مع باعة الحمام استخدم الوعظ لا التعنيف[٢٢]. أخيراً في ما يتعلق بالإنكار على الأمراء، يهتم ابن العبري بدور رئيس الطائفة (ريش توديتا) فقط[٢٣].*

بقيت سمة من تنصير نظرية الغزالي تستحق الاهتمام في معرض المقارنة. يفتتح ابن العبري تحليله بفصل يعلن عنوانه أن واجب تقريع الآخرين ليس فعل المتوحدين (إيحيدايي) [الرهبان] بل الذين يمارسون سلطة (مدبراني) [الإكليروس «العالمي» أي الذي هو «في العالم»= رجال الدين المختلطون بعامة المؤمنين][٢٤]. فتأديب (تراصا) الآخرين، بحسب قوله، وظيفة من عينهم الله ليكرزوا باسمه: الأنبياء والرسل والمطارنة والقساوسة والشمامسة؛ أما المتوحدون فمعنيون فقط بشأن أنفسهم وليس من شأنهم الاعتناء

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٥، السطر ١٦؛ قابل أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب)

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٥، السطر ١٩؛ انظر أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٦، السطر ٧؛ قابل أعلاه الفصل ١٦ الفقرة ١ (ب) الركن ٤ الدرجة ٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦، السطر ١٦. يستمد ذلك من يوحنا ٢: ١٥ (انظر أعلاه الفصل ١٩، الهامش ١٣٣).

(٢٢) يستمد ذلك من يوحنا ٢: ١٦ حيث قال يسوع لباعة الحمام: ارفعوا هذه من هنا.

(٢٣) Barhebraeus, Ibid., p. 339.9.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩، السطر ١٨. أتبع تول في ترجمة إيحيدايا بالمتوحدين (انظر مقدمته للجزء الأول من ترجمته، ص ٢٦، ٣٥، العدد ١١)؛ لكن يمكن أن تشير الكلمة إلى الرهبان ـ كما أن كلمة monachos [اليونانية أصل تسمية الراهب في اللغات الأوروبية] تعني المتوحد.

بغيرهم[٢٥]. بعبارة أخرى هم قد اعتزلوا الناس، فليس من واجبهم تأديب الذين تركوهم للترهب. بفضل الصوفية هذه الفكرة غير غريبة عنا تماماً[٢٦]. لكن أهميتها في تحليل ابن العبري للنهي عن المنكر تبرز هامشيتها في الجانب الإسلامي. والغزالي نفسه في مناقشة فوائد العزلة أدرج ضمنها تخلص الإنسان من مشاهدة المنكر التي يتعرض لها غالباً بالمخالطة فيكون واجبه النهي عنه[٢٧]. فهو فرض واجب، الأمر في إهماله شديد والقيام به شاق: إن سكت عصى الله به، وإن أنكر تعرض لأنواع من الضرر ربما جره طلب الخلاص عنها إلى معاص أكبر مما نهى عنه ابتداء، فإنه كجدار مائل يريد الإنسان أن يقيمه فيوشك أن يسقط عليه، فإذا سقط عليه يقول يا ليتني تركته مائلاً[٢٨]. لكن المسلم المنعزل، بحسب هذه الرؤية، يجتنب ببساطة أوضاعاً قد توجبه عليه، واختياره لنمط الحياة المذكور لا يضعه عنه مبدئياً.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠. انظر أعلاه الفصل ١٩ الهامش ١٠.

(٢٦) انظر خاصة أعلاه الفصل ١٦، الهامش ٢٨٨.

(٢٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٠٨، السطر ٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨، السطر ٣٥.

ثبت بالمصادر

حيث يحمل كتابٌ تاريخَ نشره بالتقويم الميلادي أكتفي به. وإن لم يحمل تاريخاً ميلادياً وإنما تاريخاً بتقويم آخر أعطي هذا التاريخ [فقط ومن دون إشارة إلى التقويم]. التقويم الوحيد الذي أبينه هو الهجري الشمسي الذي أميزه عن الهجري القمري بالعلامة «هـ ش».

إذا كان الكتاب يحمل أكثر من مكانين لنشره، أكتفي بالأول. وحيثما أمكن، أعطي أسماء المؤلفين في أوجز صيغها. في تقديم العناوين أتبع عادة صفحة الغلاف؛ وقد لا يكون العنوان الذي فيها هو الذي اختاره الكاتب الأصلي. وللإيجاز نحوت إلى الاقتصاد في ذكر الترجمات.

فضلاً عن المواد المعروضة في ما يلي، استخدمت بصفة محدودة محفوظات أهمها تقارير القنصلية البريطانية بجدة المحفوظة بمكتب الوثائق العامة في لندن، التي استعملتها في الفقرة ٣ من الفصل الثامن؛ هناك أيضاً بضعة مستندات من مكتب المحفوظات التركي (باشبكانليك أرشيفي) في إسطنبول. أما في ما يتعلق بالجرائد والمجلات، ففي ما عدا النشريات العديدة المعروضة في ما يلي أوردت هنا وهناك تقارير من صحف **نيورك تايمز**، **شيكاغو تريبيون**، **الموجز عن إيران**، **الحياة**، **تراثنا** وقسم «الأخبار المتنوعة» من **أورينتي مودرنو** [الإيطالية، أي الشرق الحديث]، واستخدمت بكثرة الصحيفة المكية **أم القرى** في الفقرة ٣ من الفصل الثامن.

اتبعت في رسم الكلمات العربية [بالحرف اللاتيني] هنا كما في صلب الكتاب الاصطلاح الأنكلوساكسوني من باب التقليد، ولو كان لي أن أمارس اجتهادي في هذا المجال لاتبعت النظام المتبع حالياً في ألمانيا وفرنسا.

في رسم الكلمات التركية كان لي الشاغل نفسه، لكن جذبتني في الاتجاه المقابل الكتابة التركية الحديثة، فكانت النتيجة طيفاً من الصيغ.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

كتب

آل بسام، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح. **علماء نجد خلال ستة قرون**. مكة: [د. ن.]، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. **تحريم النرد والشطرنج والملاهي**. دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

ـــــ . **الشريعة**. تحقيق محمد حامد الفقي. الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٢.

آل الشيخ، عبد الرحمن بن عبد اللطيف. **مشاهير علماء نجد وغيرهم**. الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

آل عبد القادر، محمد بن عبد الله. **تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد**. الرياض؛ دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣.

الآلوسي، محمود. **روح المعاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م.

الآمدي، رجب بن أحمد. **الوسيلة الأحمدية**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦١هـ/ ١٨١١م.

الآمدي، سيف الدين. **أبكار الأفكار في أصول الدين**. تحقيق أحمد محمد المهدي؛ [قامت بتصحيح تجارب الطباعة خديجة محمد كامل]. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، [د. ت.].

آل ياسين، محمد حسين. **نفائس المخطوطات**. الكاظمية: دار المعارف، ١٩٥٣ _ ١٩٥٥. ٥ ج في ١.

ابن أبي ثعلبة، يحيى بن سلام. **التصاريف: تفسير القرآن مما اشتبهت اسماؤه وتصرفت معانيه**. قدمت له وحققته هند شلبي. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩.

ابن أبي جمهور الإحسائي. **عوالي اللآلي**. تحقيق م. العراقي. قم: [د. ن.]، ١٩٨٣ _ ١٩٨٥.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩ _ ١٩٦٤.

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق صلاح بن عايض الشلاحي. المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٩٧.

ـــــ . **العقوبات (العقوبات الإلهية للأفراد والجماعات والأمم)**. تحقيق محمد خير رمضان يوسف. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦.

ابن أبي رندقة الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الفهري المالكي. **سراج الملوك: علم، أدب، اجتماع، أخلاق، تربية، حكم إسلامية، سنن كونية، عظات دينية**. بوّب وعلّق على ألفاظه بمعرفة المكتبة المحمودية التجارية. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٣٥.

ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله. **الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**. تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ. بيروت: مؤسسة الرسالة؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٨٢.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**. تقديم وضبط كمال يوسف الحوت. بيروت: دار التاج، ١٩٨٩. ٧ ج.

ابن أبي المجد ، أبو الحسن علي بن الحسن. **إشارة السبق**. تحقيق إبراهيم بهادري. قم: [د. ن.]، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

ابن الأثير، عز الدين. **أسد الغابة**. القاهرة: جمعية المعارف المصرية، ١٢٨٠هـ/[١٨٦٣م]. ٥ ج.

ـــــ . **الكامل في التاريخ**. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٥١ _ ١٨٧١. ١٢ ج.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد القادر الأرناؤوط. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٣.

ابن الأخوة، إبراهيم شمس الدين. **معالم القربة في أحكام الحسبة**. القاهرة: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٦.

ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن. **تاريخ طبرستان**. بتصحيح عباس إقبال. طهران: [د. ن.، د. ت.].

ابن الأعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. حيدر آباد الدكن: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٥.

ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي. **الخصال**. النجف: [د. ن.]، ١٩٧١.

ـــــ . **المقنع والهداية**. طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٧٧هـ/[١٩٥٨]. (سلسلة المتون الفقهية؛ ١)

ابن البراج، عبد العزيز. **المهذب**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن بسام، محمد بن أحمد. **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. حققه وعلق عليه حسام الدين السامرائي. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٨.

ابن بشر، عثمان بن عبد الله. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **الصلة**. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٥٥.

ابن بكار، أبو عبد الله محمد الزبير. **الأخبار الموفقيات**. تحقيق سامي مكي العاني. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢.

ـــــ . **جمهرة نسب قريش وأخبارها**. شرحه وحققه محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦١.

ابن بُلقين، عبد الله. **كتاب التبيان**. حقق المخطوط وقدم له وعلق عليه أمين توفيق الطيبي. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٥.

ابن بهران الصعدي، محمد بن يحيى. **جواهر الأخبار والآثار**، مطبوع مع البحر الزخار. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٨٥م.

ابن تميم التميمي ، أبو العرب محمد بن أحمد. **كتاب المحن**. نشر ع. س. العقيلي. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٤.

ابن تميم القيرواني، أبو العرب محمد بن أحمد. **طبقات علماء إفريقية وتونس.** تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.

ابن تيمية، أبو البركات عبد السلام بن عبد الله. **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.** تحقيق محمد حسن إسماعيل؛ شارك في التحقيق أحمد محروس جعفر صالح. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة.** تحقيق حمد رشاد سالم. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٣.

ـــــ. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم.** تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.

ـــــ. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.** حققه صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٤.

ـــــ. **بيان الدليل على بطلان التحليل،** تحقيق ف. س. ع. المطيري. دمنهور: [د. ن.]، ١٩٩٦.

ـــــ. **الحسبة في الإسلام.** تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة. الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣.

ـــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.** بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.].

ـــــ. **عقيدة أهل السنة والفرق الناجية.** علق عليه عبد الرزاق عفيفي. القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٥٨هـ/[١٩٣٩م؟].

ـــــ. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.** جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد. الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/[١٩٦١ ـ ١٩٦٣م؟]. ٣٠ ج.

ـــــ. **مجموعة الرسائل الكبرى.** القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م].

ـــــ. **نقض المنطق.** حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١.

ابن جبر، أبو الحجاج المكي مجاهد. **تفسير مجاهد.** قدم له وحققه وعلق حواشيه عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي. بيروت: المنشورات العالمية، [د. ت.].

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. عني بنشره محمد منير الدمشقي. بيروت: [د. ن.، د. ت.]

ـــــ . **الحسن البصري**. نشر حسن السندوبي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣١.

ـــــ . **دفع شبهة التشبيه، والرد على المجسمة**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦.

ـــــ . **زاد المسير في علم التفسير**. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨. ٨ ج.

ـــــ . **الشفاء في مواعظ السلاطين والخلفاء**. تحقيق ف. ع. أحمد. الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٨.

ـــــ . **صفة الصفوة**. تحقيق م. فاخوري. حلب: [د. ن.]، ١٣٨٩ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢م.

ـــــ . **صيد الخاطر**. حققه وضبطه وعلق عليه آدم أبو سنينة. عمان: [د. ن.]، ١٩٨٧.

ـــــ . **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**. قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣. ٢ ج.

ـــــ . **كتاب الرد على المتعصب العنيد**. بتحقيق محمد كاظم المحمودي. [د.م.: د. ن.]، ١٩٨٣.

ـــــ . **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**. تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧.

ـــــ . **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٩هـ، [١٩٣٠م].

ـــــ . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

ـــــ . **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**. دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

ابن الجوزي، أبو المظفر يوسف بن قزاوغلو سبط. **مرآة الزمان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢.

ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد. **المدخل**. القاهرة: دار التراث، ١٩٢٩.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان بترتيب علاء الدين الفارسي**. المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٩٧٠.

ـــــ. **كتاب الثقات**. طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣. ٩ ج. (السلسلة الجديدة؛ ٤/١٦، ١ ـ ٩)

ـــــ. **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، ١٩٧٦. ٣ ج.

ـــــ. **مشاهير علماء الأمصار من تصنيف محمد بن حبان البستي**. عني بتصحيحه م. فلايشهمر. فيسبادن: ف. شتاينر فرلاغ، ١٩٥٩. (النشرات الإسلامية؛ ٢٢)

ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية. **كتاب المنمق في أخبار قريش**. اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه خورشيد أحمد فاروق. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤. (السلسلة الجديدة؛ ١٢٧)

ابن حبيب، أبو مروان عبد الملك. **كتاب وصف الفردوس**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ابن الحواري، أبو الحواري محمد. **الجامع**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٥.

ابن الحواري، الفضل. **الجامع**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٥.

ابن الحجاج، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم**. تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء التراث الكتب العربية؛ عيسى البابي، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م. ٥ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: شرف وخانجي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢. ٨ ج في ٤.

ـــــ. **إنباء الغمر بأنباء العمر**. تحقيق حسن حبشي؛ يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢.

ـــــ . **تهذيب التهذيب**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م؟]. ١٢ ج.

ـــــ . **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٨ ـ ١٣٥٠هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣١م؟].

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الأخلاق والسير**. تحقيق وترجمة ن. طومش. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦١.

ـــــ . **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

ـــــ . **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل**. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ/[١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م]. ٥ ج في ٢.

ـــــ . **المحلى**. بتحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٨.

ابن حماد، نعيم. **كتاب الفتن**. حققه وقدم له سهيل زكار. مكة المكرمة: [د. ن.، د. ت.].

ابن حمدون، أبو المعالي محمد بن الحسن. **التذكرة الحمدونية**. تحقيق إحسان عباس وبكر عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٩٦. ١٠ ج.

ابن حمزة، أبو إدريس يحيى. **تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب**. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٨٥.

ابن حميد، عبد. **مسند عبد بن حميد**. كما ورد عند تلميذه إسحق بن إبراهيم الشاشي. **المنتخب مسند عبد بن حميد**. تحقيق س البدري السامرائي وم. م. ك. الصعيدي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٨.

ابن حميد النجدي، محمد عبد الله. **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**. [د. م.]: مكتبة الإمام أحمد، ١٩٨٩.

ابن حنبل، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد. **السُنّة**. تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. الدمام: دار ابن القيم، ١٩٨٦. ٢ ج.

ابن حنبل، أبو الفضل صالح بن أحمد. **سيرة الإمام أحمد بن حنبل**. دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد بن عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٨١

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **أحكام النساء**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٨٦.

ـــــ . **كتاب العلل ومعرفة الرجال**. تحقيق وتخريج وصي الله بن محمد عباس. بيروت؛ الرياض: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨. ٤ ج.

ـــــ . **كتاب الزهد**. حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١. ٢ ج.

ـــــ . **كتاب الورع**. تحقيق زينب إبراهيم القاروط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ـــــ . **مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي**. وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ/[١٨٩٥م]. ٦ ج.

ابن الخازن الشيخي، علاء الدين علي بن محمد. **لباب التأويل في معاني التنزيل: وبالهامش مدارك التنزيل وحقائق التأويل**. القاهرة: محمد وأحمد حسين، ١٣٢٨هـ/[١٩١٠م؟]. ٤ ج في ٢.

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. **الملاهي وأسمائها من قبل الموسيقى**. تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩.

ابن الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. **كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**. نقله إلى الفرنسية ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧. (بحوث ودراسات؛ ٦)

ابن خياط، خليفة. **تاريخ خليفة بن خياط**. تحقيق أكرم ضياء العمري. النجف: [د. ن.]، ١٩٦٧.

ابن خير، أبو بكر محمد. **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**. تحقيق فرنسيشكه قداره زيدين وخليان رباره طرغوه فهرسة. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٣.

ابن داود الصالحي الدمشقي الحنبلي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تم التحقيق والإعداد بمركز

البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧. ٢ ج.

ابن دردير. **الشرح الكبير**. القاهرة: [د. ن.]، ١٢٩٢.

ابن رافع، تقي الدين محمد بن هجرس. **تاريخ علماء بغداد المسمى منتخب المختار ذيل به على تاريخ ابن النجار**. صححه وعلق حواشيه عباس العزاوي. بغداد: الأهالي للنشر، ١٩٩٣.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**. تحقيق هنري لاووست وسامي الدهان. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١.

ـــــ . ـــــ . تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣. ٢ ج.

ـــــ . **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. بيروت: [دار الكتب العلمية]، ١٩٨٧.

ـــــ . **شرح وبيان لحديث ماذئبان جائعان**. ضبط نصه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد صبحي حسن حلاق. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٢.

ـــــ . **الفرق بين النصيحة والتعيير**. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه نجم عبد الرحمن خلف. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ابن رزيق، حميد بن محمد بن بخيت. **الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان**. تحقيق عبد المنعم عامر. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٨.

ـــــ . **الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين**. تحقيق عبد المنعم عامر ومحمد مرسي عبد الله. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل: والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

ـــــ . **فتاوى ابن رشد**. تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

ـــــ . **المقدمات الممهدات**. تحقيق محمد حجي وس. م. أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

ابن زنْجَويه، حميد. **الأموال**. تحقيق شاكر ذيب فياض. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦.

ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى. **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤.

ابن سحمان، سليمان. **إرشاد الطالب إلى أهم المطالب**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٠م.

ـــــ. **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. نشر سخاو [وآخرون]. ليدن: [مطبعة بريل]، ١٩٠٤ ـ ١٩٢١.

ابن سعيد، يحيى. **الجامع للشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ابن سعيد المغربي أبو الحسن علي بن موسى. **النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة: القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلى المغرب**. تحقيق حسين نصار. القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **كتاب الأموال**. تحقيق وتعليق محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١. ٤ ج.

ابن سلام، أبو القاسم هبة الله. **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٠.

ابن سينا. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق ج. فورجيه. ليدن: بريل، ١٨٩٢.

ـــــ. ـــــ. مع شرح نصير الدين الطوسي. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٧ ـ ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩م.

ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **كتاب المدخل لصناعة المنطق**. تحقيق ميكائيل اسين بلاصيوس. [د. م.: د. ن.]، ١٩١٦.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه «الموطأ» من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**. بيروت؛ دمشق: دار قتيبة، ١٩٩٣.

ـــــ. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د. ت.]. ٤ ج.

ـــــ. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق م. أ. العلوي [وآخرون]. الرباط: [د. ن.]، ١٩٦٧.

ـــــ . **جامع بيان العلم وفضله**. تحقيق أبو الأشبال الزهيري. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤. ٢ ج.

ـــــ . **الكافي في فقه أهل المدينة**. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٠.

ابن عبد الجبار، الجبار بن أحمد. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد السيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٢. (سلسلة الدراسات الشرقية؛ جامعة يال؛ ٣)

ابن عبد الحكم ، أبو محمد عبد الله. **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**. نسخها وصححها وعلق عليها أحمد عبيد. دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٤.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٥٠.

ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. بتحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: محمود توفيق، ١٩٣٨.

ابن عبد الهادي، يوسف بن الحسن. **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧.

ابن عبد الوهاب، محمد. **مجموعة التوحيد المعروف بـ (مجموعة التوحيد النجدية): مجموعة كتب ورسائل**. تحقيق ي. ع. النافع. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

ـــــ . **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوي ورسائل لعلماء نجد**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨.

ـــــ . **نصيحة المسلمين بأحاديث خاتم المرسلين**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ابن العديم، كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد. **بغية الطلب في تاريخ حلب**. حققه وقدم له سهيل زكار. دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩. ٦ ج.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. تحقيق علي محمد البجاوي. ط ٣. [القاهرة]: دار الفكر، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨.

ـــــ . **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي مع الفهارس**. القاهرة: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــ . **كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**. دراسة وتحقيق محمد عبد الله ولد كريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

ـــــ . **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**. الدراسة والتحقيق عبد الكبير العلوي المدغري. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٨٨. ٢ ج.

ابن العريف، أبو العباس. **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**. جمعه أبو بكر عتيق بن مؤمن؛ دراسة وتحقيق عصمت عبد اللطيف دندش. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق**. تحقيق علي شيري. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨.

ابن عسكر، محمد. **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**. تحقيق محمد حجي. الرباط: [د. ن.]، ١٩٧٦.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. تحقيق المجلس العلمي بفاس والمجلس العلمي بمكناس. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٥ ـ ١٩٩١. ١٦ ج.

ابن العماد. **كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر**. تحقيق ف. ع. أحمد وم. س. داود. الإسكندرية: [د. ن.، د. ت.].

ابن غنام، حسين. **روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام**. بومباي: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/١٩١٨م. ٢ ج.

ابن فرات الكوفي، أبوالقاسم فرات بن إبراهيم. **تفسير فرات الكوفي**. النجف: [د. ن، د. ت.].

ابن فرحون، شمس الدين أبي عبد الله محمد. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦.

ابن الفقيه، أحمد بن محمد الهمذاني. **البلدان: بغداد مدينة السلام**. تحقيق صالح أحمد العلي. بغداد؛ باريس: [د. ن.، د. ت.].

ابن فقيه فصة، تقي الدين عبد الباقي بن عبد الباقي. **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**. حققه وعلق عليه عصام رواس قلعجي؛ راجعه عبد العزيز رباح. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٧.

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق. **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**. وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/[١٩٣٢م؟].

ابن قاضي شهبة، أبو الصدق تقي الدين. **طبقات الشافعية**. تحقيق عبدالعليم خان. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

ابن قانع، أبو الحسين عبد الباقي. **معجم الصحابة**. ضبط نصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن سالم المصراتي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٧. ٣ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تأويل مشكل القرآن**. بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٥٤].

ـــــ . **المعارف**. حققه وقدم له ثروت عكاشة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

ابن قدامة، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد. **المغني وهو شرح لمختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي**. تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

ابن قدامة المقدسي، أحمد بن عبد الرحمن. **مختصر منهاج القاصدين**. ط ٣. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م؟].

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٨هـ/[١٩٥٨م؟].

ـــــ . **المقنع في فقه إمام السُنّة أحمد بن حنبل مع حاشيته**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٢هـ/[١٩٦٢م]. ٣ ج.

ابن القطان. **نظم الجمان**. تحقيق م. ع. مكي. تطوان: [د. ن.، د.ت.].

ابن قنفذ، أبي العباس أحمد بن الحسين القسنطيني. **أنس الفقير وعز الحقير: في التعريف بالشيخ أبي مدين الغوث وأصابه**. تحقيق بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور. الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٦٥.

ابن قيس، أبو إسحاق إبراهيم. **مختصر الخصال**.

ابن قيصر، عبد الله بن خلفان. **سيرة الإمام ناصر بن مرشد**. تحقيق عبد المجيد حسيب القيسي. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣. ٢ ج.

ـــــ. **أسماء مؤلفات ابن تيمية**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٣.

ـــــ. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣.

ـــــ. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**. تحقيق محمد سيد كيلاني. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦١.

ـــــ. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣.

ـــــ. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**. تحقيق م. ح. ربيع. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٩.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية في التاريخ**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٣٣٩م. ١٤ ج.

ـــــ. **طبقات الفقهاء الشافعيين**. تحقيق وتعليق وتقديم أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم محمد عرب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣. ٣ ج.

ـــــ. **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٦.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. حقق نصوصه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٧٢. ٢ ج.

ابن مأمون المتولي، أبو سعد عبد الرحمن. **المغني للإمام متولي**. تحقيق ماري برنارد. القاهرة: معهد الدراسات الشرقية، ١٩٨٦.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ويليه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران الصعدي**. [مع تعليقات] لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي؛ [بإشراف ومراجعة عبد الله محمد الصديق وعبد الحفيظ سعد عطية]. القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٤٧ ـ ١٩٤٩]. ٤ ج.

ـــــ. **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**. حققه وقدم له وأعده ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم: مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه**. اعتنى بالنسخ والتصحيح هـ. ف. آمدروز. القاهرة: فرج الله الكردي، ١٩١٤ ـ ١٩١٦. ٥ ج.

ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف. **أجوبة المسائل المهنائية**. قم: [د. ن.]، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـــــ . **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**. تحقيق فارس الحسون. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

ـــــ . **تبصرة المتعلمين في أحكام الدين**. نقله صادق الشيرازي. قم: [د. ن.]، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **تحرير الأحكام**. قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م.

ـــــ . **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

ـــــ . **مختلف الشيعة**. تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ٦ ج.

ـــــ . **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**. تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٢.

ابن مفتاح، عبد الله. **المنتزع المختار من الغيث المدرار**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٩١٤ ـ ١٩٣٩م.

ابن مفلح، إبراهيم بن أحمد. **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**. تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٠.

ابن مفلح القاقوني، أبو عبد الله محمد. **الآداب الشرعية والمنح المرعية**. أشرف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩هـ/[١٩٢٩ ـ ١٩٣٠م]. ٣ ج.

ابن الملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز. **مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار**. تحقيق عبدالله بن محمد عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ابن المناصف، محمد بن عيسى. **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**. تحقيق عبد الحفيظ منصور. تونس: دار التركي، ١٩٨٨.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٨.

ـــــ . **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠. ٢٩ ج.

ابن ميمون، أبو بكر. **شرح الإرشاد**. تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا. القاهرة: الدار القومية، ١٩٨٧.

ابن ناجي، أبو القاسم بن عيسى. **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**. صنفه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسيدي الدباغ؛ تصحيح وتعليق إبراهيم شبوح. القاهرة؛ تونس: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨. ٣ ج.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٨.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. ط ٢. القاهرة: البابي، ١٩٥٥. ٤ ج. (تراث الإسلام؛ ١)

ابن همام. **فتح القدير**. القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٧٠.

ابن الوليد، علي بن محمد. **تاج العقائد ومعدن الفوائد**. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧.

ابن وهب الكاتب، أبو الحسين إسحق بن إبراهيم. **البرهان في وجوه البيان**. تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧.

ابن يوسف المواق. **التاج والاكليل على هامش مواهب الجليل للحطاب**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٨ ـ ١٣٢٩هـ/ ١٩١٠ ـ ١٩١١م.

أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**. عني بنشره ج. هيورث دن. القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.

أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتاريخه. الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٨.

أبو الحجاج المزي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢. ٣٥ ج.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **البصائر والذخائر**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار صادر، ١٩٨٨. ٩ ج في ٥ مج.

أبو حيان النحوي، محمد بن يوسف بن علي. **التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط: وبهامشه النهر الماد من البحر لأبي حيان والدر اللقيط من البحر المحيط لابن مكتوم**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨ هـ/[١٩١٠م]. ٨ ج.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**. إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد. حمص: [د. ن.]، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٤.

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي. **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**. دراسة وتحقيق شكر الله بن نعمة الله القوجاني. دمشق: [د. ن.، د. ت.].

أبو زيد، سعيد بن أوس. **كتاب النوادر في اللغة**. تحقيق م. ع. أحمد. بيروت؛ القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨١.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. **تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين**. عرف الكتاب، وترجم للمؤلف وصححه محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ عني بنشره وراجع أصله ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧.

أبو شقة، عبد الحليم. **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**. الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.

أبو الشيخ الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان. **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**. دراسة وتحقيق عبد الحق حسين البلوش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٢. ٤ ج.

أبو الصلاح الحلبي، تقي بن نجم الدين. **الكافي في الفقه**. تحقيق رضا أستادي. أصفهان: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

أبو علية، عبد الفتاح حسن. **الدولة السعودية الثانية، ١٢٥٦ ـ ١٣٠٩هـ/ ١٨٤٠ ـ ١٨٩١م**. الرياض: منشورات المدينة، ١٣٩٤هـ/[١٩٧٤م؟].

أبو الفتوح الرازي، حسين بن علي بن محمد الخزاعي. **روض الجنان** (بالفارسية). تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران: [د. ن.]، ١٣٨٢ ـ ١٣٨٧هـ. ش.

أبو الفرج الأصفهاني، أبو علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤. ٢٤ ج.

ـــــ . **مقاتل الطالبيين**. شرح وتحقيق أحمد صقر. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٩.

أبو وكيع، بكر محمد بن خلف. **أخبار القضاة**. تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧ ـ ١٩٥٠. ٣ ج في ٢.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦.

ـــــ. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج في ١.

ـــــ. **كتاب التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام والمختار من الوجهين عن أصحابه العرانين والكرام**. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه ووضع فهارسه عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار وعبد العزيز بن محمد بن عبد الله. الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ/[١٩٩٣م]. ٢ ج.

ـــــ. **كتاب المعتمد في أصول الدين**. حققه وقدم له وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ/[١٩٣٣م؟].

الآبي، محمد بن خليفة. **إكمال إكمال المعلم**. تحقيق محمد بن سالم بن هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

الأشعث الكوفي، أبو علي محمد بن محمد. **الجعفريات أو الأشعثيات**. طهران: مكتبة نينوى الحديثة، [د. ت.].

أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان. نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٨٧. (نصوص ودراسات؛ ٢٨)

الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد. **تاريخ الموصل**. تحقيق محمد علي حبيبة. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٧.

الأزدي، أبو مخنف. **مقتل الحسين**. قم: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.

الأزكوي، سعيد. **كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة**. تحقيق أحمد عبيدلي. نيقوسيا: [د. ن.]، ١٩٨٥.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**. حققه وقدم له عبد السلام محمد هارون [وآخرون]. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧. ١٥ ج. (تراثنا)

الأستراباذي، شرف الدين علي الحسيني. **تأويل الايات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

الأسنوي، جمال الدين. **طبقات الشافعية**. تحقيق عبد الله الجبوري. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١. ٢ ج. (إحياء التراث الإسامي؛ ١)

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. تحقيق. أ. الخانجي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٨. ١٠ ج.

ــــــ . **ذكر أخبار أصبهان**. حرره عن مخطوطة ليدن سفن ديديرينغ. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣١ ـ ١٩٣٤. ٢ ج.

أطفيش، أبو إسحاق إبراهيم. **المجموعة القيمة**. بهلا؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٩.

أطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى. **هميان الزاد إلى دار المعاد**. تحرير ع. شلبي. عمان: المطبعة السلطانية زنجبار، ١٩٨٠.

الأغبري، سالم. **نظم المحبوب في غاية المطلوب**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤.

أغوشت، بكير بن سعيد. **دراسات إسلامية في أصول الإباضية**. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٨٨.

الأفندي الأصبهاني، عبد الله بن عيسى. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. باهتمام محمود المرعشلي؛ تحقيق أحمد الحسيني. قم: مطبعة الخيام، ١٩٨١. ٢ ج.

إلكيا الهراسي، عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد الطبري. **أحكام القرآن**، تحقيق موسى محمد علي وعزت علي عيد عطية. القاهرة: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥.

الألباني، محمد ناصر. **فهرس مخطوطات دار الكتب الظّاهريّة**. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٧٠.

اللبيدي، حسين. **دعوى الحسبة: دراسة تخصصية**. أسيوط: [د. ن.]، ١٩٨٣.

إلهي، فضل. **الحسبة: تعريفها ومشروعيتها ووجوبها**. غجرانوالا: [د. ن.]، ١٩٩٣.

إمام، محمد كمال الدين. **أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة**. القاهرة: دار الهداية، ١٩٨٦.

أمين، قاضي زاده أحمد بن محمد. **جوهره بهيه أحمديّه** (بالتركية). بولاق: [د. ن.]، ١٢٤٠هـ.

الأنصاري، إسماعيل عبد الله الهروي. **طبقات الصوفية** (بالفارسية). تحقيق م. س. مولائي. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٢ هـ. ش.

إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

الباجي، القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب. **المنتقى: شرح موطأ مالك**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.

البادسي، عبد الحق. **المقصد الشريف**. تحقيق س. أعراب. الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٢.

با نجا، سعيد محمد أحمد. **دراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٥

البحراني، هاشم بن سليمان. **البرهان في تفسير القرآن**. وقف على تصحيحه محمود بن جعفر الموسوي الزرندي؛ بمعاونة نجي الله بن كريم الله التفرشي البازرجاني. طهران: أبو القاسم بن محمد تقي، ١٣٣٤هـ/[١٩٥٥م؟]. ٤ ج.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **التاريخ الصغير**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. حلب؛ القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧.

ـــــ. **التاريخ الكبير**. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٣٦٠ ـ ١٣٦٤هـ/[١٩٤١ ـ ١٩٤٤م]. ٣ ج.

بُزُرك الطهراني، محسن بن علي آغا. **طبقات أعلام الشيعة**. النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٤ ـ ١٩٦٨.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**. تحقيق محفوظ الرحمن زين الله. المدينة؛ بيروت: [دار العلوم والحكم]، ١٩٨٤. ٩ ج.

البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد. **جامع أبي الحسن البسيوي**. عمان: وزارة الثقافة التراث القومي، ١٩٨٤.

البغدادي، إسماعيل باشا. **هدية العارفين**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٥١ ـ ١٩٥٥.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.** القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١.

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.** حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤. ٢٢ ج.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف.** تحقيق محمد باقر المحمودي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤.

البلخي، صفي الدين الواعظ. **فضائل بلخ** [بالفارسية]. نشر ع. حبيبي. طهران: [د. ن.]، ١٣٥٠ هـ. ش.

البلخي، محمد بن عثمان. **شرح عين العلم وزين الحلم.** كما نقله علي القاري.

البناني، محمد بن محمد بن محمد العربي. **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية محمد البناني.** القاهرة: المطبعة الميرية، ١٨٨٥. ٤ ج.

البهلوي، أبو محمد عبد الله بن محمد بركة. **كتاب الجامع.** حققه وعلق عليه عيسى يحيى الباروني. مسقط: [وزارة التراث القومي والثقافة]، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣.

البيانوني، أحمد عز الدين. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.** حلب: [د. ن.]، ١٩٧٣.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل.** القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

البيطار، خالد. **البيان في شرح الأربعين النووية.** الزرقاء: [د. ن.]، ١٩٨٧.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.** وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥. ٧ ج.

ـــــ . **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني.** حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م؟]. ١٠ ج.

ـــــ . **شعب الإيمان.** تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠. ٧ ج.

تأثير الأنام في تعبير المنام. القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.].

الترمذي، محمد بن عيسى. **صحيح الترمذي**. إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

التستري، سهل بن عبد الله. **المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوي في الأحوال**. تحقيق ونقد وتعليف محمد كمال جعفر. القاهرة: دار الإنسان، ١٩٩٣.

التفتازاني، سعد الدين بن عمر. **شرح التفتازاني على الأحاديث الأربعين النووية**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٣١٦هـ/١٨٩٨م.

التفليسي، حبيش بن إبراهيم. **وجوه القرآن** (بالفارسية). بإشراف مهدي المحقق. طهران: دانكشاه، ١٣٤٠ هـ. ش.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي التنوخي. **الفرج بعد الشدة**. القاهرة: محمود رياض، ١٩٥٥.

ـــــ. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (أو جامع التواريخ)**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٨ ج.

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**. تحقيق عمار الطالبي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥. ٥ ج.

ـــــ. **قصص الأنبياء**. بيروت: [د. ن.، د. ت.].

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبين**. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠. ٤ ج. (مكتبة الجاحظ؛ ٢)

ـــــ. **رسائل الجاحظ**. بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٩.

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وإبراهيم سالم. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥. ٧ ج.

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩.

الجرجاني، أبو المحاسن الحسين بن الحسن. **جلاء الأذهان في تفسير القرآن** (بالفارسية). طهران: [د. ن.]، ١٣٧٨ هـ. ش.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

جعفر الصادق. **مصباح الشريعة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦١.

الجزائري، عبد القادر. **كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد**. دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧. ٣ ج.

الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **كتاب أحكام القرآن**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٥ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٩١٦ ـ ١٩١٩م. ٣ ج.

الجعدي، عمر بن علي بن سمرة. **طبقات فقهاء اليمن**. بتحقيق فؤاد سيد. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥.

الجكني، محمد الأمين بن أحمد زيدان. **شرح**. تحقيق أحمد زيدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٦م.

الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق م. ي. موسى وع. ع. عبد الحميد. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.

الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن طاهر. **قناطر الخيرات**. مسقط: دار النهضة للنشر، ١٩٨٣.

الجيلي، عبد القادر. **الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجرداً عن الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١ ـ ١٩٤٣. ٢ ج.

الحبشي، عبد الله محمد. **مصادر الفكر الإسلامي في اليمن**. صيدا؛ بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٨.

حجي، محمد. **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. **وسائل الشيعة**. نشر ع. الرباني وم. الرازي. طهران: [د. ن.]، ١٣٧٦ ـ ١٣٨٩هـ/ ١٩٥٦ ـ ١٩٦٩م.

ـــــ . **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١. ٢٠ ج.

الحسني، علي. **تاريخ الوزارات العراقية**. صيدا: [د. ن.]، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٩.

الحضرمي، جعفر بن محمد بن شريح. **الأصل**، كما نقله ح المصطفوي. **الأصول الستة عشر**. قم: دار الشبستري، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

حقي بروسوي، إسماعيل. **شرح الأربعين حديثاً** (بالتركية). إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م.

الحلي، تقي الدين الحسن بن علي بن داود. **كتاب الرجال**. تحقيق محمد صادق بحر العلوم. النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦١.

الحمصي، محمود بن الحسن. **المنقذ من التقليد**. قم: [د. ن.]، ١٤١٢ ـ ١٤١٤هـ.

الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير. **المسند**. حقق أصوله وعلق عليه حبيب الرحمن الأعظمي. القاهرة؛ بيروت: [د. ن.، د. ت.].

الحميري، عبد الله بن جعفر. **قرب الإسناد**. النجف: [د. ن.]، ١٩٥٠.

حنبل بن إسحق. **محنة الإمام أحمد بن محمد بن حنبل**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، ١٩٨٧.

حوى، سعيد. **جند الله ثقافة وأخلاقاً**.

حيدري زاده. **خلاصة البيان** (بالتركية). إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٤١ ـ ١٣٤٣هـ/ ١٩٢١ ـ ١٩٢٣م.

الخادمي، محمد. **بريقة محمودية**. القاهرة: دار الشروق، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

الخرشي، أبو عبد الله محمد. **شرح الخرشي على المختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي**، ط ٢. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م. ٨ ج.

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد. **أخبار الفقهاء والمحدثين**. دراسة وتحقيق ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا. مدريد: [د. ن.]، ١٩٩٢.

ـــــ . **قضاة قرطبة وعلماء أفريقية**. عني بنشره وصححه ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢.

خضر، محمد أحمد. **الإسلام وحقوق الإنسان**. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٠.

الخطيب، عدنان. **محمد بهجت البيطار: حياته وآثاره**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٧٦.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١.

ـــــ . **شرف أصحاب الحديث**. بتحقيق محمد سعيد خطيب اوغلي. أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٢.

ـــــ . **موضح أوهام الجمع والتفريق: صحح عن النسخة القديمة الوحيدة المحفوظة [رقم ٣٣٩] في مكتبة المدرسة الأحمدية بحلب الشهباء**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠. ٢ ج. (السلسلة الجديدة؛ ١٤/١ ـ ٢)

الخلال، أبو بكر محمد بن محمد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق ع. أ. عطا. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٥.

ـــــ . **المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**. تحقيق ز. أحمد. دكا: [د. ن.]، ١٩٧٥.

الخليلي، أبو محمد سعيد بن خلفان بن أحمد. **كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧. ٣ ج.

الخميني (آية الله). **تحرير الوسيلة**. بيروت: دار الفريد، ١٩٨١.

الخوانساري، أحمد. **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**. علق عليه علي أكبر الغفاري. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٨٢هـ/[١٩٦٢م]. ٥ ج.

الخولي، عبد الخبير. **قائد الدعوة الإسلامية حسن البنا**. القاهرة: دار التأليف، ١٩٥٢.

الداري، تقي الدين بن عبد القادر التميمي. **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح الحلو. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠. (لجنة احياء التراث الإسلامي؛ الكتاب ١٧)

الدامغاني، الحسين بن محمد. **الوجوه والنظائر**. نشر أ بهروز. تبريز: [د. ن.]، ١٣٦٦هـ.ش.

دحلان، أحمد بن زيني. **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٨٨٨.

الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد. **طبقات المشايخ بالمغرب**. تحقيق إبراهيم طلاي. الجزائر: دار البعث، [د. ت.].

الدواني، جلال الدين محمد. **حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م.

الدومي، أحمد عبد الجواد. **أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦١.

الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار. **الفردوس بمأثور الخطاب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦. ٥ ج.

الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان. **كتاب المجالسة وجواهر العلم**. فرانكفورت: [د. ن.]، ١٩٨٦.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق ع. ع. تدمري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

ـــــ . **تذكرة الحفاظ**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠. ٤ ج.

ـــــ . **ترجمة الإمام أحمد من تاريخ الإسلام**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٦.

ـــــ . **سير أعلام النبلاء**. حقق نصوصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٨. ٢٥ ج.

ـــــ . **العبر في خبر من غبر**. تحقيق صلاح الدين المنجد. الكويت: دائرة المطبوعات، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١. ٥ ج. (التراث العربي؛ ١٤ ـ ١٥)

ـــــ . **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت؛ القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥. ٤ ج.

الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان. **آداب الشافعي ومناقبه**. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. القاهرة: [مكتب نشر الثقافة الإسلامية]، ١٩٥٣.

ـــــ . **تفسير القرآن العظيم**. تحرير أ. العماري الزهراني وح. ب. ياسين. المدينة المنورة: [د. ن.]، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

ـــــ . **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٢.

الرازي، أبو عبد الله أحمد بن سهل. **أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله: انتشار الحركة الزيدية في اليمن والمغرب والديلم**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة المصادر الزيدية؛ ١)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٦١.

الراشد، محمد أحمد. **المنطلق**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٦.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. أعده للنشر وأشرف على الطبع محمد أحمد خلف الله. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠.

الراوندي. **راحة الصدور** (بالفارسية). تحقيق م. إقبال. لندن: [د. ن.]، ١٩٢١.

الراوندي، أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن القطب. **فقه القرآن**. تحقيق أحمد الحسيني؛ باهتمام محمود المرعشي. قم: مكتبة المرعشي، ١٩٨٥. ٢ ج. (مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة؛ ٢)

الربيع بن حبيب (الإمام). **الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب**.

رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١.

رضا، رشيد. **تفسير المنار**. يعتمد على محاضرات [الشيخ] محمد عبده. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٧ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

رضوان، عبد الحسيب. **دراسات في الحسبة**. القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة، ١٩٩٠.

الريحاني، أمين. **ملوك العرب، أو، رحلة في البلاد العربية: تشتمل على مقدمة وثمانية أقسام مزينة بالخارطات والرسوم**. بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥. ٢ ج.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]؛ راجعته لجنة فنية من وزارة

الإرشاد والأنباء. الكويت: حكومة الكويت، ١٩٦٥ ـ ٢٠٠١. ٤٠ ج. (التراث العربي؛ ١٦)

الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله. **نسب قريش**. تحقيق أ. ليفي ـ بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦. (ذخائر العرب؛ ١١)

الزجاج، أبو إسحق إبراهيم. **معاني القرآن وإعرابه**. شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤. ٥ ج.

زرزور، عدنان. **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**. تحرير ط. أ. الزاوي. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٠٧هـ/١٨٨٩م.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩. ٨ ج.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٧. ٤ ج.

زيد بن علي (الإمام). **مجموع الفقه**.

زيد، علي محمد. **تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري**. صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية؛ بيروت: بيسان للنشر، ١٩٩٧.

ـــــ. **معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره**. صنعاء؛ بيروت: دار العودة، ١٩٨١.

زيدان، عبد الكريم. **أصول الدعوة**. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨.

ـــــ. **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣.

زين الدين، محمد أمين. **كلمة التقوى**. قم: [د. ن.]، ١٤١٣ ـ ١٤١٤هـ. ٧ ج.

السالمي، أبو بشير محمد شيبة بن نور الدين عبد الله بن حميد. **نهضة الأعيان بحرية عمان**. القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، [د. ت.].

السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد. **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**. قام بطبعه وتصحيحه والتعايق عليه أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري الميزابي. القاهرة: على نفقة المحقق، ١٩٦١.

السامرائي، فاروق عبد المجيد حمود. **مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. جدة: [د. ن.]، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

السبت، خالد بن عثمان. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. لندن: المنتدى الإسلامي، ١٩٩٥.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٦ ـ ١٩٦٤. ١٠ ج.

ـــــ . **قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين**. اعتنى به أبو غدة عبد الفتاح. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م؟]. ١٢ ج في ٦.

السعدي، جميل بن خميس. **قاموس الشريعة**. تحقيق عبد الحفيظ شلبي. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٢٩٧ ـ ١٢٩٩هـ.

السفاريني، شمس الدين محمد بن أحمد. **غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب (للمرداوي)**. القاهرة: مطبعة النجاح، ١٣٢٤هـ/[١٩٠٦م]. ٢ ج.

ـــــ . **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضية في عقد الفرقة المرضية**. جدة: مطابع دار الأصفهاني، ١٣٨٠هـ/[١٩٦٠م؟]. ٢ ج في ١.

ـــــ . **مختصر لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**. إختصار حسن الشطي الحنبلي الدمشقي. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٣١.

السكري، عادل. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأصوليين**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣.

سلار الديلمي. **المراسم العلوية في الأحكام النبوية**. تحقيق م. البستاني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.

السلمي، أبو عبد الرحمن. **طبقات الصوفية**. بتحقيق نور الدين شريبة. القاهرة: جماعة الأزهر للنشر والتأليف، ١٩٦٩.

سليمان، محمد. **من أخلاق العلماء**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد. **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم**.

تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣. ٣ ج.

السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد. **الأنساب**. اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه عبد الرحمن يحيى المعلمي اليماني. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢ ـ ١٩٨٤. ١٢ ج.

السمين، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف. **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**. تحقيق أحمد محمد الخراط. دمشق: دار العلم، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٤. ١٠ ج.

السنامي، عمر بن عوض. **نصاب الاحتساب**. تحقيق م. ي. عز الدين. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٢.

السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف. **تاريخ جرجان أو كتاب معرفة علماء أهل جرجان**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٠.

السواس، ياسين محمد. **فهرس مجاميع المدرسة العمرية في دار الكتب الظاهرية بدمشق**. الكويت: معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٧.

سيد أحمد، رفعت. **رسائل جهيمان العتيبي: قائد المقتحمين للمسجد الحرام بمكة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

سيد، أيمن فؤاد. **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي**. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٧٤. (مطبوعات المعهد العلمي للآثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات؛ مج ٧)

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. [بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

السيوري الحلي، المقداد بن عبد الله. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**. تحقيق مهدي الرجائي. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**. تحقيق عبد اللطيف الكوهكمري. قم: مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . **كنز العرفان في فقه القرآن**. علق عليه محمد باقر (شريف زاده)؛ أشرف على تصحيحه وأخرج أحاديثه محمد باقر البهبودي. طنطا: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤هـ/[١٩٦٤م؟]. ٢ ج في ١.

ـــــ . **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر.**

ـــــ . **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية.** بتحقيق عبد اللطيف الكوهكمري. قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الجامع الصغير.** القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤.

ـــــ . **جمع الجوامع.** [د. م.: د. ن.]، ١٩٧٠.

ـــــ . **الدر المنثور في التفسير بالمأثور.** القاهرة: [د. ن.]، ١٣١٤هـ/ ١٩٨٥م.

ـــــ . **طبقات المفسرين.** تحقيق علي محمد عمير. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة،** (وعليه شرح جليل) لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٧٥. ٤ ج.

الشبرخيتي، إبراهيم بن مرعي بن عطية. **الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين النووية.** القاهرة: [د. ن.]، ١٢٨٠هـ.

الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج.** القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٣.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين. **جمل العلم والعمل.** تحقيق علي بن الحسن الحسيني. النجف: مطبعة النعمان، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ـــــ . **الذخيرة في علم الكلام.** تحقيق أحمد الحسيني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩١.

الشطي، محمد جميل. **مختصر طبقات الحنابلة.** دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٣٩هـ/ [١٩٢٠م].

ـــــ . **مقدمة توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية.** القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الشعراني، عبد الوهاب. **الطبقات الكبرى.** القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤.

ـــــ . **لواقح الأنوار القدسية في طبقات العلماء والصوفية.** القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦١.

الشقصي، خميس. **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**. تحقيق سالم بن أحمد الحارثي. القاهرة؛ مسقط: عيسى البابي وأولاده، ١٩٧٩.

الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد. **كتاب السير**. تحقيق أحمد بن سعود السيابي. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧.

الشماخي، بدر الدين أبي العباس أحمد وأبو سليمان بن إبراهيم التلاتي. **مقدمة التوحيد وشروحها**. صححها وعلق عليها أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

الشهيد الأول، شمس الدين محمد بن مكي العاملي. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**. قم: مؤسسة آل البيت، ١٤١٢ ـ ١٤١٤هـ/ ١٩٩١ ـ ١٩٩٣م.

ـــــ . **اللمع الدمشقية**. طهران: [د. ن.]، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي. **مسالك الأفهام**. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الشوكاني، أحمد محمد. **السموط الذهبية الحاوية للدرر البهية**. حققه وخرج نصوصه إبراهيم باحس عبد المجيد؛ قدم له وترجم لمؤلفه إسماعيل بن علي الأكوع. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.

الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**. القاهرة: معروف عبد الله باسندوه، ١٣٤٨هـ/ [١٩٢٩م]. ٢ ج.

ـــــ . **الدراري المضيئة شرح الدرر البهية في المسائل الفقهية**. تحقيق وتخريج وتعليق محمد صبحي حسن حلاق. صنعاء: مكتبة الارشاد، ١٩٩٣. ٢ ج.

ـــــ . **رفع الريبة عن ما يجوز وما لايجوز من الغيبة**، مطبوع مع كتابه: **شرح الصدور بتحريم رفع القبور**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

ـــــ . **كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. تحقيق قاسم غالب أحمد، محمود إبراهيم زايد ومحمود إبراهيم زايد. القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٨٢.

الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم بن علي. **طبقات الفقهاء**. بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥٦هـ/ [١٩٣٧م].

الشيرازي، حافظ. **ديوان**. تحقيق ب. خرمشاهي. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٧٣ هـ. ش.

الشيزري، عبد الرحمن بن نصر. **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. قام على نشره السيد الباز العريني؛ بإشراف محمد مصطفى زيادة. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

صادقي، محمد. **الفرقان في تفسير القرآن**. طهران؛ بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٧ ـ ١٤١٠هـ.

الصاوي، أحمد بن محمد. **بلغة السالك لأقرب المسالك**. على الشرح الصغير وبهامشه شرح أحمد الدردير. القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن اسماعيل. **تطهير الاعتقاد عن ادران الالحاد**. بتعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٤.

ـــــ . **سبل السلام شرح بلوغ المرام**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٠ ـ ١٩٧١.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **تفسير القرآن**. تحقيق مصطفى مسلم محمد. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٨٩.

ـــــ . **المصنف**. عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه حبيب الرحمن الاعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، [١٩٧١ ـ ١٩٧٢]. ١١ ج. (سلسلة منشورات المجلس العلمي؛ ٣٩)

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى. **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**. تحقيق أ. س. فرات. إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٨٥.

ـــــ . **مفتاح السعادة**. تحقيق ك. ك. بكري وع. أبو النور. القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٦٨.

طالبي، عمار. **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠. ٢ ج.

الطائي، حاتم. **ديوان حاتم الطائي**. تحقيق ع. س. جمال. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **كتاب الدعاء**. تحقيق م. ع. عطا. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٣.

ـــــ . **المعجم الكبير**. حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي. بغداد: مكتبة التوعية الإسلامية، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٦. ١٠ ج.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد**. بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥. ٢ ج.

ـــــ . **مجمع البيان في تفسير القرآن**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي. **الاحتجاج**. تعليقات وملاحظات محمد باقر الخرسان. النجف: دار النعمان، ١٩٦٦. ٢ ج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق ميخائيل جان دو غويه. ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١. ١٥ ج.

ـــــ . **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٤ ـ ١٣٧٨هـ/ [١٩٥٤ ـ ١٩٥٨م؟]. ١٥ ج.

الطبري، عماد الدين حسن بن علي بن محمد. **معتقد الإمامية** (بالفارسية). تحقيق م. ت. دانشجو. طهران: [د. ن.]، ١٩٦١.

الطباطبائي القمي، تقي. **مباني منهاج الصالحين**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٥ ـ ١٤١١هـ/ ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠م.

الطرطوشي، أبو بكر محمد. **كتاب الحوادث والبدع**. حققه على أربع نسخ وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ـــــ . **التبيان في تفسير القرآن**. صححه ورتبه وعلق حواشيه أحمد شوقي الأمين وأحمد حبيب قصير. النجف: المطبعة العلمية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣. ١٠ ج.

ـــــ . **تمهيد الأصول**. تحقيق أ. مشكاة الدين. طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ ش.

ـــــ . **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما**. قرأه وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٢.

ـــــ . **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**. حققه وعلق عليه حسن الموسوي الخرسان. النجف: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٢. ١٠ ج.

ـــــ . **رجال الطوسي**. حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم. النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦١.

ـــــ . **الجمل والعقود في العبادات**. تحقيق م. و. الخراساني. مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش.

ـــــ . **الفهرست**. صححه وعلق عليه محمد صادق آل بحر العلوم. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٦٠.

ـــــ . **النهاية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٠.

الطوسي، عماد الدين محمد بن علي بن حمزة. **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**. تحقيق محمد الحسون. قم: مؤسسة قائم آل محمد، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن. **تجريد الاعتقاد**. مطبوع ضمن كشف المراد. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧ ـ ١٩٨٩. ٣ ج.

الطيالسي، أبو داود سليمان. **مسند أبي داود الطيالسي**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٢١هـ/[١٩٠٣م؟].

عارف، أحمد عبد الله. **الصلة بين الزيدية والمعتزلة: «دراسة كلامية مقارنة لآراء الفرقتين»**. بيروت: دار آزال، ١٩٨٧.

العاصمي، عبد الرحمن بن القاسم. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨.

العاملي، بهاء الدين. **الجامع العباسي** [بالفارسية]. [د. م.: د. ن.]، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

عبد الرحيم، عبد الرحمن. **الدولة السعودية الأولى، ١٧٤٥ ـ ١٨١٨ م/ ١١٥٨ ـ ١٢٣٣هـ**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥. (رسائل وبحوث المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)

عبد الستار، عبد المعز. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. بيروت؛ دمشق: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠.

عثمان، محمد فتحي. **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

العدل، ياسر محمد. **الفقه الغائب**. المنصورة: [د. ن.]، ١٩٩٣.

العزيزي، علي بن محمد. **السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير**. القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م. ٣ ج.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **الأوائل**. تحقيق وليد قصاب ومحمد المصري. الرياض: دار العلوم، ١٩٨١.

العصفري، أبو عمرو خليفة بن خياط. **كتاب الطبقات**. حققه سهيل زكار. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٣.

العلوشي، عبد الحميد. **مؤلفات ابن الجوزي**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٥.

العلوي، علي بن محمد. **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**. تحقيق سهيل زكار. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢.

العليمي، أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد. **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**. قدمه محمد بحر العلوم. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٨. ٢ ج.

ـــــ. **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**. أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حقق هذا الجزء وعلق عليه محمود الأرناؤوط. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧. ٦ ج.

العمادي، أبو السعود محمد بن محمد. **تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢. ٥ ج.

العمري، علي بن أبي الغنائم. **المجدي في أنساب الطالبيين**. تحقيق أحمد المهدوي الدامغاني. قم: [د. ن.]، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. القاهرة؛ بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨. ٢ ج. (سلسلة الثقافة العامة)

العياشي، أبو النصر محمد بن مسعود. **كتاب التفسير**. وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه هاشم الرسولي المحلاتي. قم، ايران: جابخانه دانشكاه، ١٣٨٠هـ/[١٩٦٠م؟]. ٢ ج.

عياض، أبو عبد الله محمد. **التعريف بالقاضي عياض**. تحقيق محمد بن شريفة. المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٩٠.

العيد، أبو الفتح محمد بن علي بن دقيق. **شرح الشيخ ابن دقيق العيد على متن الأربعين النووي**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله. **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**. حققه وعلق عليه عادل نويهض. بيروت: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: [د. ن.، د. ت.].

ـــــ . **كتاب الأربعين في أصول الدين**. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٩١٠.

ـــــ . **كيمياء سعادت** (بالفارسية). تحقيق ح. خديجم. طهران: [د. ن.]، ١٣٦٨ هـ ش.

ـــــ . **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**. حققه وقدم له فضله شحاده. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١.

ـــــ . **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**. تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م. ٢ ج.

الغزي، كمال الدين أبو الفضل محمد. **النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: من سنة ٩٠١ ـ ١٢٠٧ هجرية وعليه زيادات واستدراكات حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري**. تحقيق وجمع محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢.

الفرا، أبو زكريا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. بتحقيق أحمد يوسف نجاتي [وآخرون]. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٨٠. ٣ ج.

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان. **المعرفة والتاريخ**. رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي؛ تحقيق أكرم ضياء العمري. بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧٤. ٣ ج. (إحياء التراث الإسلامي؛ ١٠)

الفشني، شهاب الدين أحمد بن الشيخ حجازي. **كتاب المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية**. القاهرة: المطبعة العامرة، ١٨٧٥.

الفضيل، ي. ع. **من هم الزيدية؟**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٥.

فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانه الخديوية: الكائنة بسراي درب الجماميز بمصر المحروسة المعزية. جمع وترتيب أحمد الميهي ومحمد الببلاوي. القاهرة: المطبعة العثمانية، ١٨٩١.

الفيض الكاشاني، الهامش محسن محمد بن مرتضى. **تفسير الصافي**. صححه وقدم له وعلق عليه حسين الأعلمي. مشهد: [د. ن.]، ١٩٨٢.

ـــــ . **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**. تحقيق علي أكبر الغفاري. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٢ هـ. ش.

ـــــ . **مفاتيح الشرائع**. تحقيق مهدي رجائي. قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

القاري، علي. **المبين المعين لفهم الأربعين**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠.

القاري، نور الدين منلا علي بن سلطان محمد الهروي. **شرح عين العلم وزين الحلم**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٥١ ـ ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٤م. ٢ ج.

القاسمي، جمال الدين. **تفسير القاسمي، أو، محاسن التأويل**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤.

ـــــ . **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين**. تحقيق ع. ب. البيطار. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١.

القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق أحمد بكير محمود. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧.

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق**. القاهرة: مطبعة دار احياء الكتب العربية، ١٣٤٤ ـ ١٣٤٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م؟]. ٤ ج.

القرشي، محيي الدين أبو محمد عبد القادر. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م. ٢ ج.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق أبو إسحق إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧. ٢٠ ج.

القرطبي، أحمد بن عمر. **المفهم**. دمشق؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦.

القرني، علي بن حسن بن علي. **الحسبة في الماضي والحاضر بين ثبات الأهداف وتطور الأسلوب**. الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٩٤. ٢ ج.

القشيري، زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم. **لطائف الإشارات: تفسير صو في كامل للقرآن الكريم**. تحقيق إبراهيم بسيوني؛ صدر له حسن عباس زكي. القاهرة: دار الكاتب العربي؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١.

القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة. **مسند الشهاب**. حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥. ٢ ج.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.

ـــــ . **معالم في الطريق**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣.

القمي، أبو الحسن علي بن ابراهيم. **تفسير القمي**. تحقيق ط. م. الجزائري. النجف: [د. ن.]، ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧.

القنوجي، صديق حسن خان. **فتح البيان في مقاصد القرآن**. تحقيق ع. إ. الأنصاري. صيدا؛ بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢.

كاتب مجهول. **بحر الفوائد في شرح الفرائد** (بالفارسية). تحقيق م. ت. دانشجوه. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٤٥ هـ ش.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٧ ـ ١٣٢٨هـ/ ١٩٠٩ ـ ١٩١٠م.

كاشف، سيدة إسماعيل. **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨. ٢ ج.

كاشف الغطاء، جعفر. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**.

الكاشاني، أبو القاسم. **زبدة التواريخ: الفصل عن الإسماعيلية**. تحقيق م. ت. دانشجوه. تبريز: [د. ن.]، ١٣٤٣ هـ ش.

الكاشاني، فتح الله. **منهج الصادقين** (بالفارسية). طهران: [د. ن.]، ١٣٣٦ ـ ١٣٣٧هـ. ش.

الكاظمي، جواد. **مسالك الأفهام**. تحقيق م. ت. الكشفي وم. ب. البهبودي. طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش.

الكتاني، محمد بن جعفر. **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**. كتب مقدمتها ووضع فهارسها محمد المنتصر. ط ٣. دمشق: دار الفكر، [١٩٦٤].

كحالة، عمر رضا. **المستدرك على معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــ . **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١. ١٥ ج في ٥.

الكدمي، أبو سعيد. **المعتبر**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤.

الكرمي، محمد. **تفسير المنير**. قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

الكشي، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز. **الرجال**. تحقيق ح. المصطفاوي. مشهد: [د. ن.]، ١٣٤٨ هـ. ش.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الأصول من الكافي**. مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح: قوبل بعدة نسخ خطية عتيقة ثمينة. نشر ع. أ. غفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٥هـ/[١٩٥٤م؟].

الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى. **المصنف**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤.

الكندي، بهاء الدين عبد الله محمد بن يوسف بن يعقوب الجندي السكسكي. **السلوك في طبقات العلماء والملوك**. بتجزئة المحقق محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي. صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٣.

الكوفي، محمد بن سليمان. **كتاب المنتخب ويليه أيضاً كتاب الفنون: مما سأل عنهما القاضي العلامة محمد بن سليمان الكوفي الامام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام**. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٩٣.

اللقاني، ابراهيم. **جوهرة التوحيد**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٩.

اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم. **إتحاف المريد**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥.

مالك بن أنس (الإمام). **المدونة الكبرى**. رواية سحنون بن سعيد النوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم العتقي. بيروت: [د. ن.، د. ت.]

ـــــ . **الموطأ**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥١.

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد. **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**. [تحقيق] حسين مؤنس. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١.

المالكي، خليل بن إسحاق. **مختصر الخليل**. صححه وعلق عليه طاهر أحمد الزاوي. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **شرح الفقه الأكبر**. حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ١٣٢١هـ/١٩٠٣م.

مانكديم. **شرح الأصول الخمسة**.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. تحقيق مصطفى السقا. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٣.

ـــــ . **النكت والعيون: تفسير الماوردي**. راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ٦ ج.

المبارك، محمد. **نظام الإسلام: الحكم والدولة**. بيروت؛ القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٤.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. حرره عن مخطوطات ليدن، سان بطرسبرغ كمبردج وبرلين وليم رايت. ليبزيغ: كرسينغ، [١٨٧٤ ـ ١٨٩٣].

المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**. ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا. حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٤. ١٨ ج.

متولي، عبد الحميد. **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤.

المجلسي، محمد باقر بن محمد بن تقي. **بحار الأنوار**. طهران: [د. ن.]، ١٣٧٦ ـ ١٣٩٢هـ/ ١٩٥٦ ـ ١٩٧٢م. ٢٠ ج.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **رسالة المسترشدين**. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة. حلب: دار السلام، ١٩٧٤.

المحبي، محمد الأمين بن فضل الله. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**. القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ/[١٨٦٨م]. ٤ ج.

المحقق الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن. **شرائع الإسلام**. تحقيق وإخراج عبد الحسين محمد علي. النجف: مطبعة الآداب، ١٩٦٩. ٤ ج.

ـــــ . **المختصر النافع في فقه الإمامية**. طهران: [د. ن.]، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

محمد، بابا يونس وجون أ هنْوِك. **فهرس مخطوطات دار الوثائق القومية النيجيرية بكادونا**. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٧. (سلسلة الفهرس النيجيرية؛ القسم ١)

محمصاني، صبحي. **أركان حقوق الإنسان: بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩.

محمود، جمال الدين محمد. **أصول المجتمع الإسلامي**. القاهرة؛ بيروت: دار الكتب المصرية، ١٩٩٢.

المرادي، أبو الفضل محمد خليل بن علي. **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر**. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩١ ـ ١٣٠١هـ/ ١٨٧٤ ـ ١٨٨٣م ٤ ج في ٢.

المرتضى، أحمد بن يحيى. **كتاب طبقات المعتزلة**. عنيت بتحقيقه سوسنة ديفلد ـ فلزر. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٦١. (النشرات الإسلامية؛ ج ٢١)

مرتضى، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي. **كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م. ١٠ ج.

مرتضى المطهري (الإمام). **جاذبه ودافعه (علي عليه السلام)**. طهران: مؤسسة حسينية إرشاد، ١٣٩١.

المرعشي، ظاهر الدين. **تاريخ جيلان وبلاد الديلم** [بالفارسية]. تحقيق ستوده. طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ ش.

مرعي الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر. **غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى**. الرياض: منشورات المؤسسة السعيدية، ١٩٨١.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. **الهداية شرح بداية المبتدئ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

المروزي، أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد. **مسند أبي بكر الصديق**. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٠.

المستخرجة للعتبي والبيان والتحصيل والمقدمات لابن رشد أكبر إسهام أندلسي في الفقه المالكي. تحقيق محمد حجي. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٤ ـ ١٩٩١.

المسعود، عبد العزيز أحمد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمة**. الرياض: دار الوطن، ١٩٩٣.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق شارل بيلا. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٤. ٧ ج. (منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ ـ ١١)

المصري، نشأت. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تفسير ابن كثير وشروح أبي حامد الغزالي**. القاهرة: دار الكتب المصرية، [د. ت.].

المطعني، عبد العظيم إبراهيم. **تغيير المنكر في مذهب أهل السنة والجماعة**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٠.

مظهر، عبد الوهاب. **مرشد الحج**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

المغني شرح مختصر الخرقي. تحقيق زهير الشاويش. دمشق: [د. ن.]، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

مغنية، محمد جواد. **التفسير الكاشف**. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠.

مقاتل بن سلميان، أبو الحسن. **تفسير مقاتل بن سليمان، ٨٠ ـ ١٥٠هجرية**. تحقيق عبد الله محمود شحاتة. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩ ـ ١٩٧٩. ٥ ج.

ـــــ . **كتاب تفسير الخمس مائة آية من القرآن: عن مقاتل بن سليمان**. تحقيق يشعياهو غولدفيلد. شفاعمرو، إسرائيل: دار المشرق، ١٩٨٠.

المقبلي، صالح بن مهدي. **المنار في المختار من جواهر البحر الزخار: حاشية صالح بن مهدي المقبلي على البحر الزخار**. بيروت؛ صنعاء: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨. ٢ ج.

المقدس الأردبيلي ، أحمد. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الاذهان**. تحقيق م. العراقي [وآخرون]. قم: [د. ن.]، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق س. أ. الزهيري. الرياض: [د. ن.]، ١٩٩٥.

المقري، أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨.

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي. **التيسير بشرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**. بولاق: [د. ن.]، ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م.

منتظري، حسين علي. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٨ ـ ١٤١١.

المنجد، صلاح الدين. **الآمرون بالمعروف في الإسلام**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩.

المويلحي، محمد. **حديث عيسى بن هشام**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٠٧.

الميبدي، أبو الفضل رشيد الدين. **كشف الأسرار وعدة الأبرار**. طهران: [د. ن.]، ٥٢٠ هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٣٩هـ.ش. ١٠ ج.

النابلسي، عبد الغني. **مراسلات**. تحقيق ب. علاء الدين. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦.

النـاطق بالحق، أبو طالب يحيى بن الحسين. **تيسير المطالب في أمالي الامام أبي طالب**. راجعه يحيي عبد الكريم الفضيل. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٧٥.

النبراوي، عبد الله بن محمد. **شرح النبراوي على الأربعين حديث النووية**. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٦٠.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. **معاني القرآن الكريم**. تحقيق محمد علي الصابوني. مكة المكرمة: [د. ن.]، ١٩٨٨.

النراقي، أحمد. **معراج السعادة** (بالفارسية). قم: [د. ن.]، ١٣٧١ هـ ش.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي**. القاهرة: دار الريان للتراث، [د. ت.].

النسفي، أبو البركات. **مدارك التنزيل وحقائق التاويل**. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٣٦ ـ ١٩٤٢.

النسفي، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد. **القند في ذكر علماء سمرقند**. قدم له واعتنى به نظر محمد الفاريابي. الرياض: مكتبة الكوثر، ١٩٩١.

نظرات في إصلاح النفس والمجتمع. سجلها أحمد عيسى عاشور. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٠.

نعيما. **تاريخ**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٨٣هـ/ ١٧٥٤م.

النعمان (القاضي المغربي). **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام على أهل بيت رسول الله**. تحقيق آصف بن علي أصغر. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١.

ـــــ . **رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية)**. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠.

ـــــ . **المجالس والمسايرات**. تحقيق الحبيب الفقي [وآخرون]. إعداد محمد اليعلاوي. تونس: [د. ن.]، ١٩٧٨.

النعمان بن ثابت، أبو حنيفة. **العالم والمتعلم**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

الفقه الأبسط. نشر محمد زاهد الكوثري.

ـــــ . **مسند أبي حنيفة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٥.

النعيمي، أبو المفاخر عبد القادر بن محمد. **الدارس في تاريخ المدارس**.

تحقيق ج. الحسني. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١. ٢ ج. (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق)

النوري الطبرسي، حسين. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**. قم: [د. ن.]، ١٤٠٧ ـ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧م.

النوري، عبد الأحد. **الموعظة الحسنة**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦٣هـ.

نوري، عصمان [إرغن]. **مجله ـ أُمور ـ بلديه** (بالتركية). إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٣٠ ـ ١٣٣٨هـ.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار**. القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٨.

ـــــ . **شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٦٦.

ـــــ . **شرح صحيح مسلم**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧.

نويا، ب. [الأب]. **ابن عباد الرندي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦١.

نيازي، إسماعيل. **شرح نيازي على القونوي** (بالتركية). إسطنبول: [د. ن.]، ١٢٦٤هـ.

النيسابوري، ابن هانئ اسحق بن إبراهيم. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٧٩م. ٢ ج.

النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٤ ـ ١٣٤٢هـ/ [١٩١٥ ـ ١٩٢٣م؟]. ٤ ج.

النيسابوري، أحمد بن إبراهيم. **إثبات الإمامة**. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤.

ـــــ . **الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة [أو: في شروط الدعوة الهادية]**.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**. تحقيق إبراهيم عطوة عوض. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٢ ـ ١٩٧١. ١٠ ج.

الهمذاني، محمد بن عبد الملك. **تكملة تاريخ الطبري**. حققه عن المخطوطة

الوحيدة المحفوظة في مكتبة باريس الأهلية ألبرت يوسف كنعان. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

الهواري، هود بن محكم. **تفسير كتاب الله العزيز**. حققه وعلق عليه بلحاج بن سعيد شريفي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠. ٤ ج.

الهيثمي، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر. **الزواجر عن اقتراف الكبائر**. القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.

ـــــ . **فتح المبين بشرح الأربعين**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

الهيثمي، نور الدين علي. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر**. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٢ ـ ١٣٥٤هـ/ [١٩٣٣ ـ ١٩٣٥م؟]. ١٠ ج.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **المغازي**.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق صفوان عدنان داوودي. بيروت؛ دمشق: الدار الشامية، ١٩٩٥. ٢ ج.

ـــــ . **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**. تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض وأحمد محمد صيرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤. ٤ ج.

الواسطي، أسلم بن سهل الرزاز أسلم. **تاريخ واسط**. تحقيق كوركيس عواد. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٦٧.

الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم. **كتاب الدليل لأهل العقول**. القاهرة: المطبعة البارونية، ١٨٨٨. ٢ ج.

الوردي، علي. **أعلام العراق الحديث**. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٨.

الوزير، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم. **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**. القاهرة: ادارة الطباعة المنيرية، [١٩٠٠م؟]. ٢ ج في ١.

الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**. إشراف وتقديم محمد حجي. الرباط: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١. ١٣ ج.

وهبة، حافظ. **جزيرة العرب في القرن العشرين**. ط ٤. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١.

ـــــ . **خمسون عاماً في جزيرة العرب**. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٠.

ياسين، محمد نعيم. **الجهاد: ميادينه وأساليبه**. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٨.

اليافعي، عبد الله بن أسعد. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف، ١٩١٨.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، باريس، لندن واكسفورد. ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣. ٦ ج.

يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (الإمام). **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠.

يعقوب بن سيد علي. **شرح شرعة الإسلام**. إسطنبول: [د. ن.]، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. النجف: المكتبة المرتضوية، ١٣٥٨هـ/[١٩٣٩م]. ٣ ج.

اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود. **محاضرات**. تحقيق محمد حجي. الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٦.

دوريـــات

ابن الحاج. «إجادة التحبير في بيان قواعد التغيير.» **المنقذ**: ٥ ذو الحجة ١٤١٠هـ.

«تطوير وإصلاح الخميني لنظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه الشيعي.» **حوليات الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط**: السنة ١٢، ١٩٩٧.

الجاسر، ح. «الصلات بين صنعاء والدرعية.» **مجلة العرب**: السنة ٢٢، ١٩٨٧.

دروري، ج. «حنابلة منطقة نابلس في القرنين١١ و١٢ [م].» **دراسات آسيوية وإفريقية**: السنة ٢٢، ١٩٨٨.

السيد، ر. «الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى.» **الاجتهاد**: العدد ٣، ١٩٩١.

شبوح، إ. «سجل قديم لمكتبة جامع القيروان.» **مجلة معهد المخطوطات العربية**: السنة ٢، ١٩٥٦.

الشريف، عبد العزيز. «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.» **النهضة النسائية**: السنة ٩، ١٩٣١.

الطعمة، س. «المخطوطات العربية في خزانة آل مرعشي في كربلاء.» **المورد**: السنة ٣، العدد ٤، ١٩٧٤.

العمد، إ. ص. «نصوص تراثية حول وجود محتسب في المجتمع القرشي قبل الإسلام.» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**: السنة ٤١، ١٩٩١.

«فخ منصوب وتصفية دموية قادمة.» **الجزيرة العربية**: العدد ١٣، شباط/ فبراير ١٩٩٢.

كراوس، ب. «كتاب الأخلاق لجالينوس.» **مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية**: السنة ٥، ١٩٣٧.

مكي، م. ع. «كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي.» **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**: السنة ٤، ١٩٥٦.

مؤنس، حسين. «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين.» **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد**: السنة ٣، ١٩٥٥.

الميلاني، فاضل الحسيني. «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.» **[مجلة] النجف**: السنة ٢، العدد ٢، آذار/ مارس ١٩٦٨.

هلال، ج. ع. «مقدمة وصية القاضي أبي الوليد الباجي لولديه.» **مجلة المعهد المصري**: السنة ١، العدد ٣، ١٩٥٥.

مؤتمرات

حقوق الإنسان في الإسلام: مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي. طهران: مكتبة الصدوق، ١٩٨٧.

الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث في حقوق الإنسان. تونس: جامعة تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥.

مخطوطات

ابن إبراهيم، القاسم. **مسائل منثورة** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٧٧).

ابن الحسين، المؤيد أحمد. **الإفادة** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٤٠٣١).

ابن عبد الرسول، عصمة الله بن أعظم. **رقيب باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (مخطوط لندن، مكتب العلاقات الهندية)، دلهي (فارسي).

ابن الملاحمي. **الفائق في أصول الدين**. (مخطوط بصنعاء، الجامع الكبير).

ابن الهادي، علي بن الحسين. **اللمع** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٤٩).

ابن يعقوب، الحسين بن أحمد. **سيرة الإمام المنصور بالله**. (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٨١٦).

أبو هاشم. **الدرر الفرائد**. في مختصر صارم الدين الحيي (مخطوط برلين، غلازر).

أبو يعلى بن الفراء. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. (مخطوط دمشق، الظاهرية).

الأجهوري، عبد البر. **فتح القريب**. (مخطوط برنستون، يهودا ٥٥٠٤).

إمام زاده. **شرعة الإسلام** (مخطوط برنستون، غارت).

الإمام الكركي. **فوائد الشرائع**. (مخطوط برنستون، قسم المخطوطات العربية، المجموعة الجديدة ٦٩٥).

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **سنن الصالحين وسنن العابدين**. (مخطوط ليدن، رقم ٥٠٦).

بحر العقائد. مخطوط برنستون، يهودا.

التفسير البسيط. (مخطوط إسطنبول، نور عثمانية).

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. **الكشف والبيان في تفسير آي القرآن**. (مخطوط بالمكتبة البريطانية، المجموعة الإضافية).

الجرموزي. **النبذة المشيرة**. (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٣٢٩).

الحاكم الجشمي. **شرح عيون المسائل** (مخطوط ليدن).

الرازي، علي بن محمد بن أحمد. **المستخلص من إحياء علوم الدين**. (مخطوط إسطنبول، السليمانية، آيا صوفيا ٢٠٩٧).

الشافعي، جمال الدين محمد بن عبد الله الخوارزمي. **ذخر المنتهي في العلم الجلي والخفي** (مخطوط لندن، المتحف البريطاني، إضافية ٧٢٤٥).

الشبشيري. (**الجواهر البهية**، مخطوط برنستون، غارت).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **فصول في أصول الدين**. (مخطوط برنستون).

الطوسي، نصير الدين. (**تسديد**، مخطوط برنستون، يهودا ٢٢٢٠).

قاضي زاده. **تاج الرسائل**. (مخطوط إسطنبول، السليمانية، حاجي محمود ١٩٢٦).

ـــــ . **الرسالة القامعة للبدع**. (مخطوط إسطنبول، السليمانية).

القاضي عياض. **إكمال المُعلِم**. (مخطوط دبلن، شستر بيتي، العدد ٣٨٣٦).

القرباغي، محمود بن محمد. (**محاضرات**، مخطوط قم، مكتبة مرعشي).

المحلي. **الحدائق الوردية**. (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية).

ـــــ . **عمدة المسترشدين في أصول الدين**. (مخطوط ببرنستون، عربية، المجموعة الثالثة).

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **تأويلات القرآن**. (مخطوط بالمكتبة البريطانية، رقم ٩٤٣٢).

المقدسي، إبراهيم بن أبي شريف. **العقد النضيد**. (مخطوط برنستون، يهودا).

المنصور عبد الله بن حمزة. **الدرة اليتيمة** (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية، رقم ٣٩٧٦).

موفق الشجري. **الإحاطة** (مخطوط ليدن، الشرق).

المؤيد يحيى بن حمزة. **الشامل في حقائق الأدلة** (مخطوط ليدن، الشرق).

نهاية المبتدئين. (مخطوط لندن، المكتبة البريطانية).

٢ ـ الفارسية

آيتي، محمد إبراهيم. **أمر به معروف ونهي أز منكر، كُفتار ـ ماه**، ١. طهران: [د. ن.]، ١٣٣٩ ـ ١٣٤٠ هـ. ش.

إسلامي، عباس علي. **دو أز ياد رفته: أمر به معروف ونهي أز منكر**. طهران: [د. ن.]، ١٣٥٤ هـ ش.

اعتماد السلطنة، محمد حسن خان. **تشِهِل سال ـ تاريخ إيران**. تحقيق إ. أفشار. طهران: [د. ن.]، ١٣٦٣ ـ ١٣٦٨ هـ. ش.

أكبري، محمد رضا. **تحليل ـ ي نَو وعملي أز أمر به معروف ونهي أز منكر در عصر ـ ي حاضر**. إصفهان: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.

بازركان، مهدي. **مرز ـ ميان ـ دين وسياست**. طهران: [مكتبة الصدوق]، ١٣٤١ هـ. ش.

بجستاني، سيد محمود مدني. **أمر به معروف ونهي أز منكر: دُ فريضه ـ ي برتر در سيره ـ ي معصومين**. قم: [د. ن.] ١٣٧٦ هـ ش.

ترجمني تفسيري طبري. تحقيق هـ. يغمائي. طهران: [د. ن.]، ١٣٣٩ هـ. ش.

تِهراني، علي. **أمر به معروف ونهي أز منكر در إسلام**. مشهد: [د. ن.، د. ت.].

جعفريان، ر. «أمر به معروف نهي أز منكر در دوره ـ ي صفوي.» **كيهان ـ ي أنديشه**: العدد ٨٢، ١٣٧٧ هـ ش.

خُداكرمي، محمد علي. **دو أصل ـ أُستوار يا أمر به معروف ونهي أز مُنكر**. قم: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.

رشيد الدين. **جامع التواريخ: قسمت إسماعيليان وفاطميان ونزاريان وداعيان ورفيقان**. محمد تقي دانش بزوه ومحمد مدرسي. طهران: [د. ن.]، ١٣٣٨ هـ ش.

رفسنجاني، هاشمي. **تفسير ـ راهنُما**. قم: [د. ن.]، ١٣٧١هـ ش.

سيد علوي، إبراهيم. **نِظارت ـ عمومي ـ إسلامي**. طهران: [د. ن.]، ١٣٤٧ هـ. ش.

شكوري، أبو الفضل. **فقه ـ سياسي ـ إسلام**. قم: [د. ن.]، ١٣٦١ هـ ش.

شيرازي، عبد الكريم بي ـ آزار. **تفسير ـ كاشف**. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٣ هـ ش.

طباطبائي، حسين مدرسي. **زمين فقه إسلامي**. طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.

الطباطبائي، محمد حسن [وآخرون]. **بحثي در بارا ـ مرجعيت وروحانيت**.

طيبي شبِستري، أحمد. **تقية: أمر به معروف ونهي أز منكر**. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٥٠ هـ ش.

فرمان الشاه طهمشب. **دين وسياست در دوره ـ ي صفوي**. نشره ر. جعفريان. قم: [د. ن.]، ١٣٧٠ هـ ش.

فؤاديان، رمضان. **سَيري در فريضه ـ أمر به معروف ونهي أز منكر**. قم: [د. ن.]، ١٣٧٥ هـ ش.

قرآن ـ ي قدس: كوهنترين بر كردان ـ ي قرآن بَه فارسي؟ تحقيق ع. رواقي. طهران: [د. ن.]، ١٣٦٤ هـ. ش.

قرشي، علي أكبر. **تفسير ـ أحسن الحديث**. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٦ ـ ١٣٧١ هـ ش.

كُلبايكاني، لطف الله صافي. **راه ـ إصلاح يا أمر به معروف ونهي أز منكر**. قم: [د. ن.]، ١٣٧٦ هـ ش.

مرتضى مطهري. **حماسة ـ ي حسيني**. طهران؛ قم: مكتبة الصدوق، ١٣٦٤ هـ ش.

مرعشي، م. وأ. حسيني. **فهرست نسخها خطي كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمى**. قم: مكتبة المرعشي قم ١٣٥٤ هـ. ش.

مسعودي، محمد إسحاق. **فِزهوهيشي در أمر به معروف ونهي أز منكر أز ديدكاه ـ ي قرآن وروايات**. طهران: [د. ن.]، ١٣٧٤ هـ. ش.

نيا، خسرو تقدسي. **درس ـ هايي أز أمر به معروف ونهي أز منكر**. قم: [د. ن.] ١٣٧٥ هـ ش.

يوسف خان، ميرزا. **يك كلمه**. تحقيق ص سجادي. طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٦٤ هـ. ش.

٣ ـ الأجنبيـة

Books

Abdullah, S. M. (ed.). *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*. Lahore: [n. pb.], 1955.

Adab al-hisba. Edited by E. Levi-Provencal and G. S. Colin. Paris: [s. n.], 1931.

Ahlwardt, W. *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen bibliothek zu Berlin*. Berlin: A. W. Schade's Buchdr. (L. Schade), 1887-1899. 10 vols. (Die handschriften-verzeichnisse der Koniglichen bibliothek zu Berlin; 7-9, 16-22. bd)

Ahmad, A. *Studies in Islamic Culture in the Indian Enviroment*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Al-Ahnaf, M., B. Botiveau et F. Frégosi. *L'Algérie par ses islamistes*. Paris: Karthala, 1991.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period*. Albany, NY: State University of New York Press, 1980.

Algar, Hamid. *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism.* Berkeley, CA: University of California Press, 1973

Al-Amri, Husayn bin Abdullah. *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History.* London: University of Durham by Ithaca Press, 1985.

Arabic Literature of Africa. General editors J. O. Hunwick and R.S. O'Fahey. Leiden; New York: E.J. Brill, 1994-2003. (Handbuch der Orientalistik., Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten; 13. Bd. = Handbook of Oriental Studies, the Near and Middle East)

Vol. 2: *The Writings of Central Sudanic Africa,* compiled by John O. Hunwick, with the assistance of Razaq Abubakre [et al.].

Arberry, Arthur J. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic manuscripts.* Dublin: E. Walker, 1955.

______. *The Koran Interpreted.* London: Allen and Unwin, 1964.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17)

Arnold, T. W. and R. A. Nicholson (eds.). *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Arvasi, S. Ahmet. *Ilm-i hal.* Istanbul: [n. pb.], 1990.

al-Ash'ari, Abul Hasan. *Maqalat al-Islamiyyin.* Edited by H. Ritter. Wiesbaden: [n. pb.], 1963.

Al-Azraqi, Mohammad Ibn Abdallah. *Akhbar Makkah.* Edited by R. S. Malhas. Madrid: [n. pb., n. d.].

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books, 1990.

Bakhit, Muhammad Adnan. *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century.* Beirut: Librairie du Liban, 1982.

Balic, Smail. *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt.* Weimar, Wien: Bohlau Verlag, 1992.

Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palastinensischen Texte.* Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922.

Bello, Ma. Isabel Fierro. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el perodo omeya.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de islamologa; 1)

Ben Cheneb, Mohammed. *Classes des savants de l'Ifriqya.* Beyrouth: [s. n., s.d.].

Bonine, Michael E. and Nikki R. Keddie (eds.). *Modern Iran: The Dialectics of*

Continuity and Change. Albany, NY: State University of New York Press, 1981.

Bonner, Michael. *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine frontier*. New Haven, CT: American Oriental Society, 1996. (American Oriental Series; vol. 81)

Bousquet, G.-H. *Ghazali, Ih'ya 'Ouloum ed-din, ou vivification des sciences de la foi; analyse et index*. Paris: Librairie Max Besson, 1955.

Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*. Edité et mis à jour par Michel Allard. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1959. (Recherches publiées sous la direction de l'institut de lettres orientales de Beyrouth; t. 14)

Bowering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896)*. Berlin; New York: de Gruyter, 1980. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; n.F, Bd. 9)

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur*. Weimar [etc.] E. Felber, 1898-1902. 2 vols.

Brunschvig, Robert. *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV*[ème] *siècle*. Paris: Larose, 1936.

Buchta, Wilfried. *Die Iranische Schia und die islamische Einheit 1979-1996*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1997. (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients)

Burgat, Francois. *L'Islamisme en face*. Paris: La Découverte, 1995. (Textes à l'appui, série Islam et société)

Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys: Collected during his Travels in the East*. London: H. Colburn and R. Bentley, 1831. 2 vols.

Al-Bukhari, Muhammad. *Sahih*. Edited by L. Krehl and Th. W. Juynboll. Leiden: Brill, 1862-1908. 4 vols.

Carapico, S. *Civil Society in Yemen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Carré, Olivier. *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutòb, frère musulman radical*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984. (Patrimoines, islam)

Caskel, Werner. *Gamharat an-nasab; das genealogische Werk des Hisam Ibn Muhàmmad al-Kalbi*. Leiden, E.J. Brill, 1966. 2 vols.

Catalolus Codium Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur, pars secunda, codies arabicos amplectens. London: [n. pb.], 1846-1852.

Chalmeta Gendron, Pedro. *El «Senor del Zoco» en Espana: contribucion al estudio de la historia del Mercado*. Madrid: [n. pb.], 1973.

Chaudhry, Muhammad Sharif. *Women's Right in Islam*. Delhi: Adam Publishers, 1991.

Chehabi, H.E. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981.

A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages. London: Oxford University Press, 1966.

Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Guatier-van Berchem. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Cudsi, Alexander S. and Ali E. Hillal Dessouki (eds.). *Islam and Power*. London: Croom Helm, 1981. (Croom Helm Series on the Arab World)

Cuperly, Pierre. *Introduction à l'étude de lIbadisme et de sa théologie*. Algiers: Office des Publications Universitaires, 1984.

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press, 1993.

Daftary, Farhad. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Daiber, H. *The Islamic Concept of Belief in the 14th/10th Century: Abu l-Lait as-Samarqandi's Mentary on Abu Hanifa (Died 150/767) al-Fiqh al-absat*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1995. (Studia Culturae Islamicae; 52)

Dankoff, R. *Celebi in Bitlis*. Leiden: Brill, 1990.

Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis, MN; Chicago, IL: Bibliotheca Islamica, 1979.

Danismend, I. H. *Izahli Osmanli tarihi kronolojisi*. Istanbul: [n. pb.], 1947-1961.

Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982.

Douglas, J. L. *The Free Yemeni Movement, 1935-1962*. Beirut: [n. pb.], 1987.

Dozy, R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leyden:, E. J. Brill, 1881. 2 vols.

Ebu Mansur Semerkandi Maturidi. Kayseri: [n. pb.], 1986.

Ehrensvard, Ulla and Christopher Toll (eds.). *On Both Sides of Al-Mandab:*

Ethiopian, South-Arabic, and Islamic Studies Presented to Oscar Lofgren on his Ninetieth Birthday, 13 May 1988, by Colleagues and Friends. Stockholm: Svenska forskningsinstitutet i Istanbul, 1989. (Transactions; v. 2)

Elisséeff, Nikita. *Nur ad-Din, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 h./1118-1174).* Damas: Institut francais de Damas, 1967. 3 vols.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought.* Austin, TX: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)

Encyclopaedia Iranica, edited by Ehsan Yarshater. London: [n. pb.], 1982.

Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden; London: Brill, 1960-.

Ess, Josef van. *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie: Zwei Werke des Nasi' al-Akbar (gest. 293 H. herausgegben und eingeleitet.* Beirut: [n. pb.], 1971.

____. *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991-1997.

____. *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme.* Paris: Geuthner, 1984.

____. *Ungenutzte Texte zur Karramiya.* Heidelberg: Eine Materialsammlung, 1980.

Essays in Honor of Bernard Lewis: The Islamic World, from Classical to Modern Times. Edited by C. E. Bosworth. Princeton: Darwin, 1989.

Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962. 2 vols.

Faath, Sigrid. *Die Banu Mizab: Eine Religiose Minderheit in Algerien Zwischen Isolation Und Integration.* Scheessel: H. Mattes, 1985.

Fagnan, E. *Extraits inédits relatifs au Maghreb: Géographie et histoire.* Algiers: Jules Carbonel, 1924.

Feinberg, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law.* New York: Oxford University Press, 1984-1988. 4 vols.

Vol. 1: *Harm to Others.*

Figlali, E. R. *Ibadiye'nin dogusu ve gorusleri.* Ankara: [n. pb.], 1983.

Fouchécour, Charles-Henri de. *Moralia: Les Notions morales dans la literature persane du 3ème/9ème au 7ème/13ème siècle.* Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1986. (Synthèse; no. 23)

Frank, R.M. *Al-Ghazali and the Ash'arite School.* Durham, NC: Duke University Press, 1994. (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies; 15)

Gardet, Louis. *La Cite musulmanne, vie sociale et politique.* Paris: [s. n.], 1961.

Gause III, F. Gregory. *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States.* New York: Council on Foreign Relations Press, 1994.

Geyer, R. (ed.). *Gedichte von Abu Basir Maimun Ibn Qais Al-Asa nebst Sammlungen von Stucken anderer Dichter des gleichen Beinamens*. London: [n. pb.], 1928.

Le Gihad dans l'islam Médieval. Paris: [s. n.], 1993.

Gilliot, Claude. *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*. Paris: Libr. J. Vrin, 1990. (Etudes musulmanes; 32)

Gimaret, Daniel. *Une Lecture mu'tazilite du Coran: Le Tafsir d'Abu Aili al-Djubbâ'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*. Louvain; Paris: [s. n.], 1994.

____. *Theories de l'acte humain en theologie musulmane*. Paris: Vrin, 1980.

Glassen, Erika. *Der Mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiösität der spateren Abbasiden-Zeit*. Wiesbaden: Steiner, 1981. (Freiburger Islamstudien; Bd. 8)

Göbel, Karl-Heinrich. *Moderne Schiitische Politik und Staatsidee*. Opladen: [n.pb.], 1984.

Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung: An Der Universitat Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*. Leiden: Brill, 1920. (Veroffentlichungen der «De Goeje-Stiftung»; no. VI)

Gómez Garcia, L. *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de 'adil husayn*. Madrid: Cantarabia, 1996.

Gramlich, Richard. *Alte Vorbilder des Sufitums*. 2 vols. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995-1996. (Veroffentlichungen der Orientalischen Kommission; 42)

____. *Das Sendschreiben al-Qusayris uber das Safitum*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.

____ (ed.). *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier z. 60 Geburtstag*. Wiesbaden: Steiner, 1974.

Gribetz, Arthur. *Strange Bedfellows: Mutat Al-Nisa and Mutat Al-Hajj: A Study Based on Sunni and Shi'i Sources of Tafsir, hadith and fiqh*. Berlin: K. Schwarz, 1994. (Islamkundliche untersuchungen; Bd. 180)

Guidi, Ignazio and David Santillana. *Il «Muhtasar,» o sommario del diritto malechita di uHalil ibn Ishaq*. Milano: U. Hoepli, 1919. 2 vols.

Guest, R. (ed.). *The Governors and Judges of Egypt*. Leyden: E. J. Brill, 1912. («E.J.W. Gibb Memorial» Series, v. 19)

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*. Leiden: Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Haider, S. M. (ed.). *Islamic Concept of Human Rights*. Lahore: Book House, 1978.

Hairi, Abdul-Hadi. *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*. Leiden: E. J. Brill, 1977.

Halm, Heinz. *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule von den Anfangen bis zum 8/14 Jahrhundert*. Wiesbaden: L. Reichert, 1974. (Beihefte zum Tubinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, (Geisteswissenschaften); nr. 4)

Hanioglu, M. Sukru. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995. (Studies in Middle Eastern History)

Hartmann, Angelika. *An-Nasir li-Din Allah: (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in d. spaten Abbasidenzeit*. Berlin; New York: de Gruyter, 1975. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, n. F; Bd. 8)

Harvey, L.P. *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1990.

Heper, Metin and Raphael Israeli (eds.). *Islam and Politics in the Modern Middle East*. New York: St. Martin's Press, 1984.

History of Iranian Literature. Written in collaboration with Otakar Klima [and others]. Edited by Karl Jahn. Dordrecht: D. Reidel, [1968].

Hitti, Philip K. Nabih Amin Faris and Butrus Abd al-Malik. *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. Princeton: Princeton University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1938. (Princeton Oriental Texts; vol. 5)

Hopkins, J.F.P. (trans.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Edited and annotated by N. Levtzion and J. F. Hopkins. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1981. (Fontes Historiae Africanae, Series Arabica; 4)

Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany, NY: State University of New York Press, 1977.

Hunt, Morton. *The Compassionate Beast: What Science is Discovering about the Humane Side of Humankind*. New York: Morrow, 1990.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka*. The Hague: Mit Bilder-Atlas, 1888-1889.

Al-Husry, Khaldun S. *Origins of Modern Arab Political Thought*. Delmar, NY: Caravan Books, 1980.

Hussain, Shaukat *Human Rights in Islam*. New Delhi: [n. pb.], 1990.

Ibn Abi Zari'. *Rawd al-qurtas*. Edited by C.J. Tornberg. Uppsala: [n. pb.], 1843-1846.

Ibn Battuta. *Voyages d'Ibn Battuta*. Edited by C. Defremery and B. R. Sanguinetti. Paris: Anthropos, 1853-1858.

Ibn Hayyan. *Kiab al-Muqtaba*. Edición M. Martínez Antuña. Paris: [s. n.], 1937.

Ibn Khaldun. *Al-Muqaddima*. Edited by E. M. Quatremere. Paris: [s. n.], 1858.

Ibn al-Jawzi's Kitab al-Qussas wa'l-Mudhakkirin. Edited and translated by M. L. Swartz. Beirut: [n. pb], 1970.

Ibn Jubayr, Mohammad bin Ahmad. *The Travels of Ibn Jubayr = Rihla*. Edited by W. Wright and M. J. de Goeje. Leyden; London: E. Brill, 1907. (E. J. W. Gibb Memorial Series; v. 5)

Ibn Al-Malahimi, Rukn al-Din Mahmud bin Muhammad. *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Din*. Edited by Martin J. McDermott and W. Madelung. London: [n. pb.], 1991.

Ibn al-Murtada, Ahmad Ibn Yahya. *Tabaqat al-Mu'tazila*. Edited by S. Diwald-Wilzer. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961.

Ibn Sallam, Abu Ubaid al-Qasim. *Kitab fihi bad' al-Islam wa sharai' al-din*. Edited by W. Schwartz and Salim Ibn Yaqub. Wiesbaden: [n. pb.], 1986

____. *Al-Nasikh wa-l-Mansukh*. Edited by John Burton. Cambridge, MA: Oxford University Press, 1987.

Ibn Toumart, Muhammad. *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert: Mahdi des Almohades*. Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introd. par I. Goldziher. Alger: P. Fontana, 1903.

Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xème-XIIème siècles*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1962. 2 vols. (Publications de l'Institut d'études orientales, Faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 22)

Al-Ifrani, Muhammad. *Nuzhat al-hadi*. Texte arabe publié par O. Houdas. Paris: E. Leroux, 1888.

Ivanow, V. A. *A Creed of the Fatimids*. Bombay: Qayyimah Press, 1936.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-religious Concepts in the Quran*. Rev. ed. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1966. (McGill Islamic Studies; 1)

Izzi Dien, M. *The Theory and the Practice of Market Law in Medieval Islam: A Study of Kitab Nisab al-Ihtisab of Umar bin Muhammad al-Sunami (fl. 7th-8th/13th-14th Century)*. Warminster: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1997.

Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Quran: The Old Codices*. Leiden: E. J. Brill, 1937.

____. *A Reader on Islam; Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims*. The Hague: Mouton, 1962.

Jomier, Jacques. *Le Commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 11)

Jones, Alan (ed.). *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus: Essays in Honour of A.F.L. Beeston on his Eightieth Birthday*. Reading, UK: Ithaca Press, 1991. (Oxford Oriental Institute Monographs; no. 11)

Justi, Ferdinand. *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N. G. Elwert, 1895.

Juwayni. *Tarikh-I jahan-gusha*. Edited by Muhammad Qazwini. Leiden; London: [n. pb], 1912-1937.

Kadri, Huseyin Kazim. *Insan haklars beyannamesi'nin Islam hukukuna gore izaht*. Istanbul: [n. pb.], 1949.

Kaeuper, Richard W. and Elspeth Kennedy, *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996. (Middle East Series)

Al-Kasim bin Ibrahim on the proof of God's Existence: Kitab al-Dalil al-Kabir. Edited with translation, introduction and notes by Binyamin Abrahamov. Leiden; New York: E.J. Brill, 1990. (Islamic Philosophy and Theology; v. 5)

Karaman, H. *Islamin isiginda gunun meseleleri*. Istanbul: [n. pb.], 1988.

Karamustafa, A. T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1994.

Kepel, Gilles. *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une religion en France*. Paris: Editions du Seuil, 1987. (L'Epreuve des faits)

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhämmad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Khomeini, Ayatollah Sayyed Ruhollah Mousavi. *A Clarification of Questions: An Unabridged Translation of Resaleh Towzih al-Masael*. Translated by J. Borujerdi; with a foreword by Michael M. J. Fischer and Mehdi Abedi. Boulder, CO; London: Westview Press, 1984.

Al-Kindi, Muhammad Ibn Yousif. *The Governors and Judges of Egypt*. Edited by Rhuvon Guest. London; Leiden: E. J. Brill, 1912. (E. J. W. Gibb. Memorial; no. 19)

Kisai, Mohammed Ibn Abdallah. *Qisas Al-Anbiya*. Edited by Isaac Eisenberg. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1922-1923. 2 vols.

Kitab al- Tanbih. Edited by S. Dedering. Istanbul: [n. pb.], 1936.

Kisai, Mohammed Ibn Abdallah. *Qisas Al-Anbiya*. Edited by Isaac Eisenberg. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1922-1923. 2 vols.

Klemm, Verena. *Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-din in Shiraz*. Frankfurt: [n. pb.], 1989.

Kohlberg, Etan. *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and his Library*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1992. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; 12)

Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschapepen: Mededelingen. Amsterdam: [n. pb.], 1997.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E.J. Brill, 1986. (Studies in Islamic Culture and History Series; v. 7)

Kupferschmidt, Uri M. *The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1987

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981. (London Oriental Series; v. 36)

Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon*. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893.

Landen, Robert Geran. *Oman since 1856; Disruptive Modernization in a Traditional Arab Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*. Le Caire: Impr. de l'Institut francais d'archéologie orientale, 1939. (recherches d'archéologie de phlilologie et d'histoire; t. 10)

____. *La Politique de Gazali*. Paris: P. Geuthner, [1970]. (Bibliothèque d'études islamiques; t. 1)

____. *La Profession de foi d'Ibn Batotoà, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à Ukbara en 387/997*. Damas: Institut francais de Damas, 1958.

____. *Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya*. Beyrouth: [s. n.], 1948.

Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Harvard Middle Eastern Studies; 11)

Lazard, Gilbert. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris: C. Klincksieck, 1963. (Etudes linguistiques, 2)

Leder, Stefan. *Ibn Al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in gelehrter Uberlieferung und originarer Lehre*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft; Wiesbaden: In Kommission bei F. Steiner, 1984. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 32)

The Legal Enforcement of Morality. Compiled by Thomas C. Grey. New York: Knopf, 1983. (Borzoi Books in Law and American Society)

Le Strange, G. *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources*. Oxford: Clarendon Press, 1900.

____. *The Lands of the Eastern Caliphate; Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1905.

LeTourneau, Roger. *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. (Princeton Studies on the Near East)

Lévi-Provençal, E. *Documents inedits d'histoire almohade*. Paris: P. Geuthner, 1928.

____. (ed.). *Trois traités hispaniques de hisba*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1955.

Lofgren, Oscar and Renato Traini. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. Vicenza: N. Pozza, [1975-1995].

Longrigg, S. H. *Iraq, 1900 to 1500*. London: Oxford University Press, 1953.

Lorimer, John Gordon. *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman, and Central Arabia*. Completed and edited by R. L. Birdwood. Calcutta: Superintendent Govt. Printing, 1908-1915.

Mach, Rudolf. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977. (Princeton Studies on the Near East)

____ and Eric L. Ormsby. *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987. (Princeton Studies on the Near East)

Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*. Berlin: Walter De Gruyter and Co., 1965.

____. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985. (Variorum Reprint; CS213)

____. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: Persian Heritage Foundation, 1988. (Columbia Lectures on Iranian Studies; no. 4)

____ and Paul E. Walker. *An Ismaili Heresiography The «Bab al-shaytàn» from Abu Tammam's Kitab al-shajara*. Leiden; Boston, MA: Brill, 1998. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 23)

____. (ed.). *The Sira of Imam Ahmad bin Yahya Al-Nasir li-Din Allah from Musallam al-Lahji's Kitab Akhbar Al-Zaydiyya bi l-Yaman*. Exeter: Ithaca Press, 1990.

Makdisi, G. *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'islam traditionaliste au XI^ème^ siecle*. Damascus: Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963.

____. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

____ [et. al] *Prédiction et propagande au moyen age: Islam, Byzance, Occident*. Paris: Dumbarton Oaks, 1983.

Marcus. A. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York; London: Oxford University Press, 1989.

Marin, M. (ed.). *Estudios onomastico-biograficos de al-andalus*. Madrid: [n. pb.], 1988.

Marmura, Michael E. (ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Al-Marrakushi, Abd al-Wahid. *Al-Mu'jib*. Edited by R. Dozy. 2nd ed. Leiden: Brill, 1881.

Martin, Richard C. and Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam: Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford, England; Rockport, MA: Oneworld Publications, 1997.

Mason, Herbert. *Two Statesmen of Mediaeval Islam: Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/1105-1165AD) and Caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*. The Hague: Mouton, [1972].

Mayer, A. E. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, CO: Columbia University Press, 1995.

McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1978. (Recherches, nouvelle série. A, langue arabe et pensée islamique)

Mélanges Louis Massignon. Damas: [s. n.], 1956.

Mélanges offerts à Mohamed Talbi. Tunis: [s. n.], 1993.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th- 10th Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1997. (Studies in Islamic Law and Society, v. 4)

Memorial histórico español: Colección de documentos, opúculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Madrid: La Academia, 1853.

Mesbah, Muhammad Taqi, Muhammad Jawad Bahonar and Lois Lamya al-Faruqi. *Status of Women in Islam*. London: Sangam Books, 1990.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. London: J. W. Parker and Son, 1859.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press, 1969.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abu Jafar ibn Qiba al-Razi and his Contribution to Imamite Shiite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1993.

Modarressi Tabatabai, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.

Molìns, Marìa Jesus Viguera [et al.]. *Los Reinos de taifas: Al-Andalus en el siglo XI*, Madrid: Espasa Calpe, 1994. (Historia de Espanpa Menéndez Pidal ; t. 8, pt. 1)

____ (ed.). *El Retroceso territorial de al-Andalus: Historia de Espana Menendez Pidal, tomo VIII-II*. Madrid: [s. n.], 1997.

Monroe, Kristen Renwick. *The Heart of Altruism: Perceptions of a Common Humanity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Morewedge, Parviz (ed.). *Islamic Philosophical Theology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Simon and Schuster, 1985.

Muazilite Creed of Az-Zamahsari (d. 538/1144): (al-Minhag fi usul ad-din). Edited and translated by Sabine Schmidtke. Stuttgart: Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1997. (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; Bd. LI, 4)

Al-Murajja, Musharraf Ibn. *Fada'il Bayt al-Maqdis*. Edited with an introduction by O. Livnekafri. Shfaram: [n. pb.], 1995.

Muranyi, Miklos. *Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. (Studien zum islamischen recht; Bd. 1)

____. (ed.). *Die* Koranwissenschaften.Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

Nagel, Tilman. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*. Zurich: Artemis, 1981. 2 vols. (Die Bibliothek des Morgenlandes)

Nakaid of Jarir and al-Farazdak. Edited by A. A. Bevan. Leiden: Brill, 1905-1912. 3 vols.

Nallino, C. A. (ed.). *Raccolta di scritti editi e inediti*, Pubblicazioni dell'Istitute per l'oriente. Roma: Istituto per l'oriente, 1939-1948. 6 vols.

Vol. 1: *L'Arabia Sa'udiana*.

Niblock, Tim (ed.). *State, Society, and Economy in Saudi Arabia*. New York: St. Martin's Press, 1982.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorans*. Leipzig: T. Weicher, 1909-1939. 3 vols.

Noth, A. and L. I. Conard. *The Early Arabic Historical Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Nyberg, H. S. *Encyclopedia of Islam*. Leiden; London: Brill, 1913-1938.

Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's «Best of all Possible Worlds»*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Palgrave, W. G. *Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-63)*. London: Macmillan and co., 1883.

Patlagean, Evelyne et Alain Le Boullucc (eds.). *Les Retours aux Ecritures: Fondamentalismes présents et passés*. Louvain: Peeters, [1993]. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, section des sciences religieuses)

Pelly, Lewis. *Report on a Journey to Riyadh in Central Arabia*, with a new introd.

by R. L. Bidwell. Bombay: Government at the Education Society's Press, 1866. (Arabia Past and Present; 6)

Peskes, Esther. *Muhammad bin Abdalwahhab, 1703-92, im Widerstreit: Untersuchungen zur Rekonstruktion der Fruhgeschichte der Wahhabiya*. Beirut; Stuttgart: In Kommission bei Franz Steiner, 1993. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 56)

Peters, J. R. T. M. *God's Created speech: A Study in the Speculative Theology of the Mutazili Qadi l-gudat Abul-Hasan Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Hamadani*. Leyden: Brill, 1976.

Philby, H. S. B. *The Heart of Arabia: A Record of Travel and Exploration*. London: Constable and Company Ltd., 1922.

_____ . *Saudi Arabia*. London: Benn, [1955]. (Nations of the Modern World)

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismaili Literature*. Associate editor Teresa Joseph. Malibu, CA: Undena Publications, 1977. (Studies in Near Eastern Culture and Society; 1)

Pouzet, Louis. *Damas au VII^{ème}-XIII^{ème} siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1988. (Recherches. nouvelle série. A, langue arabe et pensée islamique; t. 15)

Al-Qadi, Wadad (ed.). *Studia Arabica et Islamica: festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday*. Beirut: American University of Beirut, 1981.

Al-Qurtubi, Muhàmmad bin Wadddàhò. *Kitab al-bida: Tratado contra las innovaciones*, traduccioìn, estudio e indices por Ma. Isabel Fierro, nueva edicioìn. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientìficas, Instituto de Filologìa, Departamento de Estudios Arabes, 1988.

Ragib, Y. (ed.). *Documents de l'islam medieval*. Cario: [s. n.], 1991.

Al-Rashid, Ibrahim (ed.). *Saudi Arabia Enters the Modern World: Secret U.S.Documents on the Emergence of the Kingdom of Saudi Arabia as a World Power, 1936-1949*. Salisbury, NC: Documentary Publications, 1976. (Documents on the History of Saudi Arabia ; v. 4-5)

Raymond, André. *The Great Arab Cities in the 16th -18th Centuries: An Introduction*. New York: New York University Press, 1984.

Rebstock, U. *Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien*. Wiesbaden: [n. pb.], 1989.

Regis, Edward (Jr.). *Gewirth's Ethical Rationalism: Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995. (SUNY Series in the Middle Eastern Studies)

Ribera, J. and M. Asìn. *Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta; noticia y extractos por los alumnos de la Seccioìn Arabe.* Madrid: [n. pb.], 1912.

Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum.* London: Longmans and Co., 1894. (Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization)

Rihani, Ameen. *Maker of Modern Arabia.* Boston, MA; New York: Houghton Mifflin Company, 1928.

Rippin, Andrew (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran.* Oxford; New York: Clarendon; Oxford University Press, 1988.

Risalat al-Qiyan. Edited and translated by A. F. L. Beeston.Warminster: [n. pb.], 1980.

Robson, J. *Tracts on Listening to Music: Ibn abi al-Dunya and Majd al-Din al-Tusi al-Ghazali.* London: Royal Asiatic Society, 1938.

Robinson, Francis (ed.). *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World.* New York: Cambridge University Press, 1996.

Rosenthal, Franz. *General Introduction, and, From the Creation to the Flood.* Albany, NY: State University of New York Press, 1988. (History of al-Tabari; v. 1)

Rudolph, Ulrich. *Al-Maturidi Und Die Sunnitische Theologie in Samarkand.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1997.

Ruedy, J. (ed.). *Islamism and Secularism in North Africa.* New York: Oxford University Press, 1994.

Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXème-XIème siècles.* Paris Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981. (Etudes de civilisation et d'histoire islamiques; v. 5)

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence.* New York: Oxford University Press, 1988.

Al-Samani, Abd al-Karim Ibn Muhammad. *Kitab al-Ansab.* Leyden: E.J. Brill, 1912. («E.J.W. Gibb memorial» Series; v. 20)

The Sea of Precious Virtues = Bahr al-favaid: A Medieval Islamic Mirror for Princes. Translated from the Persian by Julie Scott Meisami. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1991.

Schilcher, Linda Schatkowski. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries.* Wiesbaden: F. Steiner, 1985. (Berliner Islamstudien; Bd. 2)

Schwartz, Werner. *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika; Der Beitrag einer isla-*

mischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983

Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: E.J. Brill, 1967. 9 vols.

Vol. 1: *Quranwissenschaften, Hadit Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*

Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad. Edited and translated with an introduction and commentary by John O. Hunwick. London; New York: Published for the British Academy by Oxford University Press, 1985. (Fontes historiae africanae, series arabica; 5)

Shboul, Ahmad M. H. *Al-Masudi and his World: A Muslim Humanist and his Interest in Non-Muslims*. London: Ithaca Press, 1979.

Shehadi, Fadlou. *Philosophies of Music in Medieval Islam*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1995. (Brill's Studies in Intellectual History; v. 67)

Shiloah, Amnon. *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1995.

Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Sourdel, Dominique. *Le Vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*. Damas: Institut francais de Damas, 1959-1960. 2 vols.

Spectorsky, Susan. *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*. Austin, TX: University of Texas Press, 1993.

____. *Studies in Early Ismailism*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University; Leiden: E.J. Brill, 1983. (Max Schloessinger Memorial Series, Monographs; 1)

____, Albert Hourani and Vivian Brown (eds.). *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Columbia: University of South Carolina Press, [1972]. (Oriental Studies; 5)

Stern, S. M., Albert Hourani and Vivian Brown (eds.). *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Columbia: University of South Carolina Press, [1972]. (Oriental Studies; 5)

Stewart, C. C. *General Catalogue of Arabic Manuscripts at the Institut Mauritanien de Recherche Scientifique*. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign, 1992. 5 vols.

Storey, C. A., A. J. Arberry and R. Levy. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*. London: Oxford University Press, 1930-1940. 2 vols.

Strothmann, R. *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg: K. J. Trubner, 1912. (Studien zur geschichte und kultur des islamischen Orients; 1. hft)

Tafsiri bar ushri az Qur an-i majid. Ed. J. Matini. Tehran: [n. pb.], 1352sh.

Tafsir-i Quran-i majid. Edited by J. Matini. [n. p.: n. pb.], 1349sh.

Taeschner, F. *Zunfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Zurich; Munich: [n. pb.], 1997.

Teufel, J. K. *Eine Lebensbeschreibung des scheichs Ali-i Hamadani*. Leiden: Brill, 1962.

Toll, C. and J. Skovgaard-Petersen (eds.). *Law and the Islamic World Past and Present*. Copenhagen: [n. pb.], 1995.

Tollner, Helmut. *Die Turkischen Garden am Kalifenhof von Samarra; ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat Al-Mu'tadids*. Walldorf-Hessen: Verlag fur Orientkunde, 1971. (Beitrage zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Bd. 21)

Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. Leiden: Brill, 1960.

Van Arendonk, Cornelis. *Les Débuts de l'imamat zaidite au Yemen*. Traduction francaise par Jacques Ryckmans. Leiden: E. J. Brill, 1960. (Publications de la Fondation de Goeje; no. 18)

Vassie, R. (ed.). *A Classified Handlist of Arabic Manuscripts Acquired Since 1912*. London: Oxford University Press, 1955.

Voorhoeve, P. (comp.). *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*. Leiden; Boston, MA: Leiden University Press, 1957. (Codices Manuscripti ; 7)

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. 2nd ed. [New York]: Basic Books, [1992].

Al-Waqidi, Muhammad bin Umar. *Kitabul Maghazi*. Edited by M. Jones. London: Oxford University Press, 1966. 3 vols.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. [Edinburgh]: University Press, [1973].

Wellhausen, J. *Die Religios-politischen oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin: Weidmann, 1901.

Wensinck, A. J. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden; New York: Brill, 1936-1988. 8 vols.

____ . *The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development*. Cambridge [Eng.]: Cambridge University Press, 1932.

Wieber, Reinhard. *Das Schachspiel in der arabischen Literatur von den Anfängen bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1972. (Beitrge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients; Bd. 22)

Wild, Stefan (ed.). *The Quran as Text*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996. (Islamic Philosophy, Theology, and Science; v. 27)

Wilkinson, John C. *The Imamate Tradition of Oman*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987. (Cambridge Middle East Library)

Willis, John Ralph (ed.). *Studies in West African Islamic History*. London: F. Cass, 1979.

Winder, R. Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1965.

Worterbuch der Klassichen Arabischen Sprache. Wiesbaden: [n. pb.], 1970.

Wynne, John J. (ed.). *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII*. New York: Cincinnati [etc.] Benziger Brothers, 1903.

Al-Yaqubi, Ahmad bin Abi Yaqub. *Tarikh*. Edited by M. T. Houtsma. Leiden: Brill, 1883.

Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Westview Special Studies on the Middle East)

Yorukan, Y. Z. *Islam akaidine dair eski metinler*. Istanbul: Egitim Basmevi, 1953.

Zajaczkowski, Ananiasz. *Traite arabe Mukaddima d'Abou-l-Lait as-Samarkandi en version mamelouk-kiptchak*. Warsaw: Aya Sofya, 1962.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; v. 16)

Zayd bin Ali. *Majmu' Al-fiqh*. Edited by E. Griffini. Milan: Ulrico Hoepli, 1919.

Zilfi, M. C. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis, MN: University of Minneapolis, 1988.

Periodicals

Ahmad, Z. «Abu Bakr al- Khallal- the Compiler of the Teaching of Imam Ahmad bin Hanbali.» *Islamic Studies*: vol. 9, 1970.

Amedroz, H. F. «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1916.

Athamina, Khalil. «The Early Murji'a: Some Notes.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 35, no. 1, 1990.

____ . «Uqubat al- Nafy fi Sadr al-Islam wa'l-dawla al-Umawiyya.» *Al-Karmil*: vol. 5, 1984.

Bar-Asher, Meir M. «Variant Readings and Additions of the Imami Shi'a to the Quran.» *Israel Oriental Studies*: vol. 35, 1993.

Bercher, L. «L'Obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali.» *Revue Institut de Belles Lettres Arabes* (IBLA): vol. 18, 1955; vol. 20, 1957; vol. 21, 1958 and vol. 23, 1960.

Bernand, M. «Le Kitab al-Radd 'ala l-bida' d'Abu Muti Makhul al-Nasafi.» *Annales islamologique*: vol. 16, 1980.

Bibliotheca orientalis: vol. 50, 1993.

Brooks, Geraldine. «Teen-age Infidels Hanging Out.» *New York Times Magazine:* 30 April 1995.

Brunschvig, R. «Metiers vils en Islam.» *Studia Islamica*: vol. 16, 1962.

Calder, N. «Judicial Authority in Imimi Shi'i Jurisprudence.» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*: vol. 6, 1979.

____ . «Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavari (d. 1090/1679).» *Iran*: vol. 25, 1987.

____ . «Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 44, 1981.

Chabbi, J. «Fudayl bin Iyad, un précurseur du Hanbalisme.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 30, 1978.

Chicago Tribune: 25/9/1988.

Cook, M. «Early Islamic Dietary Law.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 7, 1986.

____ . «The Historians of Pre-wahhabi Najd.» *Studia Islamica*: no. 76, 1992.

____ . «On the Origins of Wahhabism.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: vol. 3, no. 2, 1992

____ . «Van Ess's Second Volume: Testing a Sample.» *Bibliotheca Orientalis*: vol. 51, 1994.

Crawford, M. J. «Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth- century Saudi Qadi's Dilemma.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 14, 1982.

Cuperly, P. «L'Ibadisme au XIIème Siècle: La Aqida de Abu Sahl Yahya.» *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA): vol. 15, 1970.

_____ . «Une profession de foi ibâdite.» *Bulletins d'études orientales*: vols. 32-33, 1980-1981.

Dickinson, Eerik. «Ahmad B. al-Salt and his Biography of Abu Hanifa.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 116, no. 3, July-September 1996.

Drory, Joseph. «Hanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries.» *Asian and African Studies*: 22, 1988.

Ennami, A. K. «A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 15, no. 1, 1970.

Esrefoglu, E. «Islamiyetde ihtisabin prensipleri.» *Tarih Dergisi*: vol. 25, 1971.

Ess, J. van. «Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie.» *Die Welt des Orients*: vol. 11, 1980.

____. «Kritisches zum Fiqh Akbar.» *Revue des études islamiques*: vol. 54, 1986.

____. «Untersuchungen zu einigen ibdditischen Handschriften.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 126, 1976.

Fallaci, Oriana. «An Interview with Khomeini.» *New York Times Magazine:* 7 October 1979.

Fierro, M. «El proceso contra Abfi 'Umar al-Talamanki a través de su vida y su obra.» *Sharq al-Andalus*: vol. 9, 1992.

____. «The Treatics against Innovations (Kutub al-bida').» *Der Islam*: vol. 69, 1992.

Fletcher, Madeleine. «Ibn Tumart's Teachers: The Relationship with al-Ghazali.» *Al-Qantara*: vol. 18, 1997.

Floor, W. «The Office of Muhtasib in Iran.» *Iranian Studies*: vol. 18, 1985.

Forneas, J. M. «De la transmission de algunas obras de tendencia asari en al-Andalus.» *Awraq*: vol. 1, 1978.

Garcia-Arenal, M. «La Practica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wa-lnahy 'an al-munkar en la hagiografia magrebi.» *Al-Qantara*: vol. 13, 1992.

Gilliot, C. «Islam et pouvoir: La Commanderic du bien et l'interdiction du mal.» *Communio*: vol. 16, nos. 5-6 (numéro spécial sur l'islam) 1991.

____. «Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 á 1996.» *MIDEO*: vol. 23, 1997.

Gimaret, D. «Matériaux pour une bibliographic des Gubba'i.» *Journal Asiatique*: no. 264, 1976.

____. «Les Usul al-Khams du Qadi Abd al-Gabbar et leur commentairs.» *Annales islamologiques*: vol. 15, 1979.

Goldziher, Ignaz. «Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*: vol. 31, 1877

____. «Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 62, 1908.

Gómez, Garcia. «Unas «Ordenenzas del zoco» del siglo IX.» *Al-Andalus*: vol. 22, 1957.

Griffini, E. «Lista dei manoscritti arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano.» *Rivista degli studi orientali*: vol. 7, 1916-1918.

Gutas, D. «Muslim Ethics.» *Journal of the American Oriental Society*: no. 117, 1997.

Halm, H. «Der Treuhander Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hakim.» *Der Islam*: vol. 63, 1986.

Hamdani, Abbas. «The Da'i Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi and his Book Tuhfat al-Qulub.» *Oriens*: vol. 24, 1970-1971.

Hartmann, A. «Les Ambivalences d'un sermonnaire çanbalite.» *Annales islamologiques*: vol. 22, 1986.

____. «Die Wahhabiten.» *Zeitschrift Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 78, 1924.

Haykel, Bernard. «Al-Shawkani and the Jurisprudential Unity of Yemen.» *Revue du monde musulman et de la méditerranée*: vol. 67, 1994.

Hedges, Chris. «Everywhere in Saudi Arabia, Islam is Watching.» *New York Times*: 6/1/1993.

____. «With Mullahs' Sleuths Eluded, Hijinks in the Hills.» *New York Times*: 8/8/1994.

Heller, Daniella Talmon. «The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th -13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun.» *Studia Islamica*: vol. 79, 1994.

Hunwick, John O. «Al-Maghili and the Jews of Tuwat: The Demise of a Community.» *Studia Islamica*: no. 61, 1985.

Jabre, F. «La Biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérées a la lumieàre des Tabaqat de Sobki.» *Melanges de l'Institut Domenicain d' études orientales* (MIDEO): vol. 1,1954.

Jarrar, Maher. «Bisr al-Hafi und die Barfuipigkeit in Islam.» *Der Islam*: vol. 71, 1994.

Jeffery, Arthur. «The Quran Readings of Zaid bin Ali.» *Rivista degli studi orientali*: vol. 16, 1937.

Journal of the Royal Asiatic Society: 1989.

Kohlberg, E. «The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: no. 126, 1976.

Lagardère, Vincent. «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI et XII siècles: L'Ash'arisme.» *Anaquel de Estudios Arabes*: vol. 5, 1994.

Lambton, Ann K. S. «A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.

Laoust, Henri. «La Biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Kathir.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 9, 1942.

____ . «Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad.» *Revue des études islamiques*: vol. 27, 1959.

____ . «La Pensee et l'action politique d'al-Mawardi.» *Revue des études islamiques*: vol. 36, 1936.

____ . «La Survie de Gazali d'après Subki.» *Bulletin d'étude orientales*: vol. 25, 1972.

Lapidus, I. M. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 6, no. 4, October 1975.

Landau-Tasseron, Ella. «Zaydi Imams as Restorers of Religion: Ihya and Tajdid in Zaydi Literature.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 49, no. 3, 1990.

Lévi-Provençal, E. «Un Document sur la vie urbaine et les corps de métiers á Séville au début du XII^ème^ siècle: Le Traité d'une Abdun.» *Journal Asiatique*: no. 224, 1934.

Lewicki, T. «Les Historiens, biographes, et traditionnistes ibadites-wahbites de l'Afrique de Nord du VIII^ème^ au XVI^ème^ siècle.» *Folia Orientalia*: vol. 3, 1961.

____ . «Les Subdivisions de l'Ibadiyya.» *Studia Islamica*: vol. 9, 1958.

____, and J. C. Wilkinson. «Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman.» *Arabian Studies*: vol. 111, 1976.

Lewinstein, K. «The Azariqa in Islamic Heresiography.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 54, 1991.

Little, D. P. «Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?.» *Studia Islamica*: vol. 41, 1975.

____ . «The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 4, 1973.

____ «Religion under the Mamluks.» *Muslim World*: vol. 73, 1983.

Madelung, W. «The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and the «Reign of the Daylam» (Dawlat al-Daylam).» *Journal of Near Eastern Studies*: vol.28, 1969.

____ . «The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism.» *Der Islam*: vol. 59, 1982.

____ . «Frühe mutazilitische Häresiographie: Das Kitab al-Usul des Gafar bin Harb?.» *Der Islam*: vol. 57, 1980.

____ . «A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS): vol. 43, 1980.

____ . «The Vigilante Movement of Sahl bin Salma al-Khurasani and the Origins of Hanbalism Reconsidered.» *Journal of Turkish Studies*: vol. 14, 1990.

____ . «Über einigen werken des imams abu talib an-nitiq bi l-haqq.» *Der Islam*: vol. 63, 1986.

Makdisi, G. «Ashari and the Asharites in Islamic Religious History.» *Studia Islamica*: vol. 17, 1962.

____ . «Autograph Diary of an Eleventh-century Historian of Baghdad.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vols. 18-19, 1956-1957.

____ . «The Non-Asharite Shafi'ism of Abu Hamid al Ghazzali.» *Revue des études Islamiques*: vol. 54, 1986.

Marcus, A. «Privacy in Eighteenth-century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, 1986.

Marin, Manuela. «Familias de ulemas de Toledo.» *Estudios Onomastico Biograficos de al-Andalus* (EOBA): vol. 5, 1992.

Melchert, Christopher. «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir.» *Islamic Law and Society*: vol. 3, 1996.

Muranyi, M. «Das Kiiab al-Siyar von Abu Ishaq al-Fazari: Das Manuskript der Qarawiyyin-Bibliothek zu Fas.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 6, 1985.

Newman, Andrew J. «The Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safawid Iran: Part 2: The Conflict Reassessed.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 55, 1992.

New York Times: 23/9/1988; 1/10/1996; 29/8/1997, and 6/10/1997.

Patton, Walter M. *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: E. J. Brill, 1897.

Ritter, H. «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: I. Hasan al-Basri.» *Der Islam*: vol. 21, 1933.

Robson, J. «The Transmission of Abu Dawud's Sunan.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 14, 1952.

Roest Crollius, A. A. «Mission and Morality.» *Studia Missionalia*: vol. 27, 1978.

Rubinacci, R. «Un antico documento di vita cenobitica musulmana.» *Annali*: vol. 10, 1960.

____ . «La Professione di fede di al Gannawuni.» *Annali* (Istituto universitario orientale di Napoli): New Series, vol. 14, 1964.

____ . «La Purita rituale secondo gil Ibaditi.» *Annali*: vol. 6, 1954-1956.

Sachau, E. «Über die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedander in Oman und Ostafrika.» *Mitteilungen aus dem Seminar für Orientalische Sprachen*: vol. 2, 1899.

Schaeder, H. H. «Hasan al-Basri: Studien zur Frühgeschichte des Islam.» *Der Islam*: vol. 14,1925.

Serjeant, R. «A Zaidi Manual of Hisba of the 3rd Century (H).» *Rivista degli studi orientali*: vol. 28, 1953.

Smith, G. R. «The Omani Manuscript Collection at Muscat.» *Arabian Studies*: vol. 4, 1978.

Strothmann, R. «Die Literatur der Zaiditen.» *Der Islam*: vol. 2, 1911.

Stroumsa, Sarah. «The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 13, 1990.

Urvoy, D. «La Pensée d'Ibn Tumart.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 27, 1974.

Vogel, D. «The Other Side of the Paradise: Race Relations and the Minority Community at Princeton.» *Princeton Eclectic*: Fall 1993.

Weismann, Itzchak. «Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria.» *Studia Islamica*, vol. 85, 1997.

____. «Said Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria.» *Middle Eastern Studies*: vol. 29, 1993

Wilkinson, John C. «The Ibadi Imama.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 39, 1939.

____. «The Omani Manuscript Collection at Muscat.» *Arabian Studies*: vol. 4, 1978.

Young, T. «Analogical Reasoning and Easy Rescue Cases.» *Journal of Philosophical Research*: vol. 18, 1993.

Conferences

Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino. Madrid: [n. pb.], 1983.

Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'islamisants. Madrid: [n. pb.], 1986.

Actas de las II Jornadas de cultura Arabe e Islamica (1980). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, *Biblos*, vol. 47, 1970.

Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo: [s. n., s. d.].

Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam. Edited by Nehemia Levtzion and John O. Voll. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Islamic Civilization, 950-1150. Edited by D.S. Richards. Oxford: [n. pb.], 1973.

Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants. Edited by R. Peters. Leiden: Brill, 1981.

Theses

Abou El Fadl, K. «The Islamic Law of Rebellion.» (Princeton, Ph.D, 1999).

Cavusoglu, S. «The Kadizadeli Movement.» (Princeton, Ph. D, 1990).

Ennami, A. K. «Studies in Ibadism.» (Cambridge, Ph. D, 1971).

Goldrup, L. P. «Saudi Arabia: 1902-1932: The Development of Wahhabi Society.» (Ph. D, University of Los Angeles, California, 1971).

Haykel, Bernard. «Order and Righteousness: Muhammad Ali al- Shawkani and the Nature of the Islamic State in Yemen.» (Ph.D, Oxford University, 1997).

Al-Juhany, U. M. «The History of Najd Prior to the Wahhabis.» (Ph. D., University of Washington, 1983).

Tsafrir, N. «The Spread of the Hanafi School in the Western Union of the Abbasid Caliphate up to the End of the Third CenturyAH.» (Princeton, Ph. D, 1993).

